

TEOLOJİK ÖNERMELERE ANALİTİK YAKLAŞIM

*Yazan: Francis Jacques**

*Tercüme: Zeki ÖZCAN***

ÖZET

Anlamlılık ve geçerlilik: Temel bir sorun. Felsefede analitik akım: Objeden metoda; Analitik yaklaşım programının inkişafı; Bir çıkmaz sokak: Doğrulayıcı analiz. Dil oyunlarının işlevsel analizi: Teolojik önermelere karşı daha olumlu bir tutum; Bütüncül bir analitik yaklaşıma doğru; Bir örnek: Dinî inançların önermeleri; Teolojide gönderme; Tanrı ya da şahıs statüsündeki gönderge; Analitik yaklaşımdan din felsefesine.

Daha çok Anglo-Sakson ülkelerinde¹ yaygınlaşan analitik yaklaşım, herhangi bir felsefi problemi ortaya koymadan önce, bağlamlı (en contexte)^{***} dili analiz eder. Esasen bu yaklaşımın hareket alanı önermelerdir. Onun için dinî ve özellikle teolojik önermeleri konu edinen analitik yaklaşım din felsefesini de ilgilendirir.

* Rennes Üniversitesinde Felsefe profesörü.

** Doç. Dr.; U. Ü. İlahiyat Fakültesi Din Felsefesi Ana Bilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ Tümdengelimci ve olumluyıcı(constructiviste) teoloji tarafları Polonyalı bazı Katolik mantıkçıları da anlamak gerekir.

^{***} 1- Bir dilbilimini çevreleyen, ondan önce ya da sonra gelen, birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim ya da birimler bütünü. Buna iç bağlam, dil içi bağlam da denir. 2- Duruma, konuşucu ve dinleyicinin dil dışı kültürel, ruhsal nitelikli tecrübe ve bilgilerine ait verilerin tümü Buna dış bağlam, dil dışı bağlam da denir (ç.n.).

Dinî bağlamlar değişik ve çeşitli önerme tipleridir. Bunlar ilahîler, mezmurlar, dinî hikâyeler, dinî yasalar (législation), meseller, hikmetli yazılar ve peygamberlerin haberleri vs.dir. Filozofların tartışmaları bu çok çeşitliliğin sınırlı bir alanında, yani geniş anlamda dinî önermeler üzerinde yoğunlaşır. Bu alan, inananların Tanrı üzerine söyleminden (discour), sonuç olarak yaşayan din dilinden ve onun nesnelleşmesinden ibarettir. Din dilinin nesnelleşmesi konusunda bu çalışma sınırları içinde², dinî tecrübenin dile getirilme aracı olan metinleri yorumlayan teoloji diliyle, spekülâtif bir teolojinin sistematik dili arasında ayırım yapılmayacaktır.

Konuyu basitleştirerek diyebiliriz ki, din dili *ikinci derecede bir dil*, olağan olarak, nesnelleştiren bir üst-dildir (méta-langage)^{****}. Teolojik dil başka bir dile muhtaçtır. Teolojik dilin açıklamayı düşündüğü kurtuluşun dinî tecrübesi başka bir dille ifade edilir. Teolojik dil, tarihselliğin şekillendirdiği bir söylem şeklinde ortaya çıkar. Kaynak söylemi anlayabilmek için teolojik dil, var olan kavramlaştırmadan bir şeyleri ödünç alır ve kavramlaştırmamın mahzurlarından ve tehlikelerinden uzak da değildir. İnsan, imanını kaynak söylem aracılığıyla ikrar eder ve Tanrı'ya gene onunla bir ad vermeye teşebbüs eder. B. Russel ve G. E. Moor'un kurucusu oldukları düşünce akımına göre burada önemli bir problem vardır. Şöyle ki, bir imanın ikrarında, bir vaazda, bir dinî törende (liturgie), Tanrı'ya bir yakarıшта (invocation) özgün olan şey, Tanrı'dan bir şey isteme ve bu isteğin kabûl edilmesi, hatta inanç bile değildir; tersine Tanrı'ya hitap etme ve O'ndan cevap bekleme olgusudur. Maddî olmayan (incorporel), manevî (sprituel), tabiatüstü bir şahısla nasıl iletişim kurulabildiği yeterince açık değildir. Din dilinin diğer formlarını anlama güçlüklerinin temelinde, Tanrı hakkındaki açıklamaların yetersizliği vardır.

I

Oysa sözünü ettiğimiz analitik yaklaşım, dinî önermeleri *geçerliliği* (validité) açısından ele alır. O kendine şunu sorar: Nasıl olup da dinî önermeler bir anlam taşımaktadırlar? Yani onlar nasıl mantikî ve dilsel statülerine uygun olarak hem anlam meydana getirmekte hem de referans olmaktadır? Öyle görünüyor ki burası, belirsizliklerin kaynağı ve araştırmayı en tarafsız biçimde sürdürebileceğimiz bir alandır. Analitik açıklamanın ek doğrulamaya ihtiyacı yoktur; o özle ilgilendir. Çünkü özle ilgilenecek eleştirinin vazgeçemeyeceği bir özelliktir. Analitik aydınlatma, teolojik aydınlatma teşebbüsünün mümkün olup olmadığı temel sorusunun cevaplandırılmasına bile yardım edebilir.

² Okuyucu bir giriş çalışmasında saf bir amacı gözden uzak tutmamalıdır.

^{****} Doğal dili ya da konu dili inceleyip tasvir etmek için oluşturulmuş araç dil (ç.n.)

Anlam ve Geçerlilik: Temel Bir Sorun

Böyle bir yaklaşım, Alman geleneğinin hermenötik yaklaşımıyla birlikte, bir *eleştiri dili* (sprachkritik) olmanın tasasını paylaşır ve onun gibi dilin zorunlu olduğu genel postulatını koyar. Ona göre “bunun dışında sadece sessizlik ve yoksunluk” vardır. Dinî tecrübe daima bir söylemle ifade edilir. Mantık ve dil analizi, ikinci derecede olmak şöyle dursun; bir çeşit üstünlüğe sahiptir. Çünkü, Kutsal Kitaba uygun imanın kendine özgü bir metni; söylemin bizzat iman hayatına bir önceliği vardır. Hermenötik açısından olduğu gibi analitik açısından da bazı semantik kazançlara razı olabiliriz. Örneğin şu fikri kabûl edebiliriz: Tefsir, dili, yapmacık olmayan bir işaretler sistemi gibi düşünmeli, yorum bizatihî metnin özünü gerçekleştiren yapısal modellerin büyümesine kapılmamalıdır.³ Yorumcu, başvurduğu dili içeren anlam durumunun (situation) bütünlüğüne ve dili kendileri için ve kendi aralarında anlamlı bir şey kabûl eden kullanıcılara dikkat etmek zorundadır. Analitik yaklaşım da, hermenötik yaklaşım da, söylemin analizlerine ve onun gerçek ısrarlarına ve önermelere dikkat etmeyi aynı derecede tavsiye ederler. Metin, yorumcunun bu günün okuyucuları için belirlediği ve yeniden düzenlediği iletişim zincirinin sadece bir halkasıdır

Burada bir yanılgıdan kaçınmak gerekir. Çünkü her iki yaklaşım arasındaki farkların bir ilk serisi hemen ortaya çıkmaktadır. Analitik bir din felsefesi esasen, anlam ve gerçeklik terimleri yardımıyla *doğrulanabilirlik* sorunlarıyla ilgilenir. Öyle ki sonuçta o, Hermenötiğin tam tersi bir yol izler. Hermenötik çalışması, meşhur anlamak için inanmak dairesi içinde gerçekleşir, ön kabûllerini (présuppotion) “inanmak”tan ödünç alır. Ona göre, Kutsal Metin’de insanlara hitap eden Tanrı’nın sözünü yeniden yorumlamadan, teolojik söylemi yorumlamada sorun yoktur. Analitik yaklaşım kendisinin kesinlikle tarih dışı (anhistorique) olmasını ister. O, metinlerde bir anlam bulmak için, metinlere bir anlam vermek veya vermemek için, anlamlılığın (signifiance) teorik özelliklerinden hareket eder. Gene o, Kutsal Kitabın vahiy kipinin analiz kipini gerektirip gerektirmediğini kendine sormaz. Ona göre teolojik söylem ve dinî etkinlik Tanrı’yı ilgilendiren önermelere anlam verebilirsek doğrulanabilir; eğer veremezsek doğrulanamaz. Din dilinin koyduğu özgün problem *anlamlılık* problemidir. Bu temel bir sorundur. Çünkü sorunun bu şekilde ortaya konması, teistin tavrından olduğu kadar geleneksel ateistin tavrından da farklıdır. Dünyanın şahıs, kadir-i mutlak ve çok iyi bir Tanrı tarafından yaratıldığı ve yönetildiği önermesini hangi hakla kabûl edebiliriz? Böyle bir

³ Eğlenceli tespit için M. H. Abrams, “How to Do Things with Texts” Partisan Review, 4, 1979, pp.516-517.

* Bir süre içinde ve bir yerde dilsel üretim ya da algılamayı belirleyen ruhbilimsel, toplumsal, tarihi vb. şartların tümü. Kimi dilbilimciler dışbağlam terimini aynı anlamda kullanır (ç.n.).

önermenin ateist yanlı olduğunu, teist de doğru olduğunu savunur. Fakat onlar, önce, “bu önermenin bir anlamı var mıdır?” diye sormazlar. Hatta agnostik bile işi, bu öncelikli soruyu sormaya kadar götürmez.

Analitik adını vermeyi uygun gördüğümüz hareket, bu felsefi sorunu Kant’ın *Saf Aklın Tenkidi* ve Hume’un *Tabû Din Üzerine Diyaloglar*’da bıraktığı yerden tekrar ele alır. Gerçekte Kant, Tanrı’nın varlığı konusunda pratik bir kanıtın imkânını kabûl etmekle birlikte, teorik kanıtların boşluğunu göstermişti. O, aklın, Tanrı’nın varoluşu problemini koyma hakkına sahip olmadığını düşünse bile, en azından Tanrı’yı kabûl edebileceğini söylüyordu. Hume’un bu konudaki tavrı daha olumsuzdur. Ona göre biz “yetkin” ve “sonsuz” varlık fikrine kadar yükselemeyiz. Çünkü bizim bilme yetimiz, sonlu olan duyulur tecrübeler dışındaki şeyi objektif olarak tanıma gücünden yoksundur. Bu, Tanrı fikrinin bizde nasıl var olduğunu tartışmaya açmaktır. Analitik filozoflar bu durumun sonucu olan şu ikilemden hareket ederler: Ya sonsuz Tanrı hakkında bir kavram teşkil etmemiz imkânsızdır; ya da buna gücümüz yetse bile, O’nun var olduğunu veya var olmadığını ispat edecek durumda olamayız. Hermenötik yaklaşım, sadece tarihî veya vahyedilmiş bir teoloji yolunun açık olduğunu söyler. Analitik yaklaşım ise, temel sorunu daha bir kesinleştirmek ve belirginleştirmek için yeniden ele alır. Yukarıdaki ikilemde, yok ettiğimiz yanılığın nereden geldiği ve neye dayanarak bu yanılığı aşacak durumda olduğumuz hususları açıklanacak şeyler olarak kalır. Artık bu durumda, sadece Tanrı fikrinin teşkili için anlamlı (pertinent) her hangi bir tecrübenin olup olmadığını bilmek söz konusu değildir. Fakat sorun, tecrübenin anlamlı olup olmadığını ve eğer anlamlı ise onu anlamlı yapan şeyi belirlemek için, din dili seviyesine taşınmıştır.

Burada analitik ve hermenötik yaklaşım arasında yeni bir fark ortaya çıkar: Analitik yaklaşım önermeler plânında kalır. Halbuki hermenötik yaklaşım, genel söylem teorisini genel bir anlam teorisine; bir metin içinde olsa da bizzat anlamı, bir *amaçlılık* teorisine bağlar. Söylem anlamın amaçlı olduğunda ısrar eder. Yazarının amacından kurtulduğu zaman metnin macerası başlar. Fakat yazma imkânı ve Kutsal Kitaba ait alan tümüyle, metni ilgilendiren ve onu içermesi gereken fiille karşılaştırıldığında, anlamın amaçlı özelliğine karakterine dayanır. Tersine analitik yaklaşım önermeleri bağımsız birimler şeklinde düşünür ve onların bağımsızlığını sonuna kadar savunur; savunmadığı zaman son anda onları terk eder.

Felsefede Analitik Hareket: Objeden Metoda

Açıkça görülen bu iki farkı nasıl açıklayabiliriz? Din felsefesinde analitik yaklaşım tarihi, tam anlamıyla, felsefedeki analitik yaklaşımın uzun tarihinden ayrılmaz. Analitik din felsefesinin içeriği, ilhamını mantıkçı pozitivistizmden alan *doğrulamacı analizle*, ikinci Wittgenstein’in çoğulcu dil oyunları ve *fonksiyonel analiz*i arasındaki alandır. Bu din felsefesi daha

kapsamlı ve daha bütüncül bir analize doğru gider. Fakat bu analitik düşünce “hareketi”nin önemli farklılığın ardında, spekülâtif felsefeyle bir uyum alanı, bir aile benzerliği vardır. Pek çok kişi felsefenin bütün deneysel bilimlerden ayrı olduğunu kabûl eder. Felsefenin amacı hiç de bilgileri sentez yapmak değildir. Onun alanı *anlam* alanıdır. Felsefenin dili sözler önermelere (énoncés) karşı son üst-dil gibi davranır. Bilim doğru olarak ortaya konulmuş önermelerle yakınlığı olan objelerden bir dünya kurma amacındadır. Tersine felsefe, önermelerin anlamını matematikçilerin, ilâhiyatçıların, ahlâkçıların vs. koyduğu önermelerin anlamını incelemiş gibi inceler.

Bu anlamda önermenin konusu ikinci plânda kalır — ve konuyu ikinci plâna koymak bu yeni yaklaşımın birinci ilkesidir —; kavramlar da üst-kavramlardır (méta-concepte). Felsefe sembolizmlerle, bu sembolizmlerin organize ettiği tecrübenin ilişkisini açıklamaya özen gösterir.

İkinci ilke şudur: Felsefenin asıl konusu *dille* anlatmadır. Felsefe ne nesnelere, ne davranışları, hatta ne de dili (lengüistikten farklı bir şekilde) obje olarak incelemeyi. Onun konusu din dahil, çeşitli kültürel alanlarda meydana getirilmiş sembolizmlerin anlamıdır. Bu ikinci ilke o kadar çok kabûl görmüştür ki, G. Ryle, XX. yüzyıl Anglo-Sakson felsefesi tarihinin çok büyük ölçüde, anlam kavramının — buna lengüistiği de ekleyebiliriz — tarihi olduğunu söyleyebilmektedir.

Dinî tecrübe de dahil, insan tecrübesinin çeşitli dillerle ilişkisini, yani anlamın anlamını aydınlatmak söz konusu olduğunda, analitik harekette bir iç ihtilâfla karşılaşırız. Bununla birlikte, yeni bir etkin düşünce (idée-force) üzerinde ve öncelikle bir ret üzerinde anlaşma vardır. Bu da psikolojizmin reddidir. Frege veya Wittgenstein’in tutumu Husserl’in tutumundan çok daha katıdır. Onlara göre anlam bir imaj ya da psikolojideki anlamıyla bir tasavvur değildir. Anlam, bağımsız olarak hareket eden bir dilin kurallarına bağlı olarak ortaya çıkar. Bunun sonucunda her şeyi aşkın bir süjenin operasyonları, hatta yönlendirilmiş filleri anlamına gelen maksatlara dayandırmayı reddederiz. Ayrıca soruşturma, ayrı, tek, ayrık (discrète) kelimelerin ötesine gidecektir; çünkü onun amacı, felsefî anlamda fikrin veya imajın anlamını yürürlükten kaldırmaktır. Kelimenin gösteren (signifiant) olması ve bir kullanımı bulunması bir cümlenin bağlamı içinde mümkündür. Frege’in etkisindeki mantıkçıların semantiği bu bağlamlılık aksiyomuna dayanır. Kelimelerin anlamı cümlelerin anlamından hareketle

⁴ L. Wittgenstein gibi, Tractatus, 4.111.

* *Düşünceyi bir gölge olay kabûl eden gölge olaycılığa karşı Fransız düşünürü Alfred Émile Fouillé tarafından ileri sürülen, düşüncenin olaylar üzerinde etkin olduğuna dair görüş (ç.n.)*

** *Değeri bağlamdan ya da çeşitli şartların yol açtığı değişikliklerden etkilenmeyen; benzer öğelerden ayrı olan, yalnızca varlık ya da yokluğuyla değer taşıyan öğeler için kullanılır. Anlambirimler de sesbirimler de ayrık nitelikli öğelerdir. Bir başka deyişle bu birimler bağlandıkları sistemlerde benzerlerinden ayrı kalırlar (ç.n.)*

yakalanabilmelidir. “Tanrı iyidir” dediğimizde *iyi*, “Tanrı bizi sever” dediğimizde *sever* olumlu; veya “Tanrı sonuzdur” dediğimizde *sonsuz*, *zaman dışı*, *cisimsiz* vs. negatif yüklemeleriyle ne anlatmak isteriz? Ve kelimelerin anlamı, içinde buldukları cümlelerin yardımıyla anlaşılabilir. Cümlelerin —özellikle önceki cümlelerin — anlamına gelince, o gerçekliğin şartı kavramına dayanır. Bir cümlelerin anlamını bilmek, bu cümleyle ifade edilen önermenin doğru olması için yerine getirilmesi gerekli şartları bilmektir. Sadece önermenin doğru veya yanlış olabilmesi olgusu, başka bir şeyin, kelimelerde var olan anlamın, soyut ve kısmî olduğunun da belirtisidir. Anlamı ve gerçekliği birbirine bağlayan bu *gerçeklik-şartlılığın* (véri-conditionnalité) yüceltilmesi (assomption), bu semantiği bütünüyle bilim önermelerine yaklaştırır. Hemen fark edilecektir ki, din dilinin yaklaşımı, kavramın köklü yenilenmesinin dışında, daha tenkitçi olmak zorunda kalacaktır.

Analitik yaklaşımın temelini teşkil eden şey ise üçüncü ilkedir. Bu da şudur: Anlamın gerçek yeri *önerme* veya (her zaman önerme içinde dile getirilen) önerme cümlesidir. Anamlı olmak veya anlamdan yoksun olmak, doğru veya yanlış olmaya elverişli oldukları ölçüde, tam cümleleri ilgilendirir. Kavramlarımızın yapılanma kipini başka yerde değil, onlarda görebiliriz.

Bundan sonra geriye uygun metodun ne olduğunu bilmek kalır. Ortak bir plâforma, sentez değil de analiz plâformuna yeniden dönüyoruz. Dördüncü ilke olarak şunu belirtelim: Söz konusu analiz, doğrudan kavramsal analiz değil, *önerme cümlesinin anlamının analizidir*. Analitik felsefe eğer kavramsal analizle yetinirse, (istekle gücün birbirine karışması gibi) konusu farklı olan dil felsefesiyle karışır. Karışmasa bile en azından — dilin hangi şartlarda anlamlı olabildiği tarzındaki temel sorunu araştırdığı zaman — isteğini haklı göstermeye uygun; anlamın mantikî analizinin felsefî bir muhteva kazanabildiğini ortaya koymaya elverişli bir dil felsefesi içerir. Bu demektir ki, birbiriyle uyumlu önerme cümlelerinin anlamının gerçekleşebilirlik şartlarını tenkitli incelemeden hareketle matematiği, politikayı, algıyı veya teolojiyi felsefî tarzda inceleyebiliriz. Önce Russel ve Moor’un ilk çalışmalarıyla, ardından Carnap ve Wittgenstin’in çalışmaları sayesinde, bu konuda önemli araştırmaların başladığını açıkça söyleyebiliriz.

II

Teolojik önermelerin analiz şekli, hem anlam analizine felsefî bir muhteva veren seçimlere — deneysel, nominalist, fakat aynı zamanda aşkın bir mirası ayırabileceğimiz — hem analizle elde edilmiş bağlama — dar ve kesin anlamda önerme (énoncé strictico sensu) veya önermenin içinde bulunduğu sistem — ve nihayet bağlantılı (corrélatives) yaklaşımlara bağlıdır.

Analitik Yaklaşım Programının Gelişmesi

Tarihî bakımdan analitik yaklaşım önce, eksenî önermelerin mantikî formu olan *sözdizimsel* (syntactique) bir yaklaşımdı. Bir zamanlar yalnız biçimsel sözdizim, kesin ve gelişmiş bir teori gibi görülüyordu.⁵ Oysa semantik, konusunun sadece sezgisel ve informel* bir yorumu olarak anlaşılıyordu. O zaman, dili bizzat işaretler arasında var olan ilişkilerin terimleri olarak incelemek gerekir (Morris). Buraya kadar, dilin biçimsel niteliklerini daha tam biçimde inceleyebilmek için, onun göndergesel (référentielle) fonksiyonunu ve yorumcuların rolünü göz ardı ettik.

“İnanmak” fiilinin iki temel kuruluşunun birbirine indirgenemezliğinin yerleşmiş olduğunu görmek önemlidir: Şöyle ki, “inanmak” fiilinin gündelik kullanımıyla (türemiş şekliyle ...e inanıyorum = je le crois), dinî anlamda kullanımı (türemiş şekliyle ... e inanıyorum = je crois en) bir ve aynı şey değildir. J. L. Mackie gibi bir yazar, sistematik teoloji alanında, aksiyom kesinliğine kadar gitmeden, bu anlamı tündengelimli bir sistem gibi görmeye çalışır.⁶ Fakat daha önceden A. Tarski, gönderme (référence)⁷, gerçeklik ve tatmin edilebilirlik (satisfiabilité) kavramlarını mantikî olarak belirginleştirebileceğimizi göstermişti. O zaman açıktır ki, din dilinin sözdizimsel uygunluğunu, bizzat dilin iç normlarına bağlı kalarak, Kutsal Metin’e ve Geleneğe ve Kilise söz konusu olduğunda, yetkili kurulun (magistère) açıklamalarına bağlı kalarak değerlendirmekle yetinemeyiz. Artık dogmatik teoloji aksiyomları ve yaşayan din dilinde ortaya çıkan ilkeler arasındaki sistematik tutarlılığı incelemek yeterli değildir. Hem zaten, “Tanrı, tarihin orta yerindedir ve bununla birlikte, O’nda değişme yoktur” gibi önermelerde ortaya çıkan görünüşteki çelişki, sonradan anlambilimsel tipte bir araştırmanın kaçınılmaz olduğunu gösterir. “Tanrı” veya Tanrı’ya uygulanan “değişme konusu olma” — veya “yetkin” — ve negatif olarak uygun olmayan referans konularını reddeden — terimlerin elverişliliği konusunda karar vermek gerekir. Sistematik teolojinin sözdizimsel yapısında ortaya çıkan tuhafıkları yok etmenin tek vasıtası budur.⁸ Aynı zamanda Tanrı hakkında, (O’nun var olduğu ve ne olduğu gibi) bir şeylerin tasasını taşıyan teolojik önermelerin *göndergesel* kaynağını aydınlatmak gerekir.

Din dilinin anlambilimsel incelemesi, modern bilim üzerine epistemolojik düşünmeyle işbirliği içindedir. Thomascı şekil altında geleneksel analogi anlayışı, agnostisizm ve ikircikli anlama düşme gibi iki gizli tehlikeden

⁵ R. Carnap, *Syntax logique du langage*, 1934.

* *Bilinebilir ve sınıflanabilir biçimleri tasavvur etmeyi reddeden (ç.n.)*.

⁶ J. L. Mackie, “Evil and Omnipotence”, *Mind*, vol. LXIV, 1955.

⁷ Şimdiki bağlamda sözün bir dildişi (extra-linguistique) gerçekliğe uygun olma gücüne gönderme diyeceğiz. Söylem obje olarak anlaşılmaktan çok, kendi olmayan şey konusunda olduğu şey olarak, aracılık değeri taşır.

⁸ Kış. I. Combie, in *New Essays*, op. cit.

kaçınarak, teolojik önermelerin haber verici karakterini ve gerçeğin değerini kurtarmak için bir teşebbüstür. Dinî önermeler referansının her incelemesi, *analojinin* metafizik dayanağının yıkılmış olduğu olgusundan yola çıkmak zorundadır.

Aristoteles'in metafiziğine ikili bir işlev yüklediğini hatırlayalım. Bunlar: Varlığı, evrensel biçimde alınmış varlık olarak incelemek⁹ ve duyulanamayan hareketsiz cevheri araştırmak.¹⁰ Varlığın bir olduğu ifadesi kapalı değildir; o basit bir eşadlılık (homonymie) da olamaz. Orantı analogileri (analyses de proportion) farklı kategorilerdeki objeler arasında bulunur. Fakat her ne olursa olsun, Aristoteles için böyle analogiler, gerçek bir bilimin konusu değildir. Metafiziğin bilimsel niteliğinden vazgeçmeyen Saint Thomas, analogiyi meşrulaştırmaya elverişli önemli garantiyi metafizikten, gayr-ı maddî ve hareketsiz varlığın bilimi (rasyonel teoloji) olan metafizikten alır. Spekülâtif teoloji felsefeyi metafiziğin hizmetçisi yapar. Çünkü o şunu anlamıştır: İlk hareket ettiricinin varlığı analogiyi *kullanmayan* bir kanıtla bir defa ispatlanınca, bu ilk hareket ettiricinin özel nedenselliği, varlıkların analogilerini temellendirebilir. Varlıklar kendilerine bir ilke ve amaç veren ilk hareket ettiriciye bağlıdır. Analoginin temelinde yaratıcının tabîî yaratıklara üstünlüğü vardır. Tabiatı aşan bir anlam vardır ve varlıkların hareketi, bu hareketin nedeni olan ve onu sürdüren ilk hareket ettiricinin işaretini taşır.

İyice bilinmektedir ki, Galile'den beri fizik teorisi, nedensiz bir hareketin ataleti ilkesini kabûl etti. Rasyonel teoloji, haklı olarak, kendini bu ilke tarafından tehdit edilmiş hissetti. Çünkü hem analogi dünyası tabiatı eriyip gitmiş, hem de ilk hareket ettirici kanıtı çökmüştür. Bu teori gerçekte, hem nedensellik ilkesini, hem de fiil ve güç arasındaki ayırımı kullanıyordu. O zaman fiil ve güç, bir birliği gerektirmemek için, maddenin çok farklı kavramlarına — hem ezeli, duyulur cevhere, hem bozulabilir cevherlere, hem de yerel harekete maruz kalan cevherlere uygulanır. Ve tek düşünülebilir birlik, bizzat analoginin birliği gibi görünür. J. Vuillemin'in *dogmatizm çemberi* dediği şey ortaya çıkar. Analoginin özdeşliği iki heterojen şey arasında problem yaratır. Nedensellik kategorisine aşkın bir kullanım versek de, mevzîî yer değiştirmenin varlığını bozulma olgusundan nasıl çıkarabiliriz? Fizikçinin maddesinin fiziko-matematik uzama indirmediği olgusunu göz önünde bulunduran Kant, *Tenkitte* böyle bir sonuç çıkarmayı yasakladı. Ondan sonra *analogia entis* (benzerlerin özdeşliği) problemi, felsefe problemi olmaktan çıktı. Bu negatif sonucun, matematik ve kaplamacı mantığa (logique extensionnelle) ait bütüncü bir

⁹ Metafizik, Kappa 4, 1061 b, 25.

¹⁰ Op. cit. Lambda I, 1069 b.

kavramının modern gelişmesine uygun olması bir rastlantı değildir.¹¹ Teolojik önermelerin referansını temellendirmek için analogiye başvurmak gerçekten zordur. Bir analogi mantığına nasıl bir anlam verilebildiğini daha ileride göreceğiz. Fakat bunun için önce, teolojinin spekülâtif tasarısını tamamen başka tarzda yeniden yorumlamak gerekecektir.

Frege sonrası anlambilim, yukarıda söz ettiğimiz, bağımlılık ve gerçeklik-işlevsellik aksiyonlarıyla birlikte, uzun zaman sağlam ve çok gelişmiş bir teori olarak görüldü. Halbuki, anlam durumunun bir üçüncü unsurunu, yani dilin kullanıcılarla ilişkisini (ve sadece bizzat dili ve müracaat ettiğimiz şeyi değil) ilgilendiren *pragmatik* yaklaşım, sadece spekülâsyona açık informel bir konudur.

O nedenle bu gün, analitik yaklaşımı yenileme sırasında, kesin pragmatik bir teori kurmak için çaba, harcandı. *Bildirilebilirlik* örneği (paradigme de la communicabilité), bu teori sayesinde dil felsefesinde anlatımlılık örneğinin (paradigme de l'expressivité) yerine geçme eğilimindedir. Günümüzde ise bir kullanım teorisi, bir öte-dil bağlamına bağlanma teorisi gelişip ilerlemektedir. XIX. yüzyıldan beri ardı ardına ortaya çıkan tarihî ve yapısal bakış açılarından sonra gelen pragmatik bakış açısı, kendilerinde tabîî dillerin düzene girdiği iletişim fiillerini mümkün kılan sembolizmin belirlenimlerini keşfetmekten ibarettir. Böylece analiz zenginleşti. Artık bundan sonra analiz, iletişim toplumundaki kullanım bağlamını göz önünde bulundurarak, iddiaların (assertions) anlambilimsel kapsamını konu edinebilecektir. Analitik yaklaşım sadece o zaman hermenötik yaklaşımla rekabet eder. Hermenötik genellikle metinleri *yorumlama sanatı*, açık olmayana ortaya çıkarma sanatı olduğu kadar; bizi metinlerden ayıran kültürel mesafeyi ve söylemi, söylemesi gereken şeyden ayıran aralığı da aşma sanatıdır.

Kuşkusuz analitik yaklaşımın sonuçlarının doğruluğu, hermenötik yaklaşımın doğruluğuna eşit olmayabilir. Fakat geri giden (antérogade) bir yaklaşımın kesinliği bu olumsuzluğu dengeler. Bu geri gidiş ise, modelinin artan karmaşıklığına rağmen, bir anlamlılık durumunun mantikî şartlarının kesin bir kavrayışına doğru gittikçe ilerler. Mantikî görüş noktası, anlambilimsel ve ardından pragmatik boyutları art arda karşılamak ve benimsemek için, basit sözdizimi çoktan aşar. Genel olarak bildirilebilirlik konusunu bir işaretler sistemi yardımıyla incelemek için, analiz imkânları durmadan çoğalır. Mantıkçı filozof, insanın dünyaya başvurmasına yarayan dilde hazır bulunduğunu kabûl eder. Bu hazır bulunan kişi insandır veya daha çok bilimin önermelerinin analiz söz konusu olduğunda uzmanlar topluluğudur; dinî önermelerin analizi söz konusu olduğunda inananların tarihî topluluğudur. Şimdi, teolojik dilin özgünlüğü konusunda takınılan

¹¹ Fizik, Matematik ve nihayet Mantıkta Aristotelesçi "güç" kavramının tedricî dışlanması konusunda kısz. J. Vuillemin, *De la logique à la théologie*, op. cit., pp. 224.

anlamalı bir kaç tavrı gözden geçirerek bu ilerlemeyi izlememiz gerekir.

III

Thomascılığa göre teolojinin bir bilim olduğunu ve bu bilimin Aristotelesçi tarzda yorumlanmış dinî kuralları sağlaması gerektiğini gördük. İlahiyatçı var olanı gösteren ve tasvir eden haber kipindeki bir söylemle, bilimsel belirlemci gibi davranır. Oysa Viyana Çevresi pozitivistleri ve onların etkisinde kalanlar için din dili (hele hele metafizik dil), bir önermeler bütünüdür anlamı olmasına izin veren ne mantıkî garantileri, ne de deneysel doğrulamaları verir.

Bir Çıkmaz: Doğrulamayı Analiz

Doğrulama ilkesini hatırlayalım: Bu filozoflar, (bilginin bütün içeriğinin tecrübeden geldiğini savunan) deneyicilerle, (bilginin bütün biçimsel içeriğinin mantıkî sözdizimden geldiğini kabûl eden) mantıkçılardır. Oysa teolojik dil, bilgisel (cognitif) olmak ister. Bir önerme için, "muhtemel bir bilgi değeri taşımak" ne anlama gelir? Pierce'in ardından Schlick şu cevabı verir: Önermenin bilgi değeri, doğru veya yanlış olmasına göre değişir.¹² Bir önermenin anlamalı olduğunu söylemek, onun, mümkün şeylerin bir durumunu tecrübenin sınırları içinde dile getirdiğini söylemektir. Gerçek bir önerme, mümkün bir olgunun kuruluşunu tecrübenin amaçlarına uygun olarak temsil eder. Diğer deyişle, söz konusu edilen sentetik bir önermeden hareket edebilmeli, nesnelere veya olayların durumunun var olmasını veya tersine var olmamasını gerektiren şartları açıklıkla belirtebilmeliyiz. Kısaca anlamalı olmak doğrulanabilir olmaktır. Kesin şekliyle bu ölçü, tecrübe bilgilerini doğrudan doğruya dile getiren, *protokol önermeler* önermeler kavramına başvurur: Sentetik bir önerme yalnız ve yalnız eğer, kendisine kendinden çıkarılabilir, birbirine bağlı önermeler aracılığıyla, olgusal bir muhteva verilirse *anlamlıdır*. Bu protokol önermeleri belirlemek sonuçta, tam anlamıyla söz konusu (sentetik) önermenin anlamını göstermek demek olur. Bu anlamda o önermenin anlamı, kendisinden protokol önermeler zinciri çıkarma imkânında yatar. Bu tamamıyla mantıkî bir özelliktir. Burada hemen, anlamın deneyselliği (empiricité) kriteri ve kaplamsal (extensionnelle) dile çevrilebilirlik kriteri

¹² Dahası Testability and Meaning'de deneyici kriter, düzeltilmiş ve yumuşatılmış zaman R. Carnap şöyle demektedir: "Deneyiciler olarak biz, dilin belli bir şekilde sınırlandırılması; tasvire yarayan yükümlerinin ve dolayısıyla sentetik önermelerin, gerektiği şekilde ortaya konan mümkün gözlemlerle ilişkileri yoksa, kabul edilmemelerini istiyoruz.

* *Doğrulama ya da yanıtlama sürecinin kendilerinde son bulduğu önermelere, mantıkçı pozitivistlere göre ampirik bilginin temelini oluşturan önermelere, dolaysız deneyin verilerini, yalın gözlem verilerini tasvir eden ve esas işlevleri genel hipotezleri test etmek için araçlar sağlamak olan önerme türlerine verilen ad. Bu tür önermelere temel önermeler de denir (ç.n.).*

** *Bir problem söz konusu olduğunda, dikkati önermelerin anlamı üzerinde değil de; doğruluk fonksiyonu üzerinde yoğunlaştıran yaklaşım için kullanılan sıfat (ç.n.).*

arasında bir tutarlılığın olduğunu görüyoruz. Çünkü hiçbir önermenin, eğer biçimsel organizasyonu onu bu tündengelim hazırlamazsa, bir anlamı olmayacaktır.

Teolojik önermelerin kural gereği (en droit) doğrulanamaz, bundan dolayı da anlamdan yoksun olduklarını fark etmek için düşünmeye gerek yoktur. Çünkü onlar hiçbir mümkün olguyu temsil etmezler; aynı zamanda mantikî analizin hiçbir yargılamasına bağlı değildirler. Gönderen Tanrı (référent Dieu) sözde (pseudo) bir objedir ve ilâhiyatçı tesadüfen akıl yürüttüğünde veya kanıtladığında, mantikî sözdizimde formüle edilemeyen öncüllerinden dolayı kanıt geçersiz hale gelir. Burada Hume'un, Tanrı hakkında bir fikir teşkil edemeyiz şeklindeki geleneksel etkisi sürmektedir. O halde Tanrı'nın varoluşu nasıl kanıtlanacaktır? (Kant). Findlay şunda ısrar eder: "Tanrı" kelimesinin mantikî tutumu öyledir ki, O'nun varoluşu meselesi, O'nun referans olmasıyla aynı tarzda ortaya konamaz. Çünkü ben O'na zorunlu, sonsuz, varoluşun ve zamanın dışında, bütün halinde dünyanın biricik nedeni olarak başvuruyorum. Hem böyle bir gönderen gözlemlenemez, hem de, "zorunlu" ve "varoluş" terimleri doğru kullanılacak olursa, analitik kurallar "Tanrı"nın mantikî bir süje gibi görüldüğü her önermenin açıklamasını önceden haber verir.¹³

Dinî inanç önermelerinin gerçek *iddialar* olduğunu ileri sürmek *haydi haydi* zordur. Bir şey iddia eder etmez, gerçeklik değeri olan; bundan dolayı kendisi yardımıyla gerçekliğin şartlarını vermemiz gereken bir açıklama yaparız. Hem zaten bir kişiyi, doğru olarak gördüğümüz bir dinî inancın yanlışlığına inandırmak için, gerekli olacak kanı cinsini belirleyemeyiz. A. Flew'in meşhur meçhûl bahçıvanın gösterdiği gibi, inanan kişi her çabasıyla, inancını terk etmeden, kanıtın sahtesini yapmak üzere bir taviz verir. Ve dinî iddia da, pek çok sınırlamanın ölümüyle ölür. Bundan dolayı, "dinî önermede bir iddia veya hatta bir hipotez söz konusudur" fikrini terk etmek daha doğrudur.

Gerçekte önce A. Flew'in, sonra da D. Cox ve J. N. Findlay'in, bazı kavramların mantikî olarak imkânsızlıklarını gün ışığına çıkarma teşebbüsleri, doğrulayıcı analizin akla uygunluğundan şüpheye yol açtı. Çünkü onlar, teolojik söylemin iddiacı görünüşünü gerçeklenemeyen iddialara indirgemektedirler. Onlara göre özellikle teolojik dilde (örneğin kötülük, hürriyet, ölüm gibi konularda) çok olan paradokslar, saçmalıklar ve abartmalar, zorunlu olarak, yanlış önermelerle, basit çelişkilerle veya dilbilimsel karışıklığın belirtileriyle bir tutulamaz. Uzun zamandan beri *sözün* (logos) aşılması ve aşkınlığın şifresi olarak düşündüğümüz bu paradoksların, saçmalıkların ve abartmaların, dilin bazı yaratıcı kullanımlarının vekilleri olarak iş gördüklerinden; daha derin açıklamalar

¹³ Bir eleştiri için kşz. S. Breton, Foi et Raison logique, op. cit., pp. 107-109 ve F. Jacques, Différence et Subjectivité, Aubier - Montaigne, 1982, chap. I, § 3.

için canlılık verici (stimulant) vesileler olduklarından ve daha çok dilbilimsel nüfuzun alametleri olduklarından şüphe etmekteyiz. Çok eski geleneksel terminolojileri değersizleştirmekten, onları teknik bir vokabülere tercüme etmekten ve bundan doğan mantikî karışıklıkların görülmesiyle ortaya çıkan şaşırtıcı bir sürprizi ifade etmekten ibaret davranış, daha kolay ikna eden bir davranıştır.

Teolojik dili, mümkün her tecrübenin denetiminden uzak tutar veya analitik olarak imkânsızlaştırırsak, bu dilin anlaşılmasında pek de gelişme kaydedemeyiz. Çünkü doğrulanabilirlik ölçüsü aynı zamanda *bulunamaz* (introuvable) olarak ortaya çıkar ve o, düzeltmeden (correction) doğrultmaya (rectification) geçerken sürekli olarak zayıflar. Modern deneycilik doğrulanabilirlik ölçüsünden vazgeçmektedir. Daha da iyisi, anlamın yeni pozitivist felsefesinin merkezindeki analitik ve sentetik önermeler arasındaki ayırım, Quine tarafından reddedildi; dilin mantikî sözdizimi parçalandı; yolunu şaşırın mantık sistemleri, klâsik sistemlerin yanı başlarında ortaya çıktı. Kiplik (modalité)* ve nicelendirmeyi (quantification) uyuşturmaya izin verdiği için, mantikî kavramlılık (conceptualité logique) yaygınlaştı. Özetle, yeni bir anlam kavramı ve anlamın hem deneysel, hem de biçimsel şartlarının kavramı, semantik problemin deneysel tecrübeden geçirme probleminden bağımsız olarak görülmesi gereken yerde mümkündür.

Dil Oyunlarının Fonksiyonel Analizi: Teolojik Önermeler Karşısında Daha Olumlu Bir Tavır

Fakat yeni bir dil kavramı özellikle analitik yaklaşımı yenilemekte ve teolojik önermelerin analizini başka türlü anlamaya izin vermektedir.¹⁵

Wittgenstein'in son yazıları bize gerçekten alternatif bir model verir. Bunda dil deneysel olguları bildirmek için faydalı bir araç icadı olmaktan çok, tabii olarak büyüyen bir organizma gibi sunulmuş ve eski bir şehre benzetilmiştir. Wittgenstein şöyle demektedir:

* 1-Konuşucuyla dinleyici arasındaki bildirişim türüne göre cümlelerin içerdiği yapının özelliği. Olumlu ya da olumsuz bildirme cümlesi, olumlu ya da olumsuz dilek cümlesi, dolaylı ya da dolaysız anlatım çerçevesinde başlıca kiplikleri oluşturur. 2- Bir başka anlambilimi belirleyen dilbilgisel anlambilim. Kiplikler bir başka anlambiliminin işlevini belirtmezler, onu gerçekleştirir ve bütünlük. Adın dilbilgisel belirleyicileri, eylem ve ad eklerinden cins, kişi sayı, zaman ve kip belirtenler bu türe bağlanır (ç.n.).

** Mantıkta bir ya da daha çok sayıda değişkeni bir niceliğe bağlama ve kimi dilbilimcilerce de kullanılan sözlük bağıntıları incelemesinde ya da anlambilimin ele aldığı belirli bir oluşturucu türünü belirtme (ç.n.).

14 Viyana Çevresi'ne mensup olanların yaptığı gibi, onları karıştıracak yerde ayırmak gerekir. Birincisi semantik, ikincisi metodolojik tabiatıdır. Bu konuda bkz. M. Bunge Foundations of Physics, Berlin, Springer, 1967.

15 Analitik Felsefeyi böyle belirli bir dil felsefesine benzetmekten kaçınacağız; aynı şekilde analitik felsefeyi, tarihî formlarından birine indirgememek gerekir. Tractatus'un mantıkçı atomculuğu, Oxford Okulundan ya da Quine'in Amerikan deneyciliğinden ayrıldığı gibi, Viyana Çevresinin pozitivisminden de ayrılır.

... (Dil), eski ya da daha yeni evlerle birlikte, küçük sokaklardan ve meydanlardan oluşmuş bir labirenttir. Bu labirent, çeşitli tarihlere yayılan genişlemelerini de ihtiva eder. Gene dil, dosdoğru sokakları ve tek biçimli evleriyle birlikte yeni birçok mahalleler tarafından kuşatılmış şehre benzeyen bir bütündür.¹⁶

Fonksiyonel ve çoğulcu bir anlam analizi, doğrulamacı standart analizin yerini aldığı zaman mümkündür. Fonksiyonel ve çoğulcu analiz için dil, eşit derecede meşru bir sürü kullanımlara sahip olan karmaşık, sosyal bir ürün olacaktır. Bir sorgulamanın, bir söz vermenin, bir buyruğun, bir deneysel tasvirin etkililikleri başka başkadır. Dil oyunlarının çokluğunu aşağıdaki örneklerle göz önüne getirelim: Bir olayı anlatmak, bir tarih vermek, bir olayla ilgili tahminlerde bulunmak, bir hipotez kurmak, istemek, lânetlemek, dua etmek... Örnekler istenildiği kadar çoğaltılabilir.¹⁷ Kısaca dil, çeşitli dil oyunlarında tabii bir fenomen olarak görünür.

O zaman analizci tavrı değişir. Analizci özgün bir amaç için en yararlı aracı seçen teknisyenden çok, tabii türleri gözlemek ve sınıflandırmak için görevli biyolojiste benzer. Filozof anlamın önceden kabûl edilmiş tanımlarını vermek zorunda değildir. Fakat dil oyunlarının fonksiyonel analizi, deneycilik ilkesini bir ölçüde yeniden ele geçirirse de, bu başka bir deneyciliktir; kullanımları ve bağlamları tasvir ve tasnif etmek, kılı kırk yararcasına karşılaştırmaktır. Böylece F. Ferre¹⁸ kelimelerin kullanımını teolojik söylemin üç tipiyle sınırlandırarak, kuralları biçimsel kipte inceler. Bu üç tip şunlardır: İlâhiyatçı için önermelerin anlamını Kutsal Metinler'in tek otoritesine bağlamak (*itaat mantığı*); önermelerin anlamını Tanrı'yla bir karşılaşma tecrübesine dayandırmak (*karşı karşıya gelme mantığı*) ve analojiden yararlanmaktır (*analoji mantığı*). Fakat filozof tenkit ruhunu korumakla çok da iyi eder. Çünkü kullanım ustalığı, kullanımı yöneten kuralların daha iyi anlaşılmasını garanti etmez. G. Ryle'm dediği gibi, bir şeyin *nasıl olduğunu bilmekle* (knowing how) *bir şeyi bilmeyi* (knowing that) karıştırmamak gerekir.

Örneğin "analoji mantığı"nı gözden geçirelim. Daha önce gördüğümüz gibi, bu mantıktan en çok, tabii dilin dinî bağlamlarda disiplin altına alınmış bir kullanımı için ölçüler vermesini isteyebiliriz. Çünkü, dinî bağlamlarda tabii dilin ontolojik temelleri yıkılmıştır. Analoji, "biçimsel kip" içinde incelenir incelenmez, konusuyla ilgili tek problem şu olur: Antropomorfik tabiatına rağmen dil, hem antropomorfizmi doğuran tek anlamlılıktan, hem de ikircil anlamın saf ve basit anlamsızlığından kaçınarak, bir kullanıma nasıl sahip olabilir? Burada söz konusu olan şey

¹⁶ L. Wittgenstein, Investigations Philosophiques, § 23.

¹⁷ Ibidem.

¹⁸ F. Ferre, Language, Logic and God, op.cit. chap. VI à VIII (trad. fr. Le Langage Religieux a-t-il un Sens? Cerf, coll. "Cogitatio Fidei", no.44, Paris, 1970.).

şudur: Teolojik anlamda, yani “sonsuz”la ve “aşkın”la aynı anlama gelen “Tanrı” kelimesini içeren formüller olarak kullanıldıklarında, olağan bağlamlarından ödünç alınmış kelimelerin *kullanımını sınırlayan kuralları* ortaya çıkarmak. Şu niteliğin veya bu ilişkinin Tanrı’nın etkinliğinden doğduğunu ileri sürmek için, (dogma, inanç gibi) teolojik söylem dünyasında önceden bir nedenin olması gerekir. Aynı şey orantılılık (proportionnalité) analogisi için de geçerlidir. Şu ileri sürülecektir ki, bir kelime dinle ilgisi olmayan (séculier) bir bağlamdan ödünç alınabilir; bunun şartı da o kelimenin, temel aksiyomları ve teist söylemin bütün sistemini yöneten tündengelemlim kurallar tarafından izin verilmiş bir tarzda Tanrı’ya uygulanabilmesidir.

Şunu anladık: Pragmatik boyutun teoride biçimsel içeriği olmasa bile, fonksiyonel analiz *pragmatik* bir yaklaşımla uyuşur. Fonksiyonel analiz bizi, dilin sosyal topluluktaki ana kalıbının yerini değiştirmemeye davet eder. Bununla birlikte analitik yaklaşımın aynı temel inancı varlığını sürdürür. Analiz ister düzeltici (correctrice) ve normatif olsun, isterse sadece tasvirici ! Dilin, kullanılmadığı müddetçe bazı güçlüklerin kaynağı olduğunu iddia ediyoruz. Eğer dil uygun bir analize tabi tutulursa güçlükler bir ölçüde kaybolur. Fakat bu andan itibaren bir kelimenin, bir ifadenin veya bir önermenin anlamını gösteren etkili kullanımları göstermek gerekir. Bu kullanımları gerçek fonksiyonlarına sahip oldukları bağlamdan ayırırsak sahte sorunlar ve gerçek anlama güçlükleri huzurumuzu kaçıır.

İşte gerçek bağlamına işaret etmek şartıyla, iman diline bir anlam vermek için en iyi durumdayız. İman dilinin birbirine aykırı niteliklere sahip olduğunu göstermemize hiçbir şey engel olmaz. Örneğin din dilinin olaylara ilişkin olmasına, bir yükümlülüğü içermesine, eskatolojik referansın bir kaçış noktası barındırmasına engel olan bir şey yoktur. Din dilinin önermeleri sadece nesnel durumlarının tasviri değildir. Onlar *kendini-açıklayıcı* (auto-implicatif) ve kendine mâl edici bir görünüşü içerirler. Çünkü konuşanın (locuteur) yükümlülüğünün ve tasvip etmesinin tutumlarını işin içine katarlar.¹⁹ Konuşan kendisini içten ilgilendirdiğini düşündüğü bir sözü alıp kabûl eder. Dil oyunları terimleriyle yapılan bir analiz, tutumlar psikolojizmini aşma vasıtası verir. Gerçekte tutumlar, teolojik önermelere özgü edimsözel (illocutoire)* gücü teşkil ederler. “Güç”, anlamın bu kurucu boyutudur²⁰ ve o boyut önermeyi, bazen yardıma çağırma fiiline bazen da bildirme (annonce) sözüne veya dahası bir inayetler vaadine

¹⁹ D. Evans’ın dilbilimsel analizi, vahyin statüsü ve İsa’nın aracılığıyla kurtulma problemini aydınlatır. Kşz. The Logic of Involvement, op. cit., pp.204, 215, 267-268. Ona göre kendini- açıklayıcı dilin, edimsel olduğunu; fakat anlatımsal kullanımın bütünü içinde taşıdığını da belirtelim.

* *Konuşucuyla dinleyici arasındaki ilişkiyi etkileyen bir ölçü niteliğine bürünen sözle ilgili. Emir cümleleri edimsözel önermelerdir (ç.n.).*

²⁰ Bu önemli noktada, Dialogiques, I. Recherches logiques sur le dialogue, P.U.F.1979, Troisième rec., chap. I § 6 ya baş vurulabilir.

ve inayet etmeye kesin olarak dönüştürür. Hatta din dili bir hikâye formunda olduğu zaman, kendini olayları anlatmakla sınırlamaz; onların anlamlarını da aktif olarak açıklar.

IV

Buraya kadar birçok okuyucuya belki göreceli gibi gelebilecek olan yöntemin yeniliği şudur: Teolojik söylem, dışınlı (extrinsèque) ölçütbilimden (critériologie) hareketle değil; fakat anlamın kapalılığının kaybolduğu bir *hayat formunda* — hem de iman hayatında — kendi anlamını keşfedilmiş olarak görür. Bununla bağlantılı olarak ilâhiyatçının, bizzat imandan ve onun söyleminden kalkarak, ikinci derece dilde, rasyonel anlayışa sahip olduğunu hatırlayalım. İman dilinin kendi ölçülerine, bundan sonra sahip olduğunu ileri sürmek mümkün olur. Fakat bunun nedeni, iman dilinde söylenen şeyin, kendinin etkili olmasını sağlayan yükümlülükle ve kabûl etmeyle özdeş olması değildir: Böyle bir söylem, konuşanın söylediği şeye bağlanmasına yarayan tutumları önceden varsaysa bile, iman dilinin gerçekleştiriciliği (performativité) imanın anlamını tüketmez. Kendini-açıklayıcı (auto-implicative) boyutla ilişkisi açısından analiz edilmesi gereken bir referans ilişkisinin zararına, pragmatik yaklaşımı mutlaklaştırmakta haksızlık etmiş olacağız.

Bütüncül Bir Analitik Yaklaşım Doğru

Sistemin ve referansın görünüşlerini bilmeyecek derecede, pragmatik boyut üzerinde ısrar etmek söz konusu değildir. Tersine bazıları kendilerini, başka bir konuyu bilmeyi hiç istemeyecek kadar, anlamlı bir referansın imkânını incelemeye vermişlerdir. Semantik meselelerin ortaya çıkardığı sıkıntı bizi saplântıya götürmemelidir. Bu durum, doğrulayıcı analiz için de geçerlidir. Kısaca pozitivistlerin doğrulama ilkesi, bilgisel dilin referans için elverişli olup olmadığına değer biçmek ve onu denetlemek için (epistemolojik muhtevası da olan) semantik bir kuraldı.

Hiç kimse teolojik dilin davranışını, dilin bütün boyutlarını tam bir analizle göz önüne almakta başarısızlığa uğradığı için mahkûm edemez. Her boyut özel bir dikkat ister. Fakat anlam durumunun bir veya birçok boyutlarını bilmedikçe veya onları eksik inceledikçe, her teolojik söylemin tam bir anlayış meydana getirme iddiasının hiç olmazsa yaşama şansı az demektir.

** Herhangi bir şeyin özünün dışında olan... Özünlülük teriminin karşıtıdır. Skolastik felsefede ilinekselle eş anlamlıdır. Dış terimden farkı herhangi bir şeyin sınırının değil, özünün dışında bulunmasıdır. Örneğin yüz bin liralık bir banknotun değeri birkaç yüz liralık kağıt olmaktan ibarettir. Dışınlı değeriye ona özünün dışında verilmiş olan yüz bin lira değeridir (ç.n.).

*** Biçimsel mantığın doğruluğu yanlıştan ayırmak için önerdiği ölçütleri inceleyen bölümü. Bu deyim ilk önce Yeni mantıkçılık akımında Louvain okulu tarafından kullanılmıştır (ç.n.).

Kuşkusuz, Wittgenstein'in etkisi altında dil oyunları terimleriyle yapılan fonksiyonel analiz ne kesin, ne de yeterlidir. Bu antropolojik çoğulculukla yetinebilmemiz için, dil konusunda teorinin haklarından vazgeçmeyi ve dinî inancın özgünlüğünü kaybetmeyi göze almalıdır. Felsefede analitik yaklaşımın en genel güçlüklerini uygun bir *aşma* yolunu gösterme zamanı geldi. Hem zaten bu güçlükler işin ciddiliğini ölçmek için olduğu kadar, analitik felsefenin getirdiği yenilikleri anlamak için de çok önemlidir. Bu yol şunlardan ibarettir:

1- Sözdizim ve anlambilim plânında analizin önemli kazanımlarına saygı göstermek. Searle ve Hintikka gibi yazarlar, önermelerinin pragmatik boyutunu göz önünde bulundursalar bile, mantık konusunda kaplamsal seçmeyi kurtarmaya dikkat ederler. Searle'in dil aktarı teorisi, Hintikka'nın mümkün dünyalar semantiği bunun kanıtıdır.

2- Tedricî bir gelişme sonucu karşımıza çıkan şey, ilk analiz modelinin karmaşıklığıdır. Bu karmaşıklığın sonuçlarını değerlendirmek istediğimiz zaman cins kanununu asla göz ardı edemeyiz. Felsefede ortak, tutarlı ve bir dereceye kadar birbirine eklenen (cumulatif) bir çalışmanın şüphesiz, ilk defa analitikçilerle ortaya çıktığını görmekteyiz.

3- Analitik felsefe, günlük dile bir statü vermek söz konusu olduğunda yüzyılın başından beri felsefeye karşı belli tavırlar takındı. Bradley'e karşı anti-hegelci, Meinong'a karşı anti-fenomenolojik çözüm yolu, Russel'da son derece derindir. Bu çözüm bu gün reddedilmesi güç mantıkî-epistemolojik kanıtlarla beslenir. Şüphesiz bazen analitik hareket (H. P. Grice, W. Sellars), bazen fenomenoloji adına (P. Ricoeur) hareket eden mukayeseli felsefe, rakip geleneklerdeki bazı ortak tezlerin değerini kısmen artırmış gibi görünmektedir. Söz konusu yazarların güçlüğünü fark ettikleri eklektizm değer artırımının dışındadır.

Bununla birlikte Frege ve Wittgenstein gibi yazarların, sınırlar problematiğiyle yakınlıklarını gösteren, aşkın bir okuması mümkündür. Şüphesiz asıl konu aşkınlığın değeri üzerinde ısrar etmek değildir. Doğrudan doğruya aşkın büyüklük olan şey dildir. Fakat analitik yaklaşımı, ilk ısrardan (instance) başka bir temel üzerine de kurmak mümkündür. Aşkın bir şema, iki tip ilişkiyi açıkça telâffuz etmekle ayakta durur. Bunlar: İnsanın göndergeler olarak nesnelere ilişkisi — mantıkçıların semantiği anlamında — ve bir iletişim ortağı olarak başka insanla ilişkisidir. Klasik nesnelleştirme ilişkisini bir referans ilişkisi olarak yeniden yorumlamak yetmez; üstelik ayrıca bu ilişkiyi ikinci bir ilişkiyle, konuşma ilişkisiyle birlikte kurmak gerekir. Bizzat *Ego*, gelenekçiler kadar yenilikçilerin de bulunduğu bir tarihî toplulukla güç halinde aidiyet ilişkisine girmeden, bir *egonun* bir objeyle ilişkisi, konuşanla konuşulan arasındaki referans ilişkisine dönüşmez. Çünkü dil, karşılıklı konuşma veya bağıntısal ilişki tarafından canlandırıldığı takdirde nesnelere bağlanabilir.

Başka yerde gösterdiğim gibi²¹, *karşılıklı konuşma ilişkisini* anlam etkilerinin kaynağına ve temeline yerleştirmeye izin veren ilk teorilere sahibiz. Bu teorilerin nispî bir dayanıklılığı vardır. Ve gerektiğinde daha sağlam olanlarıyla değiştirilebilirler. Söz konusu teoriler dil aktarı teorisi, yani mümkün dünyalara kadar genişletilmiş semantik ve strateji oyunları teorisi. Bu teoriler birbiriyle konuşan insanların ilişkisiyle ortaya çıkan anlambilimsel uzlaşma (transaction sémantique), karşılıklı iletişim ilişkisi (interaction communicative) ve birbirine bağlılık eylemleri (actions conjoints) gibi dinamik etkileri açıklayabilirler. Fransız sözceleme dilbilimi, aynı amaç için kullanılabilir; ama bunun bir şartı vardır: Onun, konuşanlar arasındaki söyleme konulmuş dilbilim olarak yeniden merkez olması.

Birleşik bir analitik yaklaşımın neye gücünün yetebileceğini burada göstermek için, (muhtemelen dinî) *inanç önermeleri* örneğini alalım. Sözdizimcilerden “...olgusuna inanmak (=croire que)” kuruluşunun, “ bir şeyin ... olduğuna inanmak (= croire à ce que) “ kuruluşuna indirgenemez olduğunu öğrendik. Anlambilimsel plânda, kiplik değeri (valeur de modalité), inanmanın kavramsal özgünlüğünü gösterir. Mantıkçılar kipsel mantığı (logique modale)* olduğu kadar, bilgisel mantığı da (logique épistémique) aynı ilkeye dayanarak geliştirdiler. Şu fikir dikkate değer: İnanç işlemcisi (opérateur de croyance), (“mümkündür ki...”, “gerçektir ki...” gibi kipsel işlemcilerin tersine) açıklamayı birçok mümkün dünyadan çıkarır: Bu şekilde inanç fonksiyonu, gerçeklik fonksiyonuna yaklaştırılmıştır ve genişletilen bir göndergesel (référentiel) yardımıyla, kaplamsal bir tarzda ele alınmıştır. O zaman “p olgusuna inanıyorum” demek, “p olgusu, mümkün dünyaların tümünde, inandığım şeyle bağdaşabilir” demektir. Ferdî objeler, “X, P olgusuna inanıyor” hükmüyle özelleştirilmiş bütün mümkün dünyaların üyesi olarak göründüklerinde, inanç objeleridir.²² Mantıkçının, “inandığını biliyorum” gibi yinelenmiş gerçekleştiricileri formüle etmeye ve onların bağlamında çıkarımların hesabını vermeye gücü yeter. Okuyucu, inancın ontoloji karşısında tarafsızlığına olduğu gibi, psikolojizmle ilişkisi olmadığına dikkat edecektir. “İnanıyorum ki...” kuruluşu, gerçeklikle ve bir göndergeselle ilişkisi bakımından *anlambilimsel* olarak tanımlanmıştır.

Şüphesiz önermelerle ilgili tutumların (attitudes propositionnelles) anlambilimi, “inanmak” fiilinin sözlük anlamını, çok daha geniş bir anlambilim alanının içindeki “inanmak” fiilinden ayırır. Çünkü “inanmak”

²¹ Espace logique de l'interlocution, P.U.F., Paris, 1985.

* Önermeler arasında kipliklerinin sonucu olan çıkarımsal ilişkileri konu alan mantık dalına verilen ad. Konusu mantıksal kipler olmakla birlikte, her zaman mantıksal kiplerle sınırlanmayan, öncüllerinden en az biri kipsel bir önerme olan çıkarımları konu alan mantık dalı. Zorunluluk ve imkân türünden kavramları konu alan, bir şeyin zorunlu mutlak, yoksa mümkün mümkün olduğunu dile getiren kipsel önermelerarasındaki ilişkileri araştıran mantık türü (ç.n.).

²² J. Hintikka, “Individuals, Possible World and Epistemic Logic” in “Nous”, 1957, pp.33-62.

fiili, tahmin ve hipotezi; zihni bir tasvibi olduğu gibi bir fikrin basit görünüşünü; makûlü ve doğruya benzeyeni; verilmiş bir güveni olduğu gibi şüpheyi, aynı anda ifade eder. Üstelik “ki...” şeklindeki bir kuruluşa verilen üstünlük anlambilimciler tarafından kabul edilmez. Bununla birlikte bilgisel mantığın bazı ilginç kaplamaların hesabını vermekten yoksun bırakılmadığına dikkat etmek gerekir. Önce bu mantık, diyalog bağlamında inanç durumlarının karşılaştırılmasını izlemeye izin verir.²³ İlk defa teori, mümkün dünyaların seçiminde işaret noktası olan açıklayıcıyı (énonciateur); — inanan — ve hatta diskürsif* karşılaştırmaları teoride tasvir edebildiği için, konuşanlar arasında var olan ilişkiyi dile getirir. Mümkün dünyaların göz önüne getirilen tasnifi, konuşan ve dinleyen “p olgusuna inanıyoruz” şeklinin protokolu üzerinde anlaşılacağı kadar azar azar sınırlandırılır. Analiz bu sınırlamayı sağlayan biçimi izleyebilir. İnanç sözcelemleri değerlerini her an, mümkün dünyaların bir göndergeselinde kazanırlar. Mümkün dünyalar ise, karşılıklı konuşanların, görüşmelerinin belli bir anında, inançları olduğunu varsaydıkları açıkladıkları şeyle uyuşur. Bir inanç bir *credoda** ortak olmadan önce açığa vurulmuştur.(communiquée).²⁴

Şüphesiz “İnanıyorum ki..” formu ne basittir ne de zihne kendiliğinden gelmiştir. Bu form bizim için *diğeri* meselesini ortaya çıkarır. Çünkü en küçük inanç önermesi ortak faraziyeler zemininde dile getirilir. Ayrıca inanmak *zaman* meselesini işin içine katar. Çünkü bir inanç önermesi, bir sözceleme dizisinin içinde potansiyel olarak ortaya çıkar. Analitik yaklaşım etkisini iki konuşan arasındaki inanç karşılaşmasına kadar genişletilen önermelerle ilgili tutumların genişletilmiş semantiği tarafından üstlenilen şeyin ötesine kadar sürdürür. Gerçekte soru sormak, cevap vermek, itiraz etmek gibi ortak dil aktarımı stratejik kurallara göre yöneten şey *pragmatik* kurallardır. Stratejik kurallar da, nicelikselleştirilmiş kipsel formun bizdeki nihaî protokolunun hazırlanmasını yönetir. Konuşanlar ise nicelikselleştirilmiş kipsel form üzerinde uyuşabilir. Öyle görünüyor ki dini önermelere en iyi yaklaşma biçimi, genel olarak analitik tarzda yaklaşmaktır. Çünkü ancak analitik yaklaşım indirgenemeyen nerede olduğunu bulup ortaya çıkarabilir veya analizin yakın amaçlarını gösterebilir. Şu anlaşılmalıdır ki, dogmatik olarak sözcelenenler (énonciables), onları “biz”de anlaşma protokolleri çerçevesinde, dogmatik form olarak hazırlayan yetkili din topluluğuna mantıken bağlı olabilirler. Kendi hesabıma sözcelenenlerini yeniden söylediğim zaman *credoyu* söylerim.

23 Bizzat kendim bilgi modelini bu yöne, meselelerin mantığıyla uyuşmuş olarak genişlettim. Dialogiques, op. cit., Quatrième recherche.

* *Sezgisel olana karşı olarak, bir önermeyi art arda yapılan akıl yürütmeler serisiyle başka bir önermeden çıkarılan (ç.n.).*

* *İmanın üzerine dayandığı temel ilkeler: âmentü (ç.n.).*

24 Kşz. “Ortak inanç ve Açığa Vurulmuş İnanç” (3) adlı makalemiz, in *Dialectica*, vol. 33, no.3-4, 1979, pp. 263-280.

Fakat, dinî inancın *indirgenemezi*, "...in ...olduğuna inanmak" şeklindeki ikinci kuruluşa ya da türemiş olarak "... e inanmak" formuna iyice yerleşmişse, o takdirde sözcülenebilen var mıdır? "...e inanmak" formunun, inananın söz vermesini; fonksiyonel analizin hipostazılaştırma^{**} yetindiği ve dil oyunu olarak tasvir ettiği bu kendini-açıklayıcı (auto-implicatif) elemanı, ayrıca belirttiğini gördük. Belli bir noktaya kadar birleşik olan analitik yaklaşım, "x, y'ye inanıyor"u, "x, y olgusuna inanıyor"a indirgemeye izin verir. Bu konuda ihtiyatı elden bırakmayalım. Bu sonuncu form bir noktaya kadar, önce x'in y'yi ilgilendiren şeye inanmaya başladığını gösteren çeşitli nedenlerin kısaltılması olarak görünür. Böylece *credoda* Tanrı'nın biricik olduğuna, yaratıcı olduğuna, teslis ilişkileri içinde yaşadığına vs. inanıyorum. Sonra böyle bir kısaltma, aştığı anda özetlediği bir "...olgusuna inanmak" şeklindeki önermeler listesinin başlangıcında olmaktan çok sonunda bulunur. Çünkü liste sınırlayıcı değildir. Nihayet "x, y'ye inanıyor" önermesi konuşan topluluğun diğer üyelerinin tanıklığıyla doğruluk kazanmaktadır ve mümin inanç topluluğunun diğer bir üyesinin tanıklığına inandığı zaman, "x, z' ye inanıyor" ifadesi yeniden *üst-dilbilimsel* (méta-linguistique) bir statü kazanır. Diskürsif bir diziliş yeniden, bildirimsel görüş açısından nitelendirilmiştir. X'in z ile birlikte tümüyle aynı faraziyelerden hareket ettiğini, o nedenle bu şekilde belirlenen anlambilimsel çerçevede z'nin inanmaya değer olduğunu söylediği şeye bağlı kaldığını belirttik.

Oysa her iki durumda bir anlam sınırı aşılmış olur. Formüllerin özetleyici ve meta-diskürsif karakteri bizi bu sınırı aşmaya doğru, bir *indirgenemeze* yöneltir gibi yöneltir. A. Flew şunu derken haklıydı: Dinî inanç önermeleri, dinî inanç önermeleri olarak doğrulanabilen veya hatta yanlışlanabilen ne iddialar, ne tahminler, ne de faraziyelerdir. Fakat onların, korku veya kurtulmuş olma isteği ifade eden, bilgi içeriğinden yoksun, heyecan uyandıran formüller olmadıklarına da dikkat etmek gerekir. Dinî inanç önermelerinin onama kipi *onlara özgü* bir şeydir. Hiçbir şey, gelenekle birlikte bu onama kipinin korelatına, inananın inancını telâffuz etmesi (articula fidei) demeye engel olmaz. Saint Thomas'ın *De Veritate*'da dediği gibi, iman fiilinin korelatı, sözcülenebilirlerin dogmatik serisi değil; Varlığın vahyedilmiş misteridir.

Teolojinin geleneksel bir sonucunu analiz yardımıyla yeniden bulmak oldukça önemlidir. *Credoda* dogmatik olarak dile getirilmiş inançlar ağı doğrudan doğruya iman konusu değildir. O bir taraftan, uzlaşma protokolü olarak, genellikle bir kriz döneminden sonra, inançları hazırlayan kilise topluluğuna (inanıyoruz ki...); öbür taraftan da vahyedilmiş mistere bağlıdır (O'na inanıyoruz). Müminin inandığı Varlık, aşkın ve şahıs olarak ortaya

** Gramatikal bir kategorinin yerine başka bir kategoriye (örneğin, ismin fonksiyonunu yerine getiren fiili) koyma işi (ç.n.).

çıkar. Fakat bu aşkınlığı doğrulama analize karşıt değildir. Şimdi bunun nedenini görelim.

Teolojide Gönderme (réf rence)  zerine

Kutsal Metinler'in göndergesi* şahıs ve aşkın bir Varlık' tır. O halde analiz kendi ilk, basit söylemi düzeyinde, O'nu akledilir yapmaya girişen spekulatif tipte teolojik önermelere bakarak bu göndergeye ulaşmak isterse, hikâyeler, kehanetler, il hiler, mezmurlar, yasamalar, Hikmetli Metinler, ayin formülleri ve dualardan ibaret olan imanın, bu aslı ifadelerine dayanmak zorunda kalacaktır. Açıķçası bu aslı ifadelere, Musa'nın karşısında *adlandırılmaz* (innomable) olarak görünen Tanrı diyemeyiz. Tersine onlar Tanrı'ya gönderme yaparlar ve bu gönderme kipi değişkendir,  ktur; ama bununla birlikte açıkça telâffuz edilmiştir.

Bana gelince, P. Ricoeur' n sözünü ettiği Kutsal Kitap'taki çok sesliliği işte böyle yeniden yorumluyorum.²⁵ Tanrı'ya gönderme kipini,   bakış açısından sun'iliğe düşmeksizin inceleyebileceğimizi ihtiyatla ileri sürüyorum.  nce, inananın mümin olarak yer aldığı kurtuluş hik yelerinde, Tanrı'nın aktör olarak bulunduğu Metinler vardır: Bunlar hik yelerdir. Sonra Tanrı'ya başvurulan veya Tanrı'nın  v ld ğu Metinler vardır: Bunlar Mezmurlar ve il hilerdir.   nc  olarak, Tanrı'nın sözcülüğünü yapan peygamberin kendi ağzıyla konuştuğu Metinler vardır. Oysa bütün bu Metinlerin hepsi, Tanrı'ya farklı; ama her biri önemli tarzda başvurur. G ndermenin   şeekli vardır: Tanrı kurucu olayların dinsel anlatımında üstün-eyleyendir (hyper-actant). Fakat Tanrı için söylenen "Yüce O", yakarma ya da övgünün *Seni* ile dengelenmiştir. Fakat O, peygamber söyleminde konuşan, yasa ve kural koyandır; insana *Ben* olarak cevap veren varlıktır.

Oysa esasen bu  cl  gönderme kipi bir dereceye kadar birleştirilmesi şartıyla *her hangi bir kişiye* tipik bir gönderme yapar. Bu durumun nedenini açıklamadan önce, önemli bir noktayı hatırlatalım: Dinin (Loi) resmen il nının kurtuluş hik yesine organik biçimde bağlandığına ve bunların her ikisinin peygamber söyleminden ayrılmadığına dikkat etmek gerekir. Aynı şekilde Tanrı'ya gönderme bir şahısa göndermedir ve bu göndermede biz, analiz yoluyla   gönderme kipini tespit edebildiğimiz gibi, onlarda bir bildirişim fiilinin   pozisyonunu veya   fonksiyonunu yeniden  le geçirebiliriz. Bir şahıs, kendini *o* olarak ilgilendiren ve başkalarına konuşmak için *ben* diyerek söz aldığında *sen* diyenin sorgulamasını kabul

* Bir göstergenin belirttiği gerçek ya da düşsel nesne ya da varlık; göndermede bulunduğu bağlam ya da durum. Gönderge, göstergenin (işaret) içerdiği gösterilen ve gösteren ikilisinin birinci teriminden t tizlikle ayrılmalıdır. Örneğin sabah yıldıztı ve akşam yıldıztı deyimleri ayrı gösterilenler, anlamlar içermekle birlikte aynı göndergeyi yani *Venus* gezegenini belirtirler (G. Frege) ( .n.).

25 "Nommer Dieu". Etudes th ologiques et religieuses, 1979.

etmeye kabiliyetli bir obje olarak, bilinmeye kabiliyetli — veya bilinebilen bir varlık değilse nedir?

O zaman imanın aslî ifadelerine geri dönelim. Gönderge sıfatıyla Tanrı'nın, ilk önce, üç gönderge kipinin ayrı ayrı her biriyle anlaşılmadığını; ikinci olarak O'nun aslî ifadelerin ortak göndergesi olduğunu; üçüncü olarak gene bu ifadelerin gönderme kiplerini ortaya çıkarması şartıyla, Tanrı'nın herhangi biri olarak özdeşleştirilebilir olduğunu belirtelim. Spekülâtif teoloji bütünüyle dile getirilemeyen (délocutif) bir söylemde Tanrı'ya göndermeyi değiştirmek tehlikesi taşıdığı halde, burada yorum, kişisel kimlik mantığının garantilerine sahiptir.²⁶ Bu, şahsî bir *ben* (ego) konusundaki bir bilgiyi basit tasavvura dönüştürmeyi kesin olarak düşünür düşünmez, karşı karşıya kaldığımız bir tehlikedir. Şahıs olarak Tanrı, kendine inananlar topluluğuyla ittifakı çerçevesinde, kendi hakkında herhangi bir şeyi bildiren ve bu kendini bildirimini ötesinde, kendisi olarak kalan Tanrı'dır. Kanımca Tanrı'nın bu iletişim kurulamaz (transinstanciel) özelliği geri plânda kaldığı ölçüde ve bu özellik belirli bir Metinde ortaya çıkmadığı için, O'nunla iletişim kurmanın bu üç yolu insan için açıktır. Gönderen Tanrı'nın sonsuzluğu bu ölçüde kaçıp kovalayıp kaybolur.

V

Fakat Tanrı'da, bütünüyle özgün bir söylemin en yüce göndergesini (archiréferent) görmeye izin veren başka bir neden vardır.

Kutsal Metinler'de örneğin *Tevrat'ın İlk Beş Kitabında* (pentateuque), anlatımcı söylemle kuralcı söylem arasında bir bağlantı kurma hipotezine teşebbüs edelim: İhtiyaçların ve buyrukların muhtevası "Kurtuluş"un (Délivrance)" hikâyesinden gelir. Bu öğütlerde, kurtuluş için emredildiklerinden, zorlayıcı hiçbir şey yoktur. Eğer onlar, sadece kural olarak kalırsa, o zaman muhtevaları ne olur? O takdirde bu muhteva kesinlikle, Tanrı'yla O'na inanan topluluk arasındaki ittifak ilişkilerini düzenleyen şartlardan ibaret olur. Bir kurtuluş mesajının, yani Tanrı karşısında özgürlük mesajının hangi şekli alabildiğini anlamak için, sadece somut varoluşumuzun antropolojik şartlarını göz önüne getirmemiz gerekir. Böyle bir mesajın şu üç tarzda ortaya çıkması gerektiğini düşünmekteyiz:

1- Bütün iman ikrarını gerekli kılan bir iletişim-ötesi formda. İşte bu Tanrı ve insan arasında kurulacak bu sağlam ittifakın şartıdır. Öğütlerin genel statüsü dil-ötesidir (méta-linguistique).

2- Dinî yasalara uygun ilişkinin tamamen başka bir biçimini ilgilendiren tarihî bir vahiy olarak. Bunu zorlama ve kurnazlıktan tamamen farklı anlayınız. Kurucu olaylara oldukça zorunsuz bir tarzda bağlanan vahyin anlatım tarzında konuşması gerekir.

²⁶ Kşz. Différence et subjectivité adlı eserimizin op. cit. ch. I.

3- Böyle bir mesaj Dinin (Loi) kuralcı kipinde ortaya çıkmak zorundadır. Din, insan Tanrı karşısında serbestçe davranmaya cesaret edemediği müddetçe vardır. Herhangi bir buyruk insana, Tanrı'yla ilişkisinde ortaya çıkan *eksiklik görünüşü* (modus deficiens) yüzünden, Tanrı'da özgürlüğü nasıl keşfedeceğini hatırlatmak zorundadır. Daha açık olarak, bir Hıristiyan için *Tesniye*'den* alınmış yeni bir emir Kurtarıcı olan Oğul'un İncil'deki hikâyesiyle iç içedir.

Bu analizin sonunda, dinî inanç önermelerimiz olarak Kutsal Metinler'in hangi ölçüde Tanrı'yı son gönderge kabul ettiğini anladık. Tanrı, peygamberliğin en yüce konuşan (archi-locuteur), Mezmurların veya İlahilerin en yüce dua gönderileni (archi-destinaire), Kurtuluş Hikâyelerinin en yüce eyleyeni (archi-actant) arasında bulunan varlıkla özdeşleştirilmiş şahıs statüsünde bir gönderendir. Ayrıca o, çok özel bir söylem tarafından içerilmiş olarak da şahıs statüsüne sahiptir. Dil düzeyleri (niveaux de langage)** açıısından insanî ilişkileri dinî yasa (canonique) üzerine dayatan önceden duyulmamış bir Söz vardır. Bu Söz, şahıslar arası bir ilişki örneğinin ne olduğunu, kendisinin Aşk ya da Söz olarak gerçekleştirildiğini bildirir. Sonuçta bu söylem, iletişim-üstü (méta-communicationnel) statüye sahiptir ve onun Tanrı demek olan son göndermesi dogmalar teolojisinde, teslis hayatında görülmüş olan üçe bölünmüş (trin) Tanrı gibi anlaşılmıştır. Fakat Yüce Gönderen önce, kurtuluş tarihi boyunca, insanî şahısları Tanrısal şahsa, yani her ihtidanın yaratıcı ve buyurucu İlkesi ve Amacına bağlayan temel ilişkilerde verilmiştir.

Şüphesiz üçlü şahıs yapısı içinde bildirişim, insan için o kadar önemlidir ki, başlangıçta, onun varlığıyla iletişimi kabul edebiliriz; teslis dogması bu iletişimin, yaratma ilkesinden önce, Tanrı'nın bizzat kendisinde gerçekleştiğini öğretir.

Analitik yaklaşıma arka plânlık yapabilecek din felsefesi böylece taslak halinde ortaya çıkar. Bu taslağın dışında kalan şeyler için onun sonuçlarına uygun olduğu takdirde, sadece ima ile yetinelim.

Kanımcıca her birimiz için aşkla, yeterli sözle birbirine bağlı şahıslar arasına yerleşen şahsî özdeşlik, teslisin en güzel aynasıdır. Şunu düşünelim: İnsanî şahıs kendine doğru döndüğü zaman onda birbiriyle samimî üç şahıs vardır.

* *Tevrat*'ın beşinci kitabı. *Musa*'nın daha önceki kitaplarda bildirdiği kuralları içerir. Bu bölümde, *Çıkış*, *Sina* ve *Fetih* başlangıçlarını andıran parçalar da yer alır. Kitabın temeli olan yasalarla ilgili bölüm, *Levillerin* 721'den sonra *Kudüs*'e getirdikleri *Kuzey krallığı* geleneklerinden meydana gelir. Bunlar 621 yılına doğru kral *Yeşua* çağında birleştirilmiş olmalıdır (ç.n.).

** *Toplumsal kriterler* arasında, dilsel gelişmelerin, çeşitli kullanımların bağlandıkları düzlemlerden her biri. *Bireyler* içinde buldukları toplumsal ayrışmanın sonucu olarak ortaya çıkan değişik dil düzeylerinde yer alan kullanımlara baş vururlar. Bu kullanımlar kimi durumlarda istençli, kimi durumlarda istençsiz bir nitelik taşır. Dil düzeyleri en az üç kullanım düzeyine bağlıdır. *Özenli dil*, *gündelik dil* ve *yerel ağız* (ç.n.).

Ben kendine “ben” veya “sen” veya “o” der. Bende üç şahıs; bana “sen” diyen, beni “o” olarak gören şahıs yani teslis vardır. (P. Valéry)

Bizatihî Varlık olan Tanrı, Baba Oğul ve Kutsal Ruh'un her birinin diğerlerine göre bağımsız ve onlara eşit olması olgusuyla kendini gösterir. Üç şahıslı insanlığın teolojik dilde ilk örneği olan teslis dogması, insanî şahsın temelinin ilişkide bulunmak demek olduğu hipotezini, varlığın mutlaklığına yerleştirir.

Hem zaten *yaratma* dogması *teslis* dogmasından ayrılmaz; fakat onunla muhteşem bir bütün teşkil eder. Tanrı her şeyi, birbiriyle ilişki içinde olmak için yarattı. Gerçek anlamda insanî şahıs, sadece Tanrı onu somut varoluşa koyduğu ölçüde vardır ve bu, lütufkâr ve çıkar gözetmeyen bir sevgi ve teşvik fiiliyle olur. Kendi sırasında, insanî şahıs, başkalarıyla ilişki kurduğu sürece ortaya çıkmaya ve önce üçe bölünmüş bir Tanrı'nın vahyini almaya yeteneklidir. Böyle bir şahsı yaratmak, yaratmanın en mükemmelidir. Varlık ve insanın varlıkla ilişkisinden ibaret iki problem dogmatik düzlemde sunulmuş ve birlikte çözülmüştür.

Böylece olağanüstü, olaylarımızın ve göndergelerimizin en olağan dünyasından başlayarak ortaya çıkar. Kutsal Kitap dünyamızı ilgilendirir. Fakat Metinler'in göndergesel boyutu, İlke'nin esasen tamamlanmamış ve tamamlanamaz özdeşleştirilmesine çerçevesel yapmak için, kendine özgü tarzda teşkil edilir.