WILLIAM JAMES

Pragmatizm

ÇEVİREN
TAHİR KARAKAŞ



İletişim

WILLIAM JAMES • **Pragmatizm**

WILLIAM JAMES Amerikan felsefesinin klasik döneminin en önemli figürlerinden olan William James, 1842 yılında New York City'de doğdu. Resim, biyoloji, kimya, tıp ve psikoloji gibi farklı alanlarda eğitim gördü. Harvard Üniversitesi'nde yaptığı tıp doktorasından sonra, aynı üniversitede, fizyoloji, anatomi, psikoloji ve felsefe alanlarında dersler verdi. *Psikolojinin İlkeleri* (1890), *İnanma İstenci* (1897), *Dinsel Deneyimin Çeşitli Biçimleri* (1902), *Pragmatizm* (1907), *Radikal Ampirizm Denemeleri* (1912) gibi önemli eserlerin yazarıdır. C. S. Peirce ile birlikte ortaya çıkışına büyük katkı sunduğu ve ilk özgün Amerikan felsefesi diye bilinen pragmatizmin önde gelen temsilcilerinden biridir. 1910 yılında New Hampshire'da öldü.

Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking

İletişim Yayınları 2156 • Politika Dizisi 131
ISBN-13: 978-975-05-1762-4
© 2015 İletişim Yayıncılık A. Ş.
1. BASKI 2015, İstanbul

EDİTÖR Kıvanç Koçak
DİZİ KAPAK TASARIMI Utku Lomlu
KAPAK Suat Aysu
UYGULAMA Hüsnü Abbas
DÜZELTİ Emre Bayın
BASKI ve CİLT Sena Ofset · SERTİFİKA NO. 12064
Litros Yolu 2. Matbaacılar Sitesi B Blok 6. Kat No. 4NB 7-9-11
Topkapı 34010 İstanbul Tel: 212.613 38 46

İletişim Yayınları · SERTİFİKA NO. 10721
Binbirdirek Meydanı Sokak, İletişim Han 3, Fatih 34122 İstanbul
Tel: 212.516 22 60-61-62 • Faks: 212.516 12 58
e-mail: iletisim@iletisim.com.tr • web: www.iletisim.com.tr

WILLIAM JAMES

Pragmatizm

Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim

Pragmatism
A New Name for Some Old Ways of Thinking

ÇEVİREN *Tahir Karakaş*

iletişim

Pragmatik açık fikirliliği ilk kendisinden öğrendiğim,
bugün hayatta olsaydı
liderimiz olacağını düşünmekten keyif aldığım
John Stuart Mill'in hatırasına

İÇİNDEKİLER

Çevirmenin Önsözü · TAHİR KARAKAŞ 9

Önsöz 33

BİRİNCİ DERS

Çağdaş Felsefenin İkilemi 35

Chesterton'dan alıntı. Herkesin bir felsefesi vardır. Kişilik yapısı felsefe yaparken belirleyici olan bir faktördür. Rasyonalistler ve ampiristler. Yumuşak zihinliler ve katı zihinliler. İnsanların çoğu hem olguları hem de dini ister. Ampirizm dini görmezden gelerek olguları sunar. Rasyonalizm olguları görmezden gelerek dini sunar. Felsefeye uzak kişilerin açmazı. Rasyonalist sistemlerdeki gerçek dışılık. Örnek: Leibniz'in lanetlilere dair söyledikleri. M.I. Swift'in idealistlerin iyimserliğine dair görüşü. Arabulucu bir sistem olarak pragmatizm. Bir itiraz. Cevap: İnsanlar gibi felsefelerin de kişilikleri vardır ve benzer özet yargılara tâbidirler. Bir örnek olarak Spencer.

İKİNCİ DERS

Pragmatizmin Anlamı 59

Sincap. Bir yöntem olarak pragmatizm. Yöntemin tarihi. Yapısı ve akrabalıkları. Rasyonalizm ve entelektüalizme olan karşıtlığı. Bir "koridor teorisi". "Hümanizm" ile eşdeğer bir doğruluk teorisi olarak pragmatizm. Matematiksel, man-

tıksal ve doğal doğruluğa ilişkin eski görüşler. Daha yeni görüşler. Schiller ve Dewey'in "araçsal" görüşü. Yeni inançların oluşumu. Eski doğrular daima hesaba katılmalıdır. Eski doğrular aynı şekilde ortaya çıkarlar. "Hümanist" kuram. Hümanist kuramın rasyonalist eleştirisi. Ampirizm ve din arasında arabulucu olarak pragmatizm. Aşkınsal idealizmin kısırlığı. Mutlak kavramı hangi noktaya kadar doğru olarak adlandırılmalıdır. Doğru, inanç yolunda iyi olandır. Doğruların çatışması. Pragmatizm tartışmayı yumuşatır.

ÜÇÜNCÜ DERS

Kimi Metafizik Sorunların Pragmatik Açıdan Değerlendirilmesi 83

Töz problemi. Efkaristiya. Berkeley'in maddi tözü pragmatik şekilde ele alışı. Locke'un kişisel kimlik görüşü. Materyalizm problemi. Problemin rasyonalist bir bakışla ele alınışı. Pragmatik bir gözle değerlendirilmesi. Daha fazlasını vaat etmiyorsa bir ilke olarak "Tanrı", "Madde"den daha üstün değildir. İki ilkenin pragmatik bir anlayışla karşılaştırılması. Tasarım problemi. "Tasarım" *kendi başına* kısırdır. *Nasıl* bir tasarım, önemli olan soru budur. "Özgür irade" problemi. "Hesap verme mesuliyeti"yle olan ilişkisi. Özgür irade: Kozmolojik bir kuram. Pragmatik bir gözle bakıldığında bütün bu problemlerdeki mesele farklı alternatiflerin ne *vaat ettiğidir.*

DÖRDÜNCÜ DERS

Bir ve Çok 107

Toplam iç yansıma. Felsefe yalnızca birliği değil, bütünlüğü de arar. Rasyonalistlerin birliğe dair hissi. Pragmatik açıdan düşünüldüğünde dünya birçok farklı biçimde birdir. Bir zaman ve bir mekân. Dünyanın parçaları etkileşim hâlindedir. Dünyanın tekliği ve çokluğu eşgüdüm içindedir. Köken sorusu. Türsel teklik. Bir amaç. Bir hikâye. Tek bilen özne. Pragmatik yöntemin değeri. Mutlak bircilik. Vivekananda. Farklı birlik çeşitleri üzerine tartışma. Sonuç: Birci dogmatizme karşı çıkmalı ve ampirik bulguların peşinden gitmeliyiz.

BEŞİNCİ DERS

Pragmatizm ve Sağduyu 129

Noetik çokçuluk. Bilgimiz nasıl büyür? Eski düşünme biçimleri kalır. Tarihöncesi atalarımız sağduyu kavramlarını *keşfetmiştir.* Sağduyu kavramlarının listesi. Bu kavramlar adım adım kullanıma girmişlerdir. Mekân ve zaman. "Şeyler". Çeşitler. "Neden" ve "yasa". Dâhilere borçlu olduğumuz, zihinsel evrimde bir aşama olarak sağduyu. "Eleştirel" aşamalar: 1) Bilimsel ve 2) Felsefi

olanın sağduyuyla karşılaştırılması. Hangisinin daha "doğru" olduğunu söylemek mümkün değildir.

ALTINCI DERS

Pragmatizmin Doğruluk Anlayışı 149

Tartışmalı durum. Gerçeklik ile uyuşma ne demektir? Doğrulanabilirlik demektir. Doğrulanabilirlik, deneyimler içinde bize başarılı bir şekilde yol gösterme kabiliyeti anlamına gelir. Tamamına erdirilmiş doğrulamalar nadiren gereklidir. "Ebedi" doğrular. Dil ve önceki doğrularla tutarlılığı. Rasyonalistlerin itirazları. Doğru, sağlık ve zenginlik vs. gibi bir iyidir. Doğru, faydalı düşüncedir. Geçmiş. Doğru, büyür. Rasyonalist itirazlar. Onlara cevap.

YEDİNCİ DERS

Pragmatizm ve Hümanizm 175

Doğruluk nosyonu. Schiller'in "Hümanizm" üzerine düşünceleri. Her yeni doğruluk yaklaşımının dikkate alması gereken üç gerçeklik türü. Mutlak bağımsız gerçekliği bulmak güçtür. İnsanın katkısı her zaman her yerdedir ve verili olanı biçimlendirir. Pragmatizmin özü rasyonalizmle çelişir. Rasyonalizm ampirik çerçeveyi aşan bir dünyanın varlığını savunur. Bunun gerekçeleri. Katı zihinliler bunları reddeder. Gerçek bir alternatif. Pragmatizm arabuluculuk eder.

SEKİZİNCİ DERS

Pragmatizm ve Din 197

Mutlak'ın işe yararlığı. Whitman'ın şiiri: "To You". Şiiri yorumlanın iki yolu. Arkadaşımın mektubu. Zorunluluklar olasılıklara karşı. "Olasılık" kavramının tanımı. Dünyanın kurtuluşuna dair üç görüş. Pragmatizm dahaiyicildir. Gerçekliği yaratmamız mümkündür. Neden yokluktan ziyade varlık *var*? Yaradılıştan önce farz edilen seçenek. Sağlıklı cevap ve hastalıklı cevap. "Yumuşak" ve "katı" din çeşitleri. Pragmatizm arabuluculuk eder.

Çevirmenin Önsözü

TAHİR KARAKAŞ

I

1842 yılının Ocak ayında, varlıklı bir ailenin ilk çocuğu olarak New York'ta doğan William James, ileride büyük bir romancı olacak kendisinden bir yaş küçük kardeşi Henry James ile birlikte nispeten rahat bir hayat sürer. Ailesinin sahip olduğu maddi olanaklar sayesinde İngiltere, Fransa, Almanya, İtalya gibi Avrupa'nın belli başlı ülkelerinde seyahat etme, dil öğrenme ve eğitim görme imkânı bulur. Çocukluk yıllarından itibaren belirginleşmeye başlayan çok yönlülüğü onu resim, kimya, karşılaştırmalı anatomi, fizyoloji, tıp ve psikoloji gibi birbirinden farklı alanlarda eğitim almaya götürür. 1865'te dönemin önde gelen biyolog ve jeologlarından Louis Agassiz tarafından Amazon bölgesine düzenlenen bir bilimsel keşif gezisine gönüllü olarak katılır. 1867 yılından itibaren çeşitli mecmualara isimsiz kitap eleştirileri göndererek yazım faaliyetine girişen James, doktorasını 1869 yılında Harvard Üniversitesi'nden tıp alanında alır. 1873'te aynı üniversitede fizyoloji ve anatomi, 1875'ten sonraysa psikoloji dersleri vermeye başlar.

William James'in ilk kitabı, alanındaki önemini günümüzde de koruyan 1890 çıkışlı *Psikolojinin İlkeleri* (*The Principles of Psychology*) başlıklı eserdir. 1878 yılından 1890 yılına kadar olan 12 yıllık dönem boyunca, Johns Hopkins ve Harvard üniversiteleriyle Lowell Enstitüsü'nde vermiş olduğu psikoloji dersleri ve seminerleriyle yayımlamış olduğu makaleler, iki ciltten oluşan *Psikolojinin İlkeleri*'nin içeriğinin büyük kısmını teşkil eder. Dünyanın ilk deneysel psikoloji laboratuvarlarmdan birinin kurucusu olan James, bu eserde kendi bilimsel çalışmalarının da desteğiyle psikolojik olgularla fizyolojik olgular arasında sıkı bir bağ olduğunu savunur. Buna paralel olarak da zihnin teleolojik bir tabiatı bulunduğunu, bütün mental operasyonların bireyin kendisini korumasına hizmet eden somut eylemlere yönelik olduğu savını ileri sürer. İnsanın bilişsel yetileri bu pratik maksada hizmet ettikleri oranda kendilerini geliştirme olanağı bulurlar. Darwinizmin açık etkilerini taşıyan bu fonksiyonalist/işlevselci psikoloji, James'in ileride en önde gelen savunucularından biri olacağı pragmatizmin ön habercisidir. Düşünceler veya daha genel anlamda zihinsel fenomenler anlamlarını, James'in *Pragmatizm*'de "ter ve kirin reel dünyası" olarak adlandıracağı gerçeklik sahasındaki verimlerine borçludurlar. *Psikolojinin İlkeleri*'nin polemiklerden, metafizik tartışmalardan, kurgusal kısımlardan ve alıntıların pek çoğundan arındırılmış haldeki kısaltılmış bir baskısı *Psikoloji* (*Psychology*) başlığıyla 1892'de yayımlanır.

James'in psikoloji ve felsefe arasında paylaşılmış olan ilgisi sonraki süreçte gittikçe felsefeye doğru bir kayış gösterir. Zaten 1879'den beri psikoloji derslerine ilaveten, Harvard Üniversitesi'nde aralıklarla da olsa felsefe dersleri vermeye başlamıştır. Bu derslerini 1910'daki ölümünden üç yıl öncesine, yani 1907'ye kadar sürdürecektir. James'in felsefeye olan ilgisinin keskinleşmesinin somut ifadesi olan *İnanma*

İstenci (*Will to Belive*) 1897 yılında yayımlanır. *Psikolojinin İlkeleri* gibi bu çalışma da daha önce basılmış makaleler ve sunulmuş bildirilerden oluşur. James'in, yakın dostu Charles Sanders Peirce'e ithaf ettiği *İnanma İstenci*, 19. yüzyıldaki büyük bilimsel ve teknolojik atılımlar üzerinden otoritesini gün geçtikçe pekiştiren ve artık hakikate varmanın yegâne yöntemi olarak görülmeye başlanan bilimsel akla karşı bir eleştiri girişimi, gittikçe kısırlaşan tartışmalara yeniden zenginlik getirme denemesidir. Bir bilim insanı olarak James, bilimsel aklın yetkinliğinin ve sunduğu avantajların elbette farkındaydı. Hal böyleyken, tenkitlerinin yöneldiği nokta bilimin doğru düşünmenin biricik kıstası durumuna gelmesi, bilimsel düşünüşün bir çeşit hegemonya kurup alternatif düşünme biçimlerini susturan mutlakçı bir nitelik kazanmasıdır: "Elbette ki, nesnel açıklık ve seçiklik hafife alınmak için fazlasıyla hoş ideallerdir fakat ay ışığı ve düşlerin ziyaret ettiği bu gezegende nerede bulanabilirler ki?"[1] Kitabın önsözünde, insanın yokluğunu en çok çektiği şeyin inanç değil de eleştirel düşünce ve ihtiyat olduğunu vurgular. *İnanma İstenci*'nin bir diğer özelliği de James'in felsefi evreninin temel kavramlarından biri olan ve ileride pragmatizmden bağımsız bir kuram olarak ortaya çıkacak olan "kökten ampirizm" düşüncesinin ilk kez bu yapıtın sayfalarında kendisine yer buluyor olmasıdır. Öte yandan, her ne kadar pragmatizm bir kavram olarak kitapta geçmese de düşünsel içerik olarak pragmatizmin öncülü olabilecek cümlelere rastlamak mümkündür: "En doğru bilimsel hipotez, en iyi 'işleyendir'; dinî alandaki hipotezler için de bu geçerlidir."[2]

James, din olgusu üzerine olan düşüncelerinin kökenlerini çocukluk yıllarına borçludur. Henüz o dönemde tanık olduğu teolojik tartışmalar, özellikle babasının tesirinde kal-

1 W. James, *The Will to Believe*, "The Will to Believe", VI.

2 *A.g.e.*, "Preface".

dığı İsveçli Protestan teolog Swedenborg'un fikirleri bu konuda belirleyici bir rol oynar. Kardeşi Henry James de daha sonra bu mistik düşünürün takipçisi olmuştur. James'in, 1902 yılında yayımladığı *Dinsel Deneyimin Çeşitli Biçimleri* (*The Varieties of Religious Experience*) kitabı, bilişsel ve şahsi bir fenomen olarak ele aldığı din üzerine olan fikirlerinde yeni bir aşamaya karşılık düşer. 1901 ve 1902 yıllarında Edinburg'da verdiği konferanslardan oluşan bu eser, dönemin hâkim paradigması olan rasyonalizmin dinsel olguları incelerken yetersizliğe düştüğü, bu sebepten dolayı da bu konuya dair yöntemsel bir değişikliğin elzem olduğu fikrinden yola çıkar. Rasyonalist yaklaşımın yaptığı gibi dini, soyut veya teolojik bir temelde değerlendirip reel dünyayla olan temasını koparmak yerine, onu anlamak için bireysel yaşamlarımızdaki deneyimsel karşılığını kılavuz alarak yola koyulmak çok daha yetkin bir yöntemdir. Çünkü din, her şeyden evvel insan varoluşuna dair psikolojik bir gerçekliktir. Felsefi serüveninin başından beri olduğu gibi James yüzünü tikel, somut ve çoğul olana döner ve dinî inançları ve tecrübeleri olanca çeşitlilikleri dahilinde ampirik bir bakış açısından tahlil etmeye çalışır.

Pragmatizm'den önceki dönemin bu üç önemli eseri, *Psikolojinin İlkeleri*, *İnanma İstenci* ve *Dinsel Deneyimin Çeşitli Biçimleri* ele aldıkları konuların farklılığına, sürekli devinim halinde olan fevkalade çok yönlü bir zihnin peşi sıra gelen farklı gelişim aşamalarını temsil etmelerine rağmen; kesintisiz bir şekilde varlığını geliştirerek koruyan bir düşünme biçiminin ürünüdürler. Ele alınan konu bilinç, ruh, din, inanç veya bilgi gibi farklı alanların araştırma sahasına giren türden de olsa James her seferinde önünde duran düşünsel nesneyi veya sorunu somut gerçeklik ve deneyim alanındaki tekabüliyeti üzerinden değerlendirmek ister. Felsefi problemleri soyut bir temelde tartışmaktansa, adeta içgüdüsel ola-

rak, onları somut ve reel olanla temasa sokma arayışına koyularak işe başlar. Erken dönem çalışmalarından itibaren edinmiş olduğu bu yöntemsel kimlik, James'in daha sonraki çalışmalarında da varlığını sürdürür ve *Pragmatizm* ile ete ve kemiğe bürünüp sistemli bir hal alır.

II

İlk baskısı 1907 yılının Haziran ayında çıkan ve James'in kendi tabiriyle, "en mühim çalışması"[3] olan *Pragmatizm*, hem filozofun felsefi ve entelektüel gelişiminde hem de genel anlamda pragmatizmin bir felsefi düşünce olarak yaşamış olduğu evrim dahilinde pek önemli bir anı temsil eder. Her ne kadar kitabın yayımlanışı James'in yaşamının son dönemine denk gelmiş olsa da *Pragmatizm* ile okuyucunun ilgisine sunulan felsefi düşüncelerin James'in zihninde, bir nebze parçalı ve muğlak bir şekilde de olsa, gençlik dönemlerinden beri mevcut olduğunu akılda tutmakta fayda var. James'in pragmatik felsefesi üzerine son yıllarda sayıları gittikçe artan akademik çalışmalar, erken döneme ait metinlerin yeniden okunmalarına dayanarak filozofun pragmatizminin başlangıç dönemini sürekli olarak daha geriye doğru kaydırmaktalar. Konuya bu tür bir bakış açısıyla yaklaşıldığında, örnek olarak, özellikle 1878 tarihli "Remarks on Spencer's Definition of the Mind as Correspondence" ve 1879 yılı tarihli "The Sentiment of Rationality" başlıklı iki makale pragmatizmin James'teki düşünsel tohumlarını barındırmak hususunda önemli birer kaynak niteliğindedirler.

James'in pragmatizme dair felsefi meyli kadar aşikâr olan bir diğer nokta da dönemin bir başka önde gelen felsefi fi-

3 Bkz. James'in oğluna gönderdiği 24 Nisan 1907 tarihli mektup, *The Letters of William James*, c. II, Boston, Atlantic Monthly Press, 1920, s. 276.

gürü olan, hatta Karl Popper tarafından "tüm zamanların en görkemli filozoflarından biri" olarak nitelendirilen Charles Sanders Peirce'ün, pragmatizmin bir felsefe ekolü olarak ortaya çıkması sürecinde James üzerindeki dönüştürücü etkisidir. Özgün Amerikan felsefesinin başlangıç döneminin bu iki büyük temsilcisi arasında ömürlerinin son dönemlerine kadar sürecek olan arkadaşlık, 1861'den itibaren başlar. Fakat şahsi münasebetlerinin düşünsel bir alışverişe dönüşmesi daha ziyade 1866 yılı sonrasında, bilhassa 1870'li yıllarda, üyesi oldukları, ismi ironik biçimde Metafizik Kulübü konulmuş düşün topluluğu üzerinden olur. 1861'den 1865'e kadar devam eden iç savaşın ardından, savaş öncesi dönemin hâkim fikirlerine dair oluşan hayal kırıklığı ve tepkisellik, bünyesinde fikirsel tartışmaların yürütüldüğü, genelde kısa ömürlü düşünce kulüplerinin Amerika'nın farklı şehirlerinde ortaya çıkmasına yol açar.[4] Üyeleri arasında hukukçuların ve Peirce, Chauncey Wright ve James gibi felsefeye meraklı bilim insanlarının yer aldığı Metafizik Kulübü, bu dönemde kurulan tartışma kulüplerinin en kalıcılarından biri olur; kuruluş yılı tam olarak bilinmese de muhtemelen 1870 yılından başlayarak, kimilerine göre 1874,[5] kimilerine göreyse 1879 yılına kadar varlığını sürdürür. Tahsilleri itibariyle felsefeci olmayan Peirce ve James, dönemin karizmatik figürü; "Cambridge Sokratı" lakaplı Chauncey Wright (1830-1875) sayesinde, akademi dışı bir felsefe öğrenimi imkânı bulurlar. Metafizik Kulübü bünyesinde düzenlenen fikir tartışmaları Peirce ve James'in felsefi angajmanının derinleşmesinde ve pragmatizmin ortaya çıkışında belirleyici bir rol oynayacak, daha son-

4 L. Menand, *The Metaphysical Club*, New York, Farrar, Straus and Giroux, 2001.

5 R.B. Perry, *The Thought and Character of William James*, c. I, Londra, Oxford University Press, 1935, s. 536.

raki nesiller üzerinde günümüzde hâlâ varlığını hissettiren etkiler bırakacaktır.

William James, 26 Ağustos 1898'de Kaliforniya Üniversitesi'nde yaptığı "Philosophical Conceptions and Practical Results" başlıklı ünlü sunumda ilk kez pragmatizmi "felsefi bir yöntem" olarak telaffuz eder ve yaratıcısının "çağdaş filozofların en orijinallerinden biri" olarak nitelediği Peirce olduğunu belirtir; ayrıca bu yöntemi ilk kez 1870'li yılların başında Peirce'ten duyduğunu eklemeyi de ihmal etmez. James'e göre, Peirce'ün pragmatizminin ilk yazılı ifadesi 1878 tarihli "How to Make Our Ideas Clear" isimli makalesidir. *Pragmatizm*'in İkinci Ders'inde de okuyacağınız üzere, pragmatizmin düşünsel yöntem olarak felsefeye girişi sıklıkla alıntılanan bu çalışma üzerinden gerçekleşir; işin bu kısmı herhangi bir tereddüde mahal vermeyecek derecede açıktır. Fakat James'in aynı bölümde içine düştüğü küçük bir yanılgının altını çizmekte fayda var. Peirce'ün söz konusu makalesi, birazdan göreceğimiz üzere, felsefi bir yöntem olarak pragmatizmi takdim ediyor olsa da makalenin sayfalarında pragmatizm sözcüğü bir kez dahi geçmez. James bu konuda küçük de olsa bir hataya imza atmaktadır.[6]

Peirce'ün pragmatik yönteme dair çabası 19. yüzyılda düşünce dünyasına hâkim olan anlayışın izlerini taşır. Doğa bilimlerinde peşi sıra yaşanan görkemli gelişmeler, bilhassa fizik ve kimya gibi alanları örnek alan bilimsel bir felsefe kurma arayışını tetikler. Peirce, bu bilimlerdekine benzer bir yaklaşımı felsefede hâkim kılabilmek için bu alanlarda kullanılan yöntemlerin felsefeye uygulanmasının gerekli olduğu görüşündedir. İçinde bulunduğu dönemi "yöntemler çağı"[7] olarak adlandıran Peirce için, aciliyet teşkil

6 Bkz. *Pragmatizm*, "İkinci Ders".

7 C. S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, Cambridge, Harvard University Press, 1931-1958, 7.61.

eden nokta, felsefenin de "laboratuvar ruhunu" temsil eden bir metotla donatılmasıdır. Bu bağlamda pragmatizm, Peirce'ün sistemli bir arayış neticesinde ulaşmış olduğu, beklentilere cevap olabileceğini düşündüğü felsefi yönteme denk düşmektedir. Aynı anda önemli bir bilim insanı ve mantıkçı olan Peirce, pragmatizmin yöntemsel çerçevesini hassasiyetle çizer ve bu yöntemin hiçbir reel felsefi sorunu çözmediğini, sadece sorun olarak görülen bazı durumların gerçekte sorun olmadığını ortaya koyduğunu özellikle vurgular.[8] Onun bakış açısından pragmatizm, kabaca ifade etmek gerekirse, yol açtıkları somut neticeleri ve getirileri kıstas olarak almak suretiyle kavramların anlamlarını açık, berrak veya duru kılmaya yarayan felsefi bir araçtır. Kendi başına metafizik bir öğretiye karşılık düşmeyip, yalnızca sözlü ve soyut kavramların anlamlarını ortaya koymaya yarayan bir yöntemdir.[9] Bir düşüncenin veya kavramın anlamsal çerçevesi onun yarattığı somut etkilerle sınırlıdır; bu etkilerin toplamı, sahip olunan anlamı bütünüyle verir. Diğer bir deyişle, somut bir farka yol açmayan bir kavram anlamdan yoksundur. Bu anlam testinden geçemeyen kavram veya düşünceler üzerine düşünmek zaman kaybından başka bir manaya gelmez. Bu yöntemin işletilmesi üzerinden, geleneksel metafiziğin soyut kavramlarla örülü sahte problemleri bir kenara bırakılacak, akabinde de yeni bir anlam ve bilgi kuramının temelleri atılacaktır. Böylelikle de bilimsel gerekliliklere uygun yeni bir felsefeye giden yol açılmış olacaktır.

Peirce'ün temellerini 1878'te attığı bu pragmatik yöntem, tuhaf bir biçimde 20 yıl boyunca kimsenin ilgisini çekmeden, James'in 1898 yılındaki Berkeley sunumuna dek atıl durumda bekleyecektir. James'in sunumu, Peirce'ün ileri sürdüğü ve bundan böyle "Peirce'ün ilkesi", "praktikalizm

8 *A.g.e.*, 8.259

9 *A.g.e.*, 5.464.

in ilkesi", "pragmatizmin ilkesi" veya "pragmatik maksim" gibi farklı biçimlerde isimlendirilecek olan pragmatik yöntemin yeniden tartışılmaya başlanması açısından tarihî bir fırsat sunar. Önemli bir diğer noktaysa James'in bu çalışmayla açık bir şekilde Peirce'ün ilkesine katılımını göstermiş olmasıdır. Peirce'ün maksiminin James tarafından alımlanması pragmatizmin felsefi bir ekole dönüşmesine giden süreçte en belirleyici anlardan birini teşkil eder. James de bundan böyle, hakiki felsefi önerme veya kavramların belirli reel neticelere varmak zorunda olduğu konusunda Peirce ile hemfikirdir. James'e göre bu yöntem sayesinde felsefi tartışmalar esnasında yanlış yola sapılmayacak, pek çok gereksiz ve sonu gelmez tartışmanın önüne geçilecektir. Şöyle ki, hiçbir düşünsel fark yoktur ki, pratik sahada bir fark üretemesin; soyut düşünceler düzeyindeki her fark, kendisini somut olgular dünyasına taşımak mecburiyetindedir, bunun mümkün olmadığı durumlarda söz konusu fark reel olmayıp sadece sözeldir.[10]

III

Peirce ve James arasında, pragmatizmin kavramsal açıklık sağlamaya yönelik bir yöntem olduğu şeklindeki fikir birliği, en azından başlarda mevcutmuş gibi görünüyor. Ancak bu ittifak uzun süreli olmayacak, kısa süre sonra fikir ayrılığı baş gösterecektir. Baldwin'in editörlüğünde 1902 yılında yayımlanan *Dictionary of Philosophy and Psychology* için Peirce ve James kendi pragmatizm tanımlarını ayrı ayrı kaleme aldıklarında aralarında küçük de olsa bir fark dikkati çeker. Ana hatlarıyla iki filozof da kavramın esasen metodolojik bir

10 Bkz. W. James, "Philosophical Conceptions and Practical Results", *Writings 1878-1890*, New York, The Library of America, 1992, s. 1081.

boyuta sahip olduğunu yazar; ancak James buna ek olarak, kapsamlı bir doğruluk teorisi seviyesinde olmasa da, ilk kez pragmatizmle "doğru" kavramı arasında bir ilişki kurmayı dener. Pragmatizmin yaratıcısı ve en büyük savunucusu arasındaki bu çatlak zamanla genişleyecek ve birbirinden tamamen farklı iki ayrı pragmatizm anlayışı ortaya çıkaracaktır.

James'in 1898'deki sunumunun ardından pragmatizm, Peirce ve James dışında başka filozofların da ilgisini çekmeye başlar. Bunlar arasında İngiliz düşünür Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) ve Amerikalı John Dewey (1859-1952) pragmatizmin yaşadığı evrimde kendilerine özgün birer yer edineceklerdir.

Schiller 1902'den itibaren, özellikle James'ten esinlenerek, insan aklının en temel ilkelerinin dahi nesnel ve mutlak olmaktan çok insanın yaşamında karşılaştığı pratik sorunları çözmek gibi bir amaca yönelik olduğunu, kaynağını insandan ve onun içinde yaşadığı koşullardan alan bir yapısının bulunduğunu savunur. İnsanın tüm düşünceleri belli bir ereğe yöneliktir. Düşünsel aktiviteyi anlamlı kılan bu ereğin kendisidir. İnsanın en mutlak ve değişmez doğruları dahi başından sonuna dek insani öğeler tarafından belirlenen bir süreç neticesinde ortaya çıkıp, yalnızca karşılaştıkları pratik testlerden başarılı bir şekilde geçtikten sonra doğru sıfatını kazanırlar. İyi bir James okuyucusu olan Schiller'e ait bu fikirler, Amerikalı filozofun fonksiyonalist/işlevselci psikolojisinin açık izlerini taşır. James'in tezlerinden yola çıkan Schiller, doğru nosyonun ne anlama geldiği sorusuna cevaben kendi özgün yorumunu geliştirir ve ismini de, sözcüğün klasik kullanımının dışında bir manada, "hümanizm" koyar. Böylece, pragmatizm bundan böyle kavramların anlamlı olup olmadığını yol açtıkları pratik farklar üzerinden test eden bir yöntem olmanın yanında ikinci bir anlam daha edinir ve aynı anda bir doğruluk teorisini işaret etmeye başlar.

Dewey de Schiller gibi daha çok James okumaları üzerinden pragmatizmle ilgilenmeye başlar. Onun için de James'in psikoloji üzerine olan çalışmaları zihin açıcı bir işlev görür. Onun bakış açısına göre de insan bilincinin karakteristik niteliği araçsal oluşudur. Söz konusu olan mantık gibi bir mutlak doğrular sahası olsa dahi bu araçsal boyut ortadan kaybolmaz. Gerçeklikle insan arasındaki ilişkinin mahiyeti bu araçsallıkta gizlidir. Pragmatizmin gelişim seyrinde Dewey'i özgün kılan nokta, bir felsefe olarak pragmatizmin pratik alanda sınanması için inisiyatif alması ve pragmatizmi, "araçsalcılık" adı altında bir dünya görüşüne dönüştürmesidir. Dewey'in yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'nin eğitim sisteminin modernizasyonu için 1924 yılından itibaren birkaç kez, özel davet üzerine Türkiye'ye geldiğini, yaptığı alan araştırmalarının ardından konuya ilişkin kapsamlı bir rapor hazırladığını ve Köy Enstitüleri'nin kuruluşuna giden yolda fikrî katkılar sunduğunu hatırlatmak isteriz.

Pragmatizmin alımlanmasım James'in metinleri üzerinden gerçekleştiren Schiller ve Dewey'in kendi özgün pragmatizm yorumlarını ifade eden hümanizm ve araçsalcılık, daha sonra James'in pragmatizmin doğruluk kuramı yorumunu benimsemesinde önemli bir rol oynarlar. Bu durumu teyit eden pasajları James'in *Pragmatizm* için yazdığı kısa önsözde görmek mümkündür. Burada ek okumalar için tavsiye edilen referanslar arasında ilk sırada Schiller ve Dewey'e ait olanların bulunması anlamlıdır. Benzer şekilde İkinci, Üçüncü ve Altıncı derslerde de pragmatik doğruluk kuramından bahsederken bu iki filozofun adını çok kereler anar.

James'in kendisinin, Peirce'ün çizmiş olduğu sınırlar dışına çıkarak pragmatizmi bir doğruluk teorisi olarak alenen benimsemesiyse 1904 yılında yayımladığı "Humanism and Truth" başlıklı makaleyle olur. James bu çalışmada, kendi "utangaç" pragmatizmine göre daha cesur bir pragmatizmin

İngiltere'de Schiller'in, Amerika'daysa Dewey'in çalışmalarıyla doğduğunu duyurur. Kendisi için o ana dek "soyut bir tartışmanın nasıl yürütüleceğine dair bir yöntem" olan pragmatizm artık "daha geniş bir anlama" kavuşmuştur. Bu yeni pragmatizm anlayışını Peirce'ün geliştirdiğiyle karıştırmamak için Schiller'in "hümanizm" önerisini takip etmek James'e göre mantıklı bir tercih olacaktır.[11] Böylelikle James bir yandan Peirce'ün 1878 yılında belirlemiş olduğu programa sadık kalarak pragmatizmi anlama dair bir yöntem olarak alırken, diğer yandan da Schiller ve Dewey'in pragmatizm için biçimlendirdiği yeni çerçevenin çekim gücüne fazlaca direnç göstermeden boyun eğer. *Pragmatizm* kitabının içeriğini teşkil edecek olan konferansları vermeye başladığındaysa İkinci Ders'in ortalarında görüleceği üzere, pragmatizm ile hümanizm arasında çizmeye çalıştığı kavramsal sınırı kaldırıp var olan her iki yorumu pragmatizm kavramı çatısı altında yeniden bir kılar. Yine de *Pragmatizm*'in önsözünde göreceğimiz üzere, James bu konuda kendisini hâlâ tam olarak ikna edebilmiş değildir: "(...) adını pek sevmesem de öyle isimlendiriliyor ve değiştirmek için artık çok geç." Pragmatizmin James'teki anlamı bundan böyle ikilidir: İlk olarak, kavramların anlamlı olup olmadıklarını yarattıkları somut neticelere başvurarak tespit etmeye yarayan, Peirce'ün eseri olan bir yöntem; ikinci olarak da Schiller ve Dewey'in kendisinden etkilenerek geliştirdikleri, kaba bir ifadeyle, doğruluğu işe yararlık nosyonuyla ilişkilendirerek tanımlamaya çalışan bir doğruluk kuramı.

20. yüzyılın hemen başında pragmatizm sözcüğü etrafında dönen bu tartışmalar kavramın yaratıcısının dikkatinden kaçmamıştır. 1878'de kanatlandırdığı ve 20 yıl boyunca hiçbir haber almadığı "güvercininin", yakın zamanda çok sayıda yavru dünyaya getirdiğini öğrendiğini söylerken, gelen

11 W. James, "Humanism and Truth", *Mind*, 1904, s. 457-475.

haberlerden memnun görünmektedir.[12] Yavru güvercinlerle kastettiği elbette ki James, Schiller ve Dewey'in pragmatizm yorumlarından başka bir şey değildir. Fakat Peirce'ün konuya dair memnuniyeti kısa süreli olacaktır. Mesele üzerine yürütülen tartışmalar şiddetlendikçe ve pragmatizmin gittikçe kendisinin belirlemiş olduğu çeperin dışına taşmakta olduğunu, sert bir anlam kaymasına maruz kaldığını öğrendikçe içinde olduğu memnuniyet hissi dağılıp yerini derin bir memnuniyetsizliğe bırakacaktır. Hal böyle olunca Peirce çareyi, "çocuğuna" elveda demekte, pragmatizm kavramını terk edip kendi yöntemini "pragmatisizm" diye yeniden isimlendirmekte bulur. Çünkü fikrince, ancak bu isim "çocuk hırsızlarından mahfuz olmak için yeterince çirkindir."[13]

IV

Pragmatizm de James'in adını yukarıda andığımız diğer yapıtlarında olduğu gibi daha önceki dönemde gerçekleştirilmiş çalışmalarını barındırır. 1906 ile 1907 yıllarında Lowell Enstitüsü'nde verilen konferanslardan meydana gelen bu eser sekiz bölümden oluşur ve James'in pragmatizmden tam olarak ne anladığını derli toplu bir şekilde takdim etme arzusunu yansıtır. Gençlik yıllarından itibaren tohumlarını taşıdığı, Metafizik Kulübü döneminde ilgisinin netleştiği, Peirce'ün etkisiyle iyice benimseyip 1898'den itibaren en önemli savunucusu haline geldiği, son olarak da Schiller ve Dewey'in etkisinde birinci anlamına ilaveten bir doğruluk teorisi olarak görmeye başladığı pragmatizmin "tarihe damgasını vuracağına" sıkı bir şekilde inanan James, bu felsefenin artık daha yaygın bir şekilde duyurulması gerek-

12 C.S. Peirce, *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*, 5.17.

13 *A.g.e.*, 5.414.

tiği kanaatindedir. Bu şekilde şimdiden şekillenmeye başlayan, kendi deyimiyle "pragmatik hareket", felsefe dünyasında hâkimiyet kuracaktır. James'in bakış açısına göre, bu hareketin en belirgin özelliklerinden biri İngilizce konuşan dünyanın düşünme biçimini temsil ediyor oluşudur. Kavramların anlamlarını yaşamda yol açtıkları somut farklar üzerinden yorumlama alışkanlığının felsefeye Anglosakson filozoflar tarafından kazandırılmasının kendisini ayrıca mutlu ettiğini vurgulu bir şekilde ifade eder.[14] Onun fikrince, Peirce'ün bir ilke biçiminde formüle ettiği pragmatizm aslında uzun zamandan beri var olan tipik İngiliz düşünme biçiminin özünü yansıtır. Locke, Berkeley, Hume, Stewart, Brown, Bain, John Mill ile James Mill'in temsilcileri oldukları bu düşünme biçimi bu filozoflarca değişik felsefe problemlerine uygulanmıştır. James, bu tespitlerinden hareketle, felsefede "eleştirel yöntemin" Kant tarafından değil de bu İngiliz felsefe geleneği tarafından geliştirildiğini savunur.[15] Ancak felsefe tarihinin yine de bu yolu takip etmemesi ve mevcut halde Anglosakson ülkelerde dahi Kant'ın tesirinde kalan filozofların etkin olması, hatta İngiliz felsefesini ikinci plana itmesi James açısından "üzüntü verici" bir durumdur. *Pragmatizm*'in yazarının bu yaklaşımını dikkate aldığımızda neden anlamsal olarak yüklü bir cümleyle kitabını John Stuart Mill'e ithaf ettiğini daha iyi anlayabiliriz.

Elinizdeki kitap, öncelikle pragmatizmin ne olduğu sorusunu cevaplandırmaya yönelik bir çalışmadır. Birinci Ders'te, "geleneksel olarak felsefede kabul görmeyen türden" bir yaklaşım olmasına rağmen, felsefenin "yaşamın gerçek ve derin anlamı üzerine" bir duygu, "evrenin tüm

14 Bkz. W. James, "Philosophical Conceptions and Practical Results", s. 1094-1097. Ayrıca bkz. *Pragmatizm*, "İkinci Ders".

15 Bkz. W. James, "Philosophical Conceptions and Practical Results", s. 1095.

zorlama ve baskısını kişisel olarak görme ve hissetme şeklimiz" olduğu biçimindeki çarpıcı savla karşılaşıyoruz. Bu yaklaşıma göre, felsefi düşünceler kişilerin mizaçlarıyla sıkı bir ilişki barındırır; hatta felsefe tarihini "büyük ölçüde kişilik yapılarının çatışması" ile açıklamak mümkündür. Birinci Dersin alt başlığının da ifade ettiği gibi, içinde yaşadığı dönemin felsefi açıdan bir ikilemle karşı karşıya olduğunu düşünen James için olgulara şaşmaz bir bağlılık gösteren sert bir ampirizmle, gerçek dünyayla bağını topyekûn koparıp kavramsal bir soyutlamalar evreninde kaybolmuş dogmatik rasyonalist mizaç arasında, bir ara yol bulmak mümkündür. Felsefe dünyasını boydan boya kat eden, "yumuşak zihinli" ve "katı zihinli" kavramlarıyla karşılanan iki antagonist felsefi kişilik yapısının derinleştirdiği bu fay hattı ancak doğmakta olan "yeni şafak" sayesinde aşılacaktır. İhtiyaç duyulan yeni felsefi yaklaşım iki belirgin özelliğe sahip olmalıdır: Kaba materyalizme sapmadan dini dikkate alan bir ampirizm; diğer yandan da, olgular dünyasından kopuk olmayan ve dogmatizme düşmeyen bir rasyonalizm. Başka bir deyişle, katı zihinlilerle yumuşak zihinliler arasındaki çıkmaza alternatif teşkil edecek düşünce bir yandan insani bir değer olarak dini hesaba katmalı, diğer yandan da bilimsel yöntemi ve olguların yol göstericiliğini ihmal etmemelidir: "Sizin istediğiniz felsefe, yalnızca entelektüel soyutlama yetilerimize hitap etmekle yetinmemeli, aynı anda sonlu insan yaşamının gerçek dünyasıyla bazı direkt bağlantılar kurabilmelidir." Birinci Ders'ten itibaren hemen çerçevesi çizilen bu arabulucu nitelik pragmatizmin global misyonunu oluşturur.

İkinci Ders'teyse, Birinci Ders'tekine benzer şekilde, pragmatizme atfedilen ana işlevlerden birinin bir örnekten yola çıkılarak sunulduğunu görüyoruz. Bu ders temel olarak pragmatizmin iki temel anlamından birincisini vermeye yö-

neliktir. James burada kavramları, "pratik neticelerinin izini sürerek yorumlamaya" çalışan ve "metafizik tartışmaları bir neticeye bağlamanın" bir yöntemi olan Peirce'ün pragmatik maksimini inceler. Pragmatik ilke uyarınca metafizik tartışmalar sırasında sorulması gereken soru şudur: "Birinden ziyade diğer kavramın doğru olması kişi açısından ne tür pratik farklara yol açardı?" Ortaya bir fark konulabildiği koşullarda söz konusu tartışmayı devam ettirmek "anlamlıdır", aksi taktirde yapılan şey zaman kaybından başka bir şey değildir. "Fetihkâr bir yazgıya göz koyan" bu yöntem sayesinde pek çok bildik felsefe probleminin aslında bu nitelikten yoksun olduğu ortaya çıkacak, böylelikle de felsefi uğraşı daha etkili bir şekilde icra edilecektir. Kökten yaklaşımı dolayısıyla, James'in Protestan reformuna benzettiği bu yöntem, bir çözüm olmaktan ziyade, Papini'nin koridor metaforu üzerinden anlattığı gibi, farklı felsefi anlayışların hizmetinde olabilecek düşünsel bir vasıtadır.

İkinci Ders'te pragmatizmin yöntem anlamına ek olarak, doğruluk teorisi biçimindeki ikinci anlamının sunulduğunu görüyoruz: Düşünceler, "(...) *deneyimlerimizin diğer parçalarıyla tatminkâr ilişkilere girmemize*, onları toparlamamıza ve tikel görüngülerin sonu gelmez peşi sıralıklarını izlemek yerine, deneyimlerimizin parçalarının birinden diğerine kavramsal kestirmeler kullanarak geçmemize *yardım ettikleri ölçüde doğru olurlar.*" Ancak fikirlerin bizi tatminkâr sonuçlara götürmeleri kendi başlarına "doğru" olmaları için yeterli bir gerekçe değildir; bu fikirlerin aynı anda bizde zaten mevcut olan kemikleşmiş "doğru stokumuz" ve "diğer yaşamsal çıkarlarımız"la çelişmemesi gerekir.

Pragmatizmin iki temel anlamını anlatan James, Üçüncü ve Dördüncü derslerde, kimi felsefi problemlere uygulayarak pragmatik yöntemin ne kadar etkili olduğunu göstermeye çalışır. Örneğin, bu yöntemin materyalizm ve teizm çatış-

masına uygulanması durumunda, aralarında var olduğu düşünülen büyük farklılığın aslında sözel olduğu ortaya çıkacaktır. Çünkü ikisinin ortaya koyduğu pratik neticeler aynıdır. Yaşamdaki somut karşılıkları ikisi arasında bir tercihte bulunmamıza imkân verecek bir fark ortaya koyamaz. Dolayısıyla, "(...) pragmatist kişi, bu iki teorinin de, kulağa farklı gelen isimlerine rağmen, tam olarak aynı anlama geldiğini, tartışmanın yalnızca sözel olduğunu söylemek zorundadır. (Elbette ki, dünyanın neliğine dair açıklamalarında iki teorinin de eşit derecede başarılı *olduğunu* varsayıyorum.)" Teizmde Tanrı'ya atfedilen rol materyalizmde maddeye atfedilir. Sonuç olarak, bu iki yaklaşımın birinde olup biten her şeyin arkasında bir Tanrı varsayılır, diğerindeyse aynı olaylar madde üzerinden açıklanır. Arkada duranın Tanrı mı, yoksa madde mi olduğu sorusu pratik boyutta bir fark yaratmaz.

Ancak bu, işin geçmişe dönük boyutudur. Geçmişteki herhangi bir şeye açıklama getirmek istediğimizde mevcut olmayan fark, söz konusu gelecek olduğunda kendisini gösterir. Yüzümüzü geleceğe dönmemiz kaydıyla Tanrı ve madde kavramlarının açık pratik farklara gebe olduğunu görebiliriz. James bu farkı şöyle açıklar: "(...) materyalizm ahlâki düzenin ebediliğinin reddi ve en yüksek umutların sönmesi demektir; spiritüalizmse ebedi bir ahlâki düzenin varlığının onaylanması ve umudun azat edilmesi anlamına gelir." Hal böyle olunca, aralarındaki bu pratik fark sebebiyle, Tanrı'nın varlığına inanmak, evreni yalnızca madde ve maddenin hareketleri üzerinden açıklamaya göre pragmatik açıdan daha anlamlıdır. Pragmatik maksimin benzer bir tatbikini de Dördüncü Ders'te göreceğiz. Bu seferki uygulamanın konusu bir ve çok problemidir.

Beşinci Ders, bir sonrakinde geniş bir şekilde anlatılacak olan pragmatik doğruluk teorisi için ön hazırlık mahiyetin-

dedir. James'in bu kısımdaki düşünüşünün nesnesi sağduyu kategorileridir. "En ilkel düşünme biçimlerimiz" diye adlandırdığı bu kategoriler artık sorgulanmayan birer hakikate dönüşmüştür. Fakat onların soykütüğü üzerine derinlemesine düşündüğümüzde hiç de mutlak olmadıklarını görürüz. "*Şeylere dair temel düşünme biçimlerimiz, sonraki tüm zamanların oluşturduğu deneyim süresince varlıklarını koruyabilmiş, son derece uzak atalarımıza ait keşiflerdir.* Bu biçimler, insan zihninin gelişiminde büyük bir denge aşaması olan *sağduyu* aşamasını teşkil ederler." Aklî yetilerimizin temelini teşkil eden bu prensipleri kalıcı kılan ve günümüzdeki statüsüne taşıyan faktör, çok uzun zamandan beri pratik deneyimler alanında temin ettikleri faydadır. James, bu şekilde, en temel doğruların dahi insani bir kökeni olduğunu ve varlıklarını kullanışlı oluşlarına borçlu olduklarını göstererek pragmatik doğruluk teorisine giden yolu açmış oluyor.

Pragmatizm'in Altıncı Ders'i kitabın en çok tartışılan bölümüdür. James'in 1909 yılında *Pragmatizm*'e gelen eleştirilere cevaben yayımladığı *The Meaning of Truth* (*Doğruluğun Anlamı*) adlı kitabın, esasen bu kısma yöneltilen eleştirilere karşı hazırlandığını söylemek mümkündür. James burada doğruluğun gerçeklik ve düşünce arasındaki uyuşum halinden ibaret olduğu konusunda rasyonalistlerle hemfikir olduğunu açıklayarak işe başlar. Fakat rasyonalizm ve pragmatizm arasında, gerçeklikle düşünce arasındaki uyuşumdan ne kastedildiği ve gerçekliğin tam olarak ne demek olduğu konusuna gelindiğinde bir anlaşmazlık ortaya çıkar. Rasyonalizm ve onun uç bir yorumu olan entelektüalizm, doğruluk nosyonunu koşullardan bağımsız, değişmez bir nitelik olarak alırken; pragmatizmin konuya dair yaklaşımı oldukça farklıdır. Rasyonalist doğruluk anlayışına karşı, James pragmatik yönteme başvurur: "Kabul edelim ki, bir

inanç veya düşünce doğru olsun, bu durum kişinin fiili yaşamında nasıl bir somut farka yol açacaktır?" Bu soru, pragmatik yöntemin daha önceki uygulamalarından farklı bir boyut taşır. Temelde anlamlı olanla olmayanı birbirinden ayırmaya yarayan bu yöntem, burada rasyonalist doğruluk kavramı üzerinde, yani bildik uygulama sahasının dışında test edilir. Testin neticesine göre, "*Doğru düşünceler, özümseyebildiklerimiz, geçerli kılabildiklerimiz, kanıtlarla destekleyebildiklerimiz ve doğruluğunu ortaya koyabildiklerimizdir.*" Böylelikle, pragmatik doğruluk düşüncesinin en açık tanımlarından birine ulaşmış oluruz. Pragmatik bakış açısının rasyonalist bakışa göre en büyük farkı doğruluğu aşkın bir nosyon olmaktan çıkarıp, tamamen insani bir öğeye dönüştürmesidir. Doğruluk, tarihsel ve yaşamsal bir "vaka" olup, bir süreç dahilinde insan tarafından adım adım şekillendirilir. "Doğruluk, bir düşüncenin *başına gelir*. Düşünce doğru *olur*, olaylar tarafından doğru *kılınır*." Daha somut bir düzlemde düşünürsek, doğru düşüncelere sahip olmak, James'in ifadesiyle, "paha biçilemez eylem araçlarına sahip olmak" demektir. İnsanın doğruluğa yönelmesinin arkasında birtakım soyut motivasyonlardan ziyade, bu türden pratik gerekçeler vardır. Unutmayalım ki, James'e göre insan, "sonsuz derecede yararlı veya zararlı olabilen bir gerçeklikler dünyasında" yaşam sürer.

Yedinci Ders, maruz kaldığı sert eleştirilere karşı Schiller'in hümanizminin savunulmasına ve pragmatik doğruluk görüşünün Altıncı Ders'te sağlanan açılımdan daha ileri bir noktaya taşınmasına hizmet eder. Schiller'dekine benzer bir şekilde, gerçekliği olduğu gibi bilmenin olasılık dışı olduğunu düşünen James'e göre, özünü tam olarak kavrayamayacağımız bu gerçeklik, rasyonalizmin düşündüğünün aksine, insanın biçimlendirici çabasına açık, onun parmak izini taşıyan bir haldedir. Rasyonalizmin mutlak gerçekliğine kar-

şı James, sürekli bir oluş içinde bulunan plastik bir gerçeklik düşüncesini savunur: "Elimize hazır gelen sadece ham mermerdir, heykeli oymaksa bize düşer." Bu koşullar altında pragmatizm ve rasyonalizm arasındaki ihtilaf, doğruluk kavramının tanımı üzerine yürütülen epistemolojik karakterdeki tartışmanın sınırlarının dışına çıkıp dünyanın neliğine dair ontolojik bir tartışmaya dönüşür.

Sekizinci Ders'te Walt Whitman'ın bir şiirinden yola çıkan James, çokçuluk ve bircilik arasında pratik faydalar sunmak açısından ilk bakışta bir fark gözetmenin mümkün olmadığını iddia eder. Ancak yine de, ikinci aşamada plüralist ruhun pragmatizme daha uygun düştüğü görüşü savunulacak; bunun gerekçesi olarak da çokçuluğun, gelecekteki deneyimlerin barındırabileceği çeşitlilik konusunda çok daha fazla olasılığı önümüze koyması faktörü ileri sürülecektir. James daha sonra tartışmayı "olasılık" sözcüğü üzerinden geliştirir ve pragmatik metodu devreye sokar. Dünyanın kurtuluşunun "olası" olduğunu düşünmek, pragmatik bir perspektiften bakıldığında, bu kurtuluşu mümkün kılan koşulların sayısı arttıkça bu olasılığın artması demektir. Dünyanın kurtuluşuna sıkıca inanan iyimserlikle bunun olası olmadığını düşünen kötümserlik arasında arabulucu bir noktada duran ve "dünyanın kurtuluşunu ne kaçınılmaz ne de imkânsız gören" dahaiyicilik (*meliorism*) pragmatizme en uygun düşen tavırdır. Dahaiyicilik rasyonel bir şekilde ebedi mantıksal ilkelere uygun olarak örgütlenmiş bir evreni yadsıyıp; bir yandan geleceğin ucunun açıklığına, diğer yandan da olasılıkların çokluğuna vurguda bulunup insanı kendi geleceğini şekillendirmeye davet eder. Din ve Tanrı söz konusu olduğunda da pragmatizm bu çokçu yorumu elden bırakmayacaktır.

V

Pragmatizm'in 107 yıllık bir gecikmeyle de olsa Türkçede bütüncül bir şekilde yayımlanıyor oluşu,[16] büyük oranda yanlış ve eksik anlamalara kurban gitmiş bir felsefenin daha sağlıklı bir okunma imkânına kavuşabilmesi adına mütevazı da olsa bir katkı sunacaktır. Batı dünyasında, pragmatizme dair son yıllarda gittikçe artan ilgi bu felsefenin yeniden ve farklı bir gözle okunması adına zenginleştirici tartışmaları beraberinde getirmektedir. Bir felsefe olarak pragmatizmin Türkiye'deki alımlamasımn yetersizliği ve çarpıklığı benzer bir faaliyeti buralarda da gerekli kılıyor. Böyle bir arzunun önündeki en büyük engel, pragmatik külliyatın en temel eserlerinin dahi ne yazık ki, henüz Türkçeye çevrilmemiş olmasıdır. Fakat mevcut kısırlığa rağmen, Türkiye'de pragmatizm üzerine keskin önyargıların varlığına tanıklık etmek kendi başına ilginç bir durumdur.

Öncelikle, gerek pragmatizm sözcüğünün Türkiye'de uyandırdığı genel çağrışıma gerek sözcüğe bugüne dek önerilen karşılıklara baktığımızda bir anlam kargaşasının, bizzat sözcüğün kendisine dair var olduğunu görürüz. Örneğin, Türk Dil Kurumu'nun internet üzerindeki *Büyük Türkçe Sözlük*'ü,[17] pragmatizm sözcüğünü "yararcılık" kelimesiyle karşılamaktadır. Bu durum karşısında akla, başka bir Anglosakson kökenli felsefe akımı olan ve özellikle Mill ve

16 *Pragmatizm*'in Türkçeye ilk çevirisi 1948 yılında Muzaffer Aşkın tarafından gerçekleştirilmiştir. Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları'nca *Pragmacılık* başlığı altında basılan bu kısmi çeviri, kitabın içeriğini oluşturan sekiz dersten 1, 2, 3 ve 6 numaralı olan dört tanesini içerir. *Pragmatizm*'in ikinci bir çevirisiyse Tufan Göbekçin tarafından yapılır ve Yeryüzü Yayınevi'nce 2003 yılında *Faydacılık* başlığıyla yayımlanır. Çevirmenin emeğine haksızlık etmemeye özen göstererek belirtmek isteriz ki, bu çeviride, orijinal metindeki çok sayıda cümle ve pasaj Türkçe metine aktarılmamıştır. Kavramsal olarak da bu çeviri, önerilen *Faydacılık* başlığı da dahil olmak üzere, çok sayıda problem barındırmaktadır. Her iki çevirinin baskıları şu anda tükenmiş durumdadır.

17 http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_bts

Bentham gibi İngiliz filozofların düşüncelerinde ifade bulan "utilitarism" sözcüğünün Türkçe karşılığının ne olabileceği sorusu geliyor. Yararcılık sözcüğünün pragmatizmden ziyade bu felsefi akımı ifade etmek için uygun düştüğü açıktır. Nitekim Türk Dil Kurumu'nun tercihi de bu yöndedir. Söz konusu sözlükte "pragmatizm" ve "utilitarizm" için önerilen karşılık "yararcılık"tır. Fakat bu durumda, her ne kadar tarihsel olarak birincisi ikincisinden etkilenmiş olsa da, iki farklı düşünsel serüveni ve problematiği ifade eden pragmatizmle utilitarizm arasındaki ayrım tamamen kaybolmuş oluyor. Pragmatizmin yararcılığın eşanlamlısı zannedilmesi ne yazık ki, söz konusu sözlüğün sınırlarının ötesinde bir yaygınlığa sahiptir. Öte yandan, Türkçedeki en kapsamlı felsefe sözlüklerinden birisi,[18] pragmatizme karşılık olarak "pragmacılık" terimini uygun görüyor. Bizse konuya dair oluşabilecek anlam kargaşasının önüne geçebilmek için pragmatizm sözcüğünün sosyalizm, anarşizm vb. örneklerde olduğu gibi mevcut haliyle bırakılmasının en uygun seçenek olduğunu düşündük. Sözcüğün bu haliyle uzun yıllardır, çoğunlukla eksik veya çarpık bir anlamda olsa dahi günlük hayata varıncaya dek Türkçede yaygın bir şekilde kullanılıyor oluşu bu tercihimizde belirleyici oldu. Fakat eğer ısrarla pragmatizmi ifade edecek Türkçe bir karşılık düşünmek gerekirse, "fiiliyatçılık", "kılgıcılık" gibi somut, pratik, aktif, amelî, fiili veya uygulamalı olana dair açık bir vurgu barındıran kavramların çok daha uygun düştüğü fikrindeyiz. James'in kendisinin de, *Pragmatizm*'in önsözünde yazdığı üzere, en azından başlarda pragmatizm kelimesinden çok memnun olmadığını ve "practicalism" terimini daha uygun bulduğunu dikkate alırsak, bu yöndeki bir eğilimin temelden yoksun olmadığı ortaya çıkacaktır.

18 A.B. Güçlü, E. Uzun, S. Uzun, Ü.H. Yolsal, Sarp Erk Ulaş, *Felsefe Sözlüğü*, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2002.

Bu kavramsal muğlaklığa paralel bir biçimde bir sözcük olarak pragmatizmin içeriğine dair var olan önyargılar da üzerine mutlak düşünülmesi gereken cinstendir. Yaygın kullanımı itibariyle "pragmatik" veya "pragmatist" sıfatlarının Türk dilinde tetiklediği çağrışımlar negatif anlam barındırır: "Makyevelist", "oportünist", "işgüzar", "hedonist" vs., Amerikan işbilirliğinin, kör maddiyatçılığının, vahşi kapitalizmine özgü fütursuzluğun arkasında duran felsefi kuram pragmatizmdir. Başka bir deyişle, pragmatizm Amerikan ruhunun felsefi şubesi, Amerika Birleşik Devletleri'nin resmî ideolojisi diye görülür. Sözcüğün Türkiye'deki yaygın anlamı kabaca şöyle ifade edilebilir: "Ahlâki, dinî, siyasi, insani vs. türden ilkeleri veya değerleri dikkate almaksızın veya onlardan tamamen yoksun bir şekilde kendi yararına olan neticeye varmanın meşruiyetini savunan felsefi düşünce" ya da "ne pahasına olursa olsun arzu edilen sonuca varma fikriyatı". "Ayinesi iştir kişinin, lafa bakılmaz", "Lafla peynir gemisi yürümez" veya argodaki "Hatice'ye değil, neticeye bak" türünden Türkçeye yerleşmiş kalıplar, yaygın kanıya göre pragmatizmin özünü ifade ederler.

Türkiye'deki bu hâkim imgeyi odak noktamızın merkezinden çıkarıp konuya daha genel bir biçimde ve tarihsel gelişimi dahilinde baktığımızda pragmatizmin bir felsefi kuram olarak ortaya çıktığı ilk günlerden itibaren benzer bir negatif algının uzunca süre Avrupa'da da söz konusu olduğu gerçeğiyle karşılaşırız. Her ne kadar kendi başına ilginç bir konu olsa da bu önyargıların farklı sebeplerine girmeksizin, belirtmek isteriz ki, nerede olursa olsun, bu dereceden bir karikatürleştirme bir asırdan fazla bir zamandır var olan, felsefede ve farklı sosyal bilimlerde önemli bir temsil sahibi olmuş, hâlâ oldukça canlı olan bir felsefeyi anlamak için pek de geçerli bir yöntem değildir. Birazdan okumaya başlayacağınız kitapta, bu basitleştirici ve indirgemeci yaklaşım-

ların sunduğundan çok daha farklı, derin ve özgün bir felsefeyle karşılaşacaksınız. Bütün felsefi düşünceler gibi pragmatizm de entelektüel gereklere uygun bir biçimde gerçekleştirilmeleri kaydıyla her türlü tartışma ve eleştiriye açıktır. James'in daimi olarak tekçiliğe, mutlakçılığa, aşkmsalcılığa karşı tavır alıp; yüzünü çoklu, değişken, somut ve üretken olana döndüğünü hesaba katmak, onun kaleminden çıkan bu eseri okurken özellikle anlamlı olacaktır. Filozofun başka bir eserinde yazacağı üzere, "Felsefe de, yaşam gibi, kapı ve pencerelerini açık tutmalıdır."[19]

19 W. James, *Some Problems of Philosophy*, Lincoln ve Londra, University of Nebraska Press, 1996, s. 100.

Önsöz

Bu kitapta okuyacağınız dersler, 1906 yılının Kasım ve Aralık aylarında Boston'daki Lowell Enstitüsü'nde ve 1907 yılının Ocak ayında New York'taki Columbia Üniversitesi'nde verildi. Üzerlerinde ek bir çalışma yapılmadan veya notlar eklenmeden derslerde sunuldukları halleriyle basıldılar. Pragmatik hareket –adını pek sevmesem de öyle adlandırılıyor ve değiştirmek için artık çok geç–, gökten zembille inmiş gibi görünüyor. Felsefede başından beri var olan bazı eğilimler hep birlikte, toplu olarak kendilerinin ve ortak misyonlarının bilincine vardılar. Bu durum o kadar çok farklı ülkede ve farklı bakış açılarından gerçekleşti ki, netice olarak ortaya hayli karışık bir durum çıktı. Önemsiz tartışmalardan kaçınarak ve anahatlar üzerinden giderek, tabloyu bir bütün olarak bana göründüğü biçimiyle ortaya koymaya çalıştım. Eğer bizi eleştirenler söyleyeceklerimizi tam olarak ifade etmemizi bekleyebilselerdi, çok sayıda gereksiz tartışmanın önüne geçmemiz mümkün olabilirdi.

Derslerimin konuya dair genel olarak bir ilgi uyandırması durumunda şüphesiz ki, okuyucu başka kaynaklar da oku-

mak isteyecektir. Bu sebepten dolayı birkaç ek kaynak veriyorum.

Amerika'da John Dewey'in *Studies in Logical Theory* başlıklı kitabı temel kaynak niteliğindedir. Ayrca John Dewey'in, *Philosophical Review*, cilt XV, s. 113 ve 465; *Mind*, cilt XV, s. 293; *Journal of Philosophy*, cilt IV, s. 197'de yer alan makalelerini de okuyunuz.

Fakat başlangıç seviyesi için en uygun metinler muhtemelen, F.C.S. Schiller'in *Studies in Humanism* eserinde yer alan, özellikle de I, V, VI, VII, XVIII ve XIX numaralı denemelerdir. Burada, Schiller'in daha önceki denemelerine ve genel olarak konuya dair polemikler içeren külliyata atıfta bulunan kapsamlı dipnotlar mevcut.

Bunlara ek olarak, G. Milhaud'nun 1898 tarihli *Le Rationnel*'ine ve Le Roy'nın *Revue de Metaphysique*'nin 7, 8 ve 9. sayılarında yayımlanan güzel makalelerine bakınız. Ayrıca Blondel ve de Sailly'nin *Annales de Philosophie Chretienne*, 4. serisinin 2. ve 3. cildini okuyunuz. Son olarak, Papini çok yakında Fransızca yayımlanacak olan kitabının müjdesini veriyor.

En azından bir yanlış anlamanın önüne geçmek için benim anladığım anlamdaki pragmatizmle, yakın dönemde "radikal ampirizm" adı altında ileri sürdüğüm doktrin arasında hiçbir mantıksal bağ bulunmadığını belirtmek istiyorum. İkincisi, birinciden bağımsız olarak kendi ayakları üzerinde duruyor. Radikal ampirizmi topyekûn reddedip yine de pragmatist kalınabilir.

Harvard Üniversitesi, Nisan 1907

Çağdaş Felsefenin İkilemi

Bay Chesterton, *Heretikler* (*Heretics*) başlıklı, makalelerden oluşan takdire şayan derlemesinin önsözünde şöyle yazıyor: "Benim de aralarında yer aldığım kimi insanlar, bir kişiye dair en önemli ve yararlı şeyin onun dünya görüşü olduğunu düşünüyor. Bir ev sahibi için kiracısını seçerken önem arz eden şey, müstakbel kiracısının gelirini, daha da önemlisi, felsefesini bilmektir. Düşmanıyla muharebe halinde olan bir general içinse düşmanın sayısını bilmek önemlidir, ancak daha da önemli olan onun felsefesini bilmektir. Sorun, evren teorisinin maddeler üzerinde bir etkisi olup olmadığı değil, uzun vadede şu veya bunun maddeleri etkileyip etkilemediğidir."

Bu konuda Bay Chesterton'un fikrine katılıyorum. Bayanlar ve baylar, biliyorum ki, her birinizin bir felsefesi var ve size dair en ilgi çekici ve önemli şey felsefenizin sahip olduğunuz farklı dünyaların her birinde bakış açınızı nasıl belirlediğidir. Aynı şey benim için de geçerli. Yine de itiraf etmeliyim ki, henüz başında olduğum yürekli girişime dair pek de kaygısız değilim. Çünkü her birimiz için oldukça önemli bir şey olan felsefe, teknik bir mesele olmayıp, yaşamın gerçek ve de-

rin anlamı üzerine sahip olduğumuz az çok bulanık bir histir. Onu yalnızca kısmen kitaplardan edinebiliriz. Felsefe, evrenin tüm zorlama ve baskısını kişisel olarak görme ve hissetme şeklimizdir. Öğrenim gördüğünüz alanlar itibariyle çoğunuzun felsefeyle olan ilişkisinin sınırlı olduğunu biliyorum, ancak şu anda belli bir derecede teknik inceleme gerektiren bir felsefeyi sizlere tanıtmak arzusuyla burada bulunuyorum. Yürekten inandığım çağdaş bir felsefi eğilime dair ilginizi uyandırmak istiyorum. Fakat öğrenci olmayan sizlere bir hoca (*professor*) gibi seslenmek mecburiyetindeyim. Bir hocanın bir dünyaya ilgi duyması için onun kesinlikle uzun söylevler geliştirmeye muktedir olması gerekir. İki cümlede tanımlanabilen bir dünya, hoca aklının kendisini ifade edebileceği bir seçenek değildir. Bu tür bir basitliğe inanmamalı! Tam da bu salonda, felsefeyi popüler kılmaya çalışan bazı arkadaşları ve meslektaşları dinledim. Fakat kısa sürede anlatımları canlılığını yitirdi, teknik bir nitelik kazandı. Ortaya çıkan netice ancak kısmen memnuniyet vericiydi. Hal böyleyken, benim girişimim de cüretkâr kaçıyor. Yakın dönemde bizzat pragmatizmin kurucusu,[1] Lowell Enstitüsü'nde, başlık olarak kavramın kendisini barındıran bir dizi ders verdi: Göz alıcı ışığın parıltısı Kimmer karanlığına[2] karşı yardıma koştu! Zannediyorum ki, hiçbirimiz onun dediklerinin tamamını anlayamadık; ben de şu anda burada durarak aynı riski almış oluyorum.

Bu riski alıyorum, çünkü sözünü ettiğim dersler çok sayıda kişinin ilgisine nail oldu. Kabul etmeli ki, derin meselelerden bahsedilmesi, dinleyenler ve konuşanlar tam olarak olan biteni anlamasa dahi tuhaf bir büyülenme yaratır. Garip bir ür-

1 James burada yakın arkadaşı olan, pragmatizmin kurucularından Charles Sanders Peirce'ten (1839-1914) bahsediyor – ç.n.

2 Kimmerler, MÖ 1300 yıllarından MÖ 500 yıllarına kadar varlıklarını sürdüren savaşçı bir halktır. Kimmerlerden söz eden Homeros, "sisli ve karanlık bir ülkede, dünyanın sonunda, Hades'in girişinde yaşadıklarını" yazar. James, muhtemelen Homeros'a gönderme yapıyor – e.n.

perti baş gösterir, enginliğin mevcudiyetini hissederiz. Herhangi bir yerdeki bir kafede, özgür irade veya Tanrı'nın her şeyi bilmesi (*omniscience*) veyahut iyi ve kötü üzerine bir tartışma başlatahm ve orada bulunan herkesin nasıl kulak kabarttığına bir bakalım. Felsefenin vardığı sonuçlar hepimizi en yaşamsal şekilde ilgilendirir; onun en garip argümanları keskinlik ve yaratıcılık duyularımızı hoşça gıdıklar.

Felsefeye içtenlikle inandığımdan ve yeni bir şafağın biz felsefeciler için doğmakta olduğu düşüncesinde olduğumdan felsefenin mevcut durumuna ilişkin sizi, *per fas aut nefas*,[3] haberdar kılmayı mutlak surette gerekli görmekteyim.

Felsefe, insanın aynı anda en yüce ve en sıradan uğraşılarından biridir. En küçük yarıklarda dolanır ve en geniş bakış açılarını sunar. Söylendiği üzere "felsefe karın doyurmaz", ancak ruhumuza cesaret aşılar; yaklaşım tarzı, şüphesi ve meydan okuyuşu, gereksiz ayrıntıları ve akıl yürütmeleriyle sıradan insanlara itici gelse de hiçbirimiz onun dünyamıza sunduğu parlak ışık olmaksızın yapamayız. En azından bu aydınlanmanın, yanı başında duran karanlık ve gizemle giriştiği karşıtlık ilişkisi felsefenin söylemine usta işi olanın çok ötesinde bir anlam kazandırır.

Felsefe tarihi büyük ölçüde kişilik yapılarının (*temperament*) çatışmasından ibarettir. Bu tür bir yaklaşım bazı meslektaşlarıma muhtemelen pek asil görünmese de bu çatışmayı dikkate almak ve filozoflar arasındaki pek çok fikir ayrılığını bunun üzerinden açıklamak durumundayım. Felsefeyi kendisine meslek edinmiş filozofumuz hangi kişilik yapısından olursa olsun felsefe yaparken kendi kişilik yapısını gömmeye çalışır. Kişilik yapısı, geleneksel olarak kabul gören türden bir gerekçe değildir, dolayısıyla filozoflar gayri şahsi gerekçeler üzerinden ilerleyerek varmak istedikleri noktalara ulaşırlar. Oysa kendi kişilik yapısı, filozofa, nesnel öncüllerden daha

3 Latince "Ne yapıp edip" – ç.n.

güçlü önyargılar verir; dengeyi şu veya bu tarafa doğru kaydırarak, olgu ve ilkelerin yaptığına benzer bir şekilde duruma göre daha duygusal veya katı bir dünya görüşü temin eder. Filozof kendi kişilik yapısını dayanak olarak alır. Ona uyan bir dünyanın peşinde olduğundan, uygun gelen dünya temsiline itimat eder. Kendisininkine karşıt mizaca (*temper*) sahip kişilerin, dünyanın niteliğiyle uyumlu olmadıklarına kanaat getirir; kendisinden çok daha iyi akıl yürütseler dahi, içinden onların yetersiz olduğunu, felsefeden anlamadıklarını düşünür.

Oysa filozoflar, insanların önündeyken salt kendi kişilik yapılarından yola çıkarak anlayış veya itibar talebinde bulunmazlar. Hal böyleyken, felsefi tartışmalarımızda bir derece samimiyetsizlik belirir, çünkü öncüllerimizden en belirleyici olanının adı hiçbir zaman telaffuz edilmez. Bu derslerde, mevcut kaidenin dışına çıkar ve bu öğeyi dikkate alırsak, konunun açıklığa kavuşmasına katkıda bulunacağımızdan eminim. Bundan dolayı, bu serbestiyi kendime tanıyorum.

Tabii burada, oldukça belirgin anlamda iz taşıyan kişilerden, felsefeye damgasını basmış, tarihinde yer edinmiş, kişilik mayası (*idiosyncracy*) güçlü insanlardan söz ediyorum. Platon, Locke, Hegel, Spencer bu tür mizaçtan olan insanlara örnek gösterilebilir. Elbette çoğumuz, belirgin bir entelektüel kişilik yapısından yoksunuz ve her biri bir dereceye kadar mevcut olan karşıt bileşenlerden ibaret bir karışımdan fazlası değiliz. Soyut meselelere ilişkin kişisel tercihlerimizi pek az biliyoruz; bazılarımız onları kolayca terk ediverir, moda olanın peşine düşer ya da yakınındaki en çarpıcı herhangi bir filozofun fikirlerini benimser. Ancak felsefede şimdiye dek *dikkate alınan* şey şudur ki, kişi, meseleleri kendi özgün bakış açısından görmeli ve herhangi bir karşıt bakış açısı karşısında tatmin olmamalıdır. Bireyin güçlü kişilik yapısından ileri gelen görüşünün bundan böyle düşünce tarihinde dikkate alınmayacağını düşünmek için ortada bir sebep yoktur.

Bu açıklamalarımı yaparken bana yön veren, kişilik yapısı kaynaklı özel farklılıklar, felsefenin yanı sıra edebiyat, sanat, siyasi idare ve davranışlarda da geçerli olmuştur. Davranışlar söz konusu olduğunda resmî olan ve rahat olan insanlar vardır. Siyasi idare alanında otoriter olanlar ve anarşistler; edebiyatta, yalınlık yanlıları, akademikler ve gerçekçiler; sanattaysa klasikler ve romantikler vardır. Bu karşıtlıklara zaten aşinasınız. Felsefedeyse rasyonalist, ampirist gibi terimler üzerinden ifade edilen karşıtlıklar bulunur. "Ampirist", olanca ham çeşitliliğiyle olgulara âşık olan; "rasyonalist" ise soyut ve ebedi ilkelere hayranlık besleyen anlamına geliyor. Kimse bir saat bile olgular ve ilkeler olmaksızın yaşayamaz, dolayısıyla mesele aslında vurgularda gizlidir. Yine de bu durum, vurgudaki fark sebebiyle en keskin karakter farklılıklarını besleyebiliyor. "Rasyonalist" ve "ampirist" mizaçtan bahsetmenin, insanların kendi evrenlerini ele alma şekillerine dair karşıtlığı ifade etmek açısından son derece uygun düştüğünü göreceğiz. Bu iki kavram, var olan karşıtlığı açık ve keskin kılarlar.

Genellikle bu kavramların atfedildiği kişiler, kavramların kendilerinin ifade ettiği kadar keskin ve açık değildirler. İnsan doğası her çeşit permütasyon ve kombinasyonu mümkün kıldığı için rasyonalistler ve ampiristlere ilişkin sözlerime, bu kavramları tanımlayıcı ikincil nitelikler ekleyerek açıklık kazandırmaya çalışmamı belli derecede keyfî bir tavır olarak algılamanızı rica ediyorum. Doğanın çok sık sunduğu, ancak kesinlikle tek biçimli olmayan kombinasyon türlerini seçeceğim. Bu seçimimde belirleyici olan öğe, bu kombinasyonların, daha ileriki maksadım olan pragmatizmin tanımlanması konusunda yardımcı olmaya uygun olmalarıdır. Tarihsel olarak baktığımızda, "entelektüalizm" (*intellectualism*) ve "duyumculuğun" (*sensationalism*), sırasıyla "rasyonalizm" ve "ampirizm"in eşanlamlıları olarak

kullanıldığını görürüz. Doğa, entelektüalizmi çoğu zaman idealist ve iyimser bir eğilimle birleştiriyor. Diğer yandan, ampiristlerse genellikle materyalist olurlar. Onların iyimserliği değişken ve zayıftır. Rasyonalizm her halükârda bircidir (*monistic*); bütünden ve tümel olandan yola çıkar ve şeylerin birliğine (*unity of things*) büyük bir önem atfeder. Oysa ampirizm parçalardan işe başlar; bir bütünde, parçaların toplamını görür, bundan dolayı da kendisini çokçu (*pluralistic*) olarak addetmekten çekinmez. Çoğu zaman rasyonalizm kendisini ampirizmden daha dindar (*religious*) görür, ancak bu iddiaya dair söylenebilecek pek çok şey olduğu için şimdilik sadece değinmekle yetiniyorum. Bu iddia, ancak rasyonalist kişi duygu insanı (*man of feeling*) diye tabir edilen türden, ampirist kişi de duygudan yoksun biri olduğunda haklı olabilir. Böyle bir durumda, moda kavramlarla ifade etmek gerekirse, rasyonalist olan özgür irade (*free-will*) taraftarı; ampirist olansa kadercilik yanlısı (*fatalist*) olacaktır. Rasyonalist kişi, fikir bazında dogmatik mizaçlı; ampirist kişiyse daha çok şüpheci ve tartışmaya açık olacaktır.

Bu özellikleri iki sütunda sınıflandırmaya çalışacağım. Burada, sırasıyla "yumuşak zihinli" (*tender-minded*) ve "katı zihinli" (*tough-minded*) olarak adlandırdığım iki zihinsel yapıyla ne kastettiğimi anlayacağınızı düşünüyorum.

Yumuşak Zihinli	**Katı Zihinli**
Rasyonalist ("ilkelerle" çalışan)	Ampirist ("olgularla" çalışan)
Entelektüalist	Duyumcu
İdealist	Materyalist
İyimser	Kötümser
Dindar	Dinsiz
Özgür iradeci	Kaderci
Birci	Çokçu
Dogmatik	Şüpheci

İfade ettiğim bu iki karşıtlığın içsel tutarlılığı ve sağlamlığının olup olmadığı sorusunu şimdilik bir kenara bırakalım. Zira bu konuda söyleyeceğim çok şey olacak. Şimdilik yalnızca, yumuşak zihinli ve katı zihinli insanların yukarıda belirttiğim şekliyle var olduğunu bilmek kâfi gelecektir. Muhtemelen her biriniz yukarıdaki iki tipin bazı keskin örneklerini biliyorsunuz ve aynı anda iki tarafın birbirine dair ne düşündüğünün de farkındasınız. Biri, diğerine ilişkin bayağı fikirlere sahiptir. Bunların birbirlerine olan karşıtlığı, birey olarak kişilik yapıları yoğun olduğu vakit, bütün çağlarda dönemin felsefi atmosferinin bir kısmını şekillendirmiştir. Bugünün felsefi atmosferinin bir kısmının şekillenmesinde de yine bu karşıtlık belirleyici olmuştur. Katı zihinli olanlar, yumuşak zihinli olanları duygusal ve yumuşak başlı bulur. İkincilerse birincileri incelikten yoksun, kaba veyahut yontulmamış bulur. İki tarafın birbirlerine yaklaşımları Bostonlu turistlerin Cripple Creek yöresi[4] insanlarıyla karşılaşmaları sırasında ortaya çıkana çok benzer. Tarafların her biri diğerini kendisinden küçük görür, ancak birinde hor görü eğlenceyle karışır, diğerindeyse bir parça korkuyla birleşir.

Daha önce de altını çizdiğim gibi, felsefede pek azımız tam olarak ve sadece Bostonlu veya tipik Kayalık Dağlar bölgesi (*Rocky Mountain*) insanı gibiyiz. Çoğumuz için iki tarafın da iyi yanları çekicilik arz eder. Tabii ki, olgular iyidir, bize bolca olgu gerek. Benzer şekilde, ilkeler de iyidir, onlar da bize çokça lazım. Bir açıdan bakarsak, dünya şüphesiz birdir; başka bir açıdan bakarsak şüphe götürmez bir şekilde çoktur. Bir çeşit çokçu bircilik geliştirelim ve dünya hem bir, hem de çoktur diyelim. Elbette her şey zaruri olarak belirlenmiştir ve iradelerimiz özgürdür: Özgür iradeye yer veren bir çeşit belirlenimcilik doğru olan felsefedir. Parçalar-

4 ABD-Colorado'da dağlık bir bölge – e.n.

da kötülük olduğu reddedilemez fakat bütünün kendisi kötü olamaz; dolayısıyla pratik kötümserlik, metafizik iyimserlikle bağdaştırılabilir. Felsefeye uzak sıradan bir kişi, hiçbir zaman kökten düşüncelere sahip olmadığından ve felsefi bakışma sıkı bir çerçeve kazandırmaya çalışmayıp, daha ziyade verili bir anın gereklerine göre mevcut bakış açısının şu veya bu kısmını ön plana çıkardığı için bu durum kabaca yukarıda anlatıldığı şekilde kendisini gösterecektir.

Ancak bazılarımızın felsefeyle ilişkisi bu tür insanlara göre çok daha gelişkindir. Bizler amatör atlet adını hak ediyoruz. İnandıklarımızın çok miktarda tutarsızlık ve tereddüt barındırması canımızı sıkar. Yukarıdaki tablonun gösterdiği iki karşıt tarafın uyuşmazlıklarını karıştırmaya devam ettiğimiz sürece iyi bir entelektüel bilinç muhafaza edemeyiz.

Böylelikle vurgulamak istediğim ilk önemli noktaya varmış bulunuyorum. Sıkı bir biçimde ampirist eğilim taşıyan kişi sayısı hiçbir zaman şu anda olduğu kadar çok olmamıştı. Hatta çocuklarımızın aşağı yukarı bilimsel (*scientific*) doğduğunu söylemek pek yanlış kaçmayacaktır. Fakat olgulara atfettiğimiz değer dindarlığımızı tamamen ortadan kaldırmış değil. Bu değerin kendisi de hemen hemen dinseldir. Bilimsel mizacımız sofucadır. Felsefeye ilgisi olan, ancak demin bahsettiğimiz, felsefeyle ilişkisi kıt kişinin yaptığına benzer bir şekilde, karmakarışık bir sistemi kaynaştırmaya çalışmaya rıza göstermeyen bu tür bir insanı alalım; içinde bulunduğumuz 1906 yılında bu kişinin durumu ne olabilir? Olgu ve bilim ister ama aynı anda din de ister. Felsefeyle ilişkisi, bağımsız yaratıcılık seviyesinde değil de basit heves düzeyinde olduğu için doğal olarak felsefeyi kendisine iş edinmiş, alanda uzmanlaşmış insanların rehberliğini arar. Şu anda aramızda bulunanların önemli bir kısmı, hatta belki de çoğu tam da bir arayış halinde olan bu tür insanlar.

Şu anda, ihtiyaçlarınıza cevap verecek ne tür bir felsefe si-

ze önerilmekte? Sizin için yeteri kadar dindar olmayan ampirik bir felsefe ve yeterince ampirik olmayan dindar bir felsefeyle karşı karşıya bulunuyorsunuz. Olguları dikkate alan tarafa baktığınızda, katı zihinli programın tamamıyla etkin olduğunu, "bilimle din arasındaki çatışmanın" ortalığı kasıp kavurduğunu göreceksiniz. Karşımıza ya materyalist bircilik, Eter Tanrısı (*ether-god*)[5] ve "gazdan omurgalı" diye Tanrı'yı alaya alışıyla Kayalık Dağlar'ın katılığını yansıtan Haeckel ya da dünya tarihini yalnızca madde ve hareketin yeniden dağıtımı olarak ele alan, dini usulca kapı dışarı eden, ona yalnızca kendisini ifşa etmemek koşuluyla yaşama şansı tanıyan Spencer çıkacaktır.

Öyle görünüyor ki, 150 yıldan beri bilim alanında kaydedilen ilerleme, maddi evrenin büyümesine ve insana atfedilen önemin azalmasına yol açtı. Bunun neticesi olarak da natüralist ve pozitivist hisler gelişme gösterdi. İnsan artık doğanın efendisi değil, ona maruz kalandır. Sıkı duran doğadır, ona uyum sağlaması gerekense insan. Bırakalım, insanca olmasa da doğruyu kaydetsin, ona boyun eğsin. Romantik kendiliğindenliğin ve yürekliliğin devri kapandı; yerine materyalist ve kasvetli bir bakış açısı geldi. İdealler artık fizyolojinin yan ürünleri gibi görünüyorlar, daha yüksek olan her şey daha altta yer alanlar aracılığıyla açıklanıyor ve daima sanki onun bir türeviymiş gibi ele alınıyor. Kısacası, söz konusu olan, içinde yalnızca katı zihinlilerin kendilerini gerçekten evlerinde hissedebilecekleri materyalist bir evrendir.

Öte yandan, şimdi de dönüp teselli için dindar tarafa bakar ve yumuşak zihinli felsefelerin fikrini alırsak nasıl bir manzarayla karşılaşırız?

Günümüzde, Anglosakson dünyada dinî felsefe iki temel şekilde kendisini var ediyor. Bunların biri radikal ve saldır-

---

5 Esir; dünya atmosferinin ötesindeki boşlukları dolduran, çok uçucu akışkan; Yunan mitolojisinin ilk tanrılardan – e.n.

ganken, diğeri daha ziyade ağır ağır geri çekiliyor gibi. Radikal kanattan kastetmek istediğim, İngiliz Hegelci ekolün aşkınsal (*transcendental*) idealizmi, Green, Caird'ciler, Bosanquet ve Royce gibilerinin felsefesidir. Bu felsefe Protestan din adamlarımız üzerinde oldukça etkili olmuştur. Bu felsefe panteist olup, Protestanlıktaki geleneksel teizmi açık bir şekilde geriletmiştir.

Böyle olmakla beraber, bu teizm varlığını koruyor. Bu teizm, Katolik Kilisesi'ne bağlı okullarda hâlâ sıkı bir şekilde öğretilen ve peşi sıra gelen ayrıcalıklardan geçerek bugüne ulaşan skolastik teizmle doğrudan doğruya aynı soydandır. Uzunca bir süre bizler bunu İskoç ekolünün felsefesi diye adlandırdık. Biraz önce yavaş yavaş geri çekilmekte olduğunu iddia ettiğim felsefe işte bu. Bir taraftan Hegelciler ve diğer "mutlakçı" (*absolute*) filozoflar arasında, diğer taraftan da bilimsel evrimciler ve agnostikler arasında süregiden çatışmaların ortasında kalan ve bize bu tür bir felsefe sunan James Martineau, Profesör Bowne, Profesör Ladd ve diğerleri kendilerini oldukça sıkışmış hissediyor olmalılar. Söz konusu felsefe, sizin istediğiniz gibi adil zihinli ve dürüst ancak mizaç itibariyle radikal değil. Bu felsefe eklektik ve uzlaşmalarla örülü olup, her şeyden önce bir yaşam biçimi (*modus vivendi*) arayışındadır; Darwinizmin ve beyin fizyolojisinin gerçeklerini kabul eder fakat etkin veya hevesli olarak onlarla bir işe girişmez. Muzaffer ve saldırgan bir ton barındırmaz ve dolayısıyla, itibardan yoksundur. Oysa daha radikal stili dolayısıyla, mutlakçılık (*absolutism*) belli bir itibar sahibidir.

Yumuşak zihinli ekole dönerseniz, bu iki sistemden birini seçmek zorundasınızdır. Eğer benim de size dair öngörmüş olduğum gibi olgulara hayranlık duyuyorsanız, rasyonalizm ve entelektüalizm yılanının kuyruğunun, çizginin o tarafında duran her şeyin üzerinde uzandığını görürsünüz. Aslında günümüzde hükmünü süren ampirizme eşlik eden

materyalizmden kaçarken, bu kaçışın bedeli olarak, yaşamın somut yönleriyle iletişimi kaybediyorsunuz. Daha mutlakçı filozoflarsa öylesine yüksek bir soyutlama seviyesine kurulmuşlardır ki, aşağıya inmek için çaba bile göstermezler. Bize sundukları, evrenimizi düşünerek yaratan mutlak zihin; onlar aksini ispat etmeye çalışsalar da, içinde yaşadığımız evren gibi, milyonlarca diğer evrenden bir tanesini yaratabilirdi. Böyle bir kavramdan bir tek gerçek tikel çıkarılamaz. Yeryüzünde doğru olarak alınanların hepsiyle uyumludur o. Teistlerin Tanrısı da neredeyse bir ilke kadar kısırdır. Onun gerçek karakterine dair bir şeyler anlamak için yarattığı dünyaya bakmak gerekir: Mevcut dünyayı olduğu şekliyle bir kereliğine ve ebedi olarak yaratmıştır. Teistlerin Tanrısı da mutlakçılarınki gibi tamamen soyut yükseklerde yaşar. Mutlakçılık belli bir zarafet ve gösteriş barındırırken, klasik teizm yavandır fakat ikisi de aynı derecede dünyadan kopuk ve boşturlar. Sizin istediğiniz felsefe, yalnızca entelektüel soyutlama yetilerimize hitap etmekle yetinmemeli, aynı anda sonlu insan yaşamının gerçek dünyasıyla bazı doğrudan bağlantılar kurabilmelidir.

Bu iki şeyi bir arada barındıran bir sistemi, kısaca söylemek gerekirse, bir yandan olgulara sadık, onları dikkate almaya arzulu bilimi ve uyum sağlama, uzlaşma ruhunu; diğer yandan da insani değerlere duyulan eski güveni, ondan ileri gelen dinî ya da romantik kendiliğindenliği arzu ediyorsunuz. Tam da bu noktada bir ikilemle karşı karşıya bulunuyorsunuz: Arayışında olduğunuz iki şey, birbirinden onarılmaz bir biçimde ayrılmıştır. Bir yanda insancıllıktan ve dinden yoksun bir ampirizm, diğer yandan da kendisini hakikaten de dindar gören ancak somut olgular, neşe ve üzüntülerle bütün teması dışlayan bir rasyonalizm.

Kaçınızın yaptığım son eleştiriyle kastettiğim şeyi tam olarak anlayacak kadar felsefeyle içli dışlı olduğunu bilemiyo-

rum. Hal böyle olunca, tüm rasyonalist sistemlerde mevcut olan ve olgulara sıkı şekilde bağlı insanlara itici gelen bu gerçek dışılığı (*unreality*) biraz daha deşmekte yarar görüyorum.

Bir veya iki yıl kadar önce bir öğrencinin bana sunduğu tezin ilk sayfalarını elde tutmuş olmayı isterdim. Bu sayfalar meramımı o kadar iyi anlatıyorlardı ki, size burada okuyamadığım için çok üzgünüm. Batı Amerika üniversitelerinden birinden mezun bu genç adam, şurası açıktır ki bir felsefe sınıfına girdiğinizde sokaktakinden tamamen farklı olan bir dünyayla ilişkiye girmek zorundasmızdır, diyerek söze başlıyordu. Bu iki dünyanın birbiriyle alakaları o kadar zayıftır ki, ikisini birlikte düşünmenin olanağı yoktur. Sokağın da dahil olduğu somut kişisel deneyimler dünyası hayal edemeyeceğiniz kadar çokluk barındıran, karışık, bulanık, acı dolu ve belirsizdir. Oysa felsefe hocanızın size sunduğu dünya yalın, açık ve asildir. Bu dünya, gerçek yaşamda var olan pek çok çeliksiyi barındırmaz; mimarisi klasik üsluptadır. Aklın ilkeleri onun ana hatlarını çizerken, mantığın gereklilikleri de parçalarını birleştirir. Bu dünyanın en belirgin özellikleri, arılık ve asalettir. Onu, bir tepenin üzerine kurulmuş, mermerden yapılı parlak bir tapınağa benzetebiliriz.

İşin aslı, bu dünya, içinde bulunduğumuz dünyanın kendisi olmaktan ziyade daha çok onun üzerine inşa edilmiş açık bir eklenti veya rasyonalistin, salt olguların sunduğu, katlanılamaz derecede karmaşık ve gotik nitelikten kaçıp sığınabildiği klasik tipteki bir mabede benzer. Burada yapılan şey, somut dünyamızın *açıklanması* olmayıp, tamamıyla başka bir şeydir; yani onun yerine başka bir şeyin konması, ona bir derman, ondan bir kaçış yolu bulmaktır.

Böyle bir dünyanın kişilik yapısı –burada kişilik yapısı kavramını kullanmama izin verirseniz– somut sahadaki varoluşun kişilik yapısına tamamıyla yabancıdır. Entelektü-

alist felsefelerin tanımlayıcı niteliği *halisliktir* (*refinement*). Onlar, halis bir düşünce nesnesine dair duyulan oldukça güçlü zihinsel iştahı harika bir biçimde tatmin ederler. Fakat olanca ciddiyetimle dışarıya, şu muazzam somut olgular evrenine, bu olguların şaşırtıcılıklarına, sürprizlerine ve zalimliğine, gösterdikleri yabanıllığa bir bakmanızı istiyorum; ardından da bana söyleyin bakalım, ağzınızdan çıkacak olan tek kaçınılmaz betimleyici sıfat "halis" mi acaba?

Ebette halislik bu meselelerde bir yere sahiptir. Ancak, halislik dışında bir şey sunmayan bir felsefe ampirist zihinsel mizaca sahip olanları asla tatmin etmeyecektir. Bu tür bir felsefe daha çok bir yapaylık abidesini andıracaktır. Bu sebepten, yaşamdan tamamen kopuk ve soyut buldukları için bilim insanlarının metafiziğe sırtlarını dönmeyi tercih ettiğini ve pratiğe meyilli insanların felsefeden kaçınıp yabanıl olanın çağrısına kulak verdiğine tanık oluyoruz.

Hakikaten de saf ama gerçeklikten kopuk bir sistemin rasyonalist zihinli birinde yaratacağı tatminde ürkütücü olan bir taraf vardır. Leibniz, pek çok rasyonalistin göstermediği kadar olgulara ilgi gösteren bir rasyonalist filozoftu. Eğer yapaylığın vücut bulmuş haline bir örnek arıyorsanız, Leibniz tarafından güzelce yazılmış, Tanrı'nın neden kötülüğe izin verdiğini temellendirmeye ve içinde yaşadığımız dünyanın mümkün olanların en iyisi olduğunu kanıtlamaya çalışan *Theodicée*'yi okumanız kâfi gelir. İzninizle ne demek istediğimi bir örnekle anlatmaya çalışayım.

Leibniz'in iyimser felsefesinin karşılaştığı engeller arasında, ebediyen lanetlenmişlerin (*eternally damned*) sayısını düşünmek de vardır. Leibniz teologlardan aldığı bir öncüle dayanarak, insanların durumunda lanetlenmiş olanların sayısının, kurtarılmış olanlarınkine göre sonsuz büyük olduğunu düşüyor. Ardından da akıl yürütmesini şöyle devam ettiriyor:

"Eğer Tanrı Kent'in (*City of God*) büyüklüğünü dikkate alırsak, iyilikle karşılaştırıldığı vakit kötülük hiçbir şeymiş gibi görünecektir. Yeni baskısı çıkalı çok olmayan, Coelius Secundus Curio'nun kaleme aldığı *De Amplitudine Regni Coelestis* başlıklı küçük bir kitap var. Ancak bu kitap göksel krallığın (*kingdom of the heavens*) tamamını sarmayı başaramamıştır. Eskiler Tanrı'nın işlerine dair pek az bilgi sahibiydiler... Onlara öyle görünüyordu ki, sadece bizim dünyamızda yaşayanlar vardır; hatta karşıt taraflarımız (*antipode*) kavramı dahi onlara ürkütücü geliyordu. Onların nazarında dünyanın geri kalanı birtakım parlak kürelerden ve birkaç kristal semadan ibaretti. Oysa bugün evrenin sınırlarına dair düşüncemiz ne olursa olsun, onun barındırdığı, bizimkisi kadar büyük, hatta bizimkinden daha büyük sayısız küreyi; üzerlerinde akıl sahibi sakinler olabileceği ihtimalini de dikkate alarak kabul etmek durumundayız. Tabii buradan bu sakinlerin insan oldukları manası çıkmaz. Dünyamız, güneşin altı temel uydusundan sadece birisidir. Bütün sabit yıldızlar birer güneş olduğundan, görülebilir nesneler arasında dünyanın ne kadar küçük bir yer kapladığını anlayabiliriz. Şöyle ki, dünya sadece bunlardan bir tanesinin uydusudur. Şimdi *belki* de bütün bu yıldızlar mutlu varlıklar barındırıyordur. Lanetlilerin sayısının çok yüksek olduğunu düşünmek için ortada bir sebep yoktur, çünkü *az sayıda örnek ve misal, iyinin kötüden çıkardığı fayda için yeterlidir*. Kaldı ki, her yerde yıldızlar olduğunu düşünmek için bir sebep olmadığından, yıldızların bulunduğu bölgenin dışında büyük bir alan olamaz mı? Bütün bu alanı saran bu muazzam uzay belki de mutluluk ve ihtişam doludur. Şu halde dünyamıza ve üzerinde yaşayanlara dair düşüncemiz ne olacaktır? Sabit yıldızların uzaklıklarını düşündüğümüzde dünyamız bir noktadan öte bir şey olmadığı için, dünya gittikçe fiziksel bir noktadan çok daha fazla

küçük bir şeye indirgenmiş olmuyor mu? Dolayısıyla, evrenin bilinmeyen kısmı karşısında neredeyse yokluk içinde kaybolsa da kabul etmek zorunda kaldığımız evrenin bilinen kısmı ve bu 'neredeyse-yokluk' içinde bulunduğunu bildiğimiz kötülüklerden yola çıkarak şunu söyleyebiliriz ki, evrenin barındırdığı iyiliklerle karşılaştırıldığında kötülükler 'neredeyse hiçbir şeydir.'"[6]

Başka bir yerde Leibniz şöyle devam eder:

"Bir tür adalet vardır ki, ne suçlunun cezalandırılmasını ne ibret vermeyi ne de doğan zararın giderilmesini maksat edinir. Bu adalet, kötü bir edimin bedelinin ödenmesinde belirli bir tatmin bulan salt uygunluk (*fitness*) üzerine kuruludur. Socianlar[7] ve Hobbes, tam anlamıyla intikamcı olan ve Tanrı'nın pek çok durumda yalnızca kendisi için sakladığı bu cezai adalete itiraz etmişlerdir... Bu adalet daima şeylerin uygunluğuna dayanır ve yalnızca maruz bırakan tarafı değil, tüm aklıselimleri, güzel bir müzik veya hoş bir mimari eser, aklı başında biri üzerinde nasıl bir etki yaratıyorsa o şekilde tatmin eder. Böylelikle, lanetlenmiş olanın azabı, her ne kadar bu durum artık kimsenin günahtan vazgeçmesine hizmet etmese de, devam eder. Aynı şekilde, kutsanmış (*blest*) olanların ödülleriyse artık kimseyi doğru yola sevk etmeseler de devam eder. Lanetliler günah işlemeye davam ederek sürekli kendilerini yeni cezalara mahkûm ederler; kutlularsa iyilik yolunda durmaksızın ilerleyerek sürekli yeni sevinçler tadarlar. Bu iki durum da uygunluk ilkesine dayanır, çünkü daha önce söylediğim gibi, Tanrı her şeyi mükemmelce ahenk dolu yaratmıştır."[8]

---

6 Leibniz, *Essais de théodicée*, 1. Bölüm, § 19.

7 Bir Hıristiyan tarikatı – ç.n.

8 *A.g.e.*, 1. Bölüm, §§ 73-74.

Leibniz'in çürük gerçeklik anlayışı benim yorumumu gerektirmeyecek kadar açık. Lanetlenmiş bir ruhun deneyiminin hiçbir gerçekçi imgesinin Leibniz'in zihninde dolanmadığı aşikâr. Benzer şekilde, Leibniz, Tanrı'nın ebedi uygunluk için fırlatıp attığı "kayıp ruh" türünden örneklerin sayısı ne kadar az olursa, kutlu olanın görkeminin de ona göre daha adaletsiz bir şekilde temelleneceğini düşünmemiştir. Onun bize tüm sunduğu, neşe dolu içeriğini cehennem ateşinin dahi ısıtamayacağı soğuk bir edebi alıştırmadan fazlası değildir.

Rasyonalist felsefenin sığlığını göstermek için eski sığ çağlara kadar gitmiş olmam gerektiğini söylemeyin. Günümüz rasyonalizminin iyimserliği, olgu tutkunu zihinler için benzer bir sıklığa sahiptir. İçinde yaşadığımız evren ardına kadar açık olduğu halde, rasyonalizm kapalı olmak zorunda olan sistemler yaratıyor. Pratik yaşamda insanlar için mükemmellik oldukça uzak ve sürekli kendisini gerçekleştirme halinde olan bir şeydir. Bu durum rasyonalizm için sonlu ve göreceli olana dair bir yanılsamadan öte bir şey değildir: Şeylerin mutlak temeli ilelebet tamamlanmış bir mükemmelliktir.

Günümüz din felsefesinin boş ve sığ iyimserliğine karşı isyanın güzel bir örneğini yürekli anarşist yazar Morrison I. Swift'in bir eserinde buluyorum. Bay Swift'in anarşizmi benimkine oranla biraz daha ileri gidiyor, ancak şunu itiraf etmeliyim ki, ona büyük bir sempati duyuyorum ve bazılarınızın şu sıralar moda olan idealist iyimserlikten onun duyduğu memnuniyetsizliğe içten bir sempati duyacağını biliyorum. Yazar, *Human Submission* (İnsanın İtaati) adlı küçük kitabına, medenileşmiş rejimimizin birer numunesi olarak gazetelerden alınmış şehir muhabirlerine ait bir dizi haberle (intiharlar, açlıktan ölümler, vb.) başlıyor. Örneğin:

"Eşi ve altı çocuğuyla birlikte açlıkla boğuşan ve kirasını ödeyemediği şehrin doğu tarafındaki evinden çıkması gereken tezgâhtar John Corcoran, karlar içinde şehrin bir ucundan diğer ucuna nafile bir şekilde iş bulma umuduyla güç bela yürüdükten sonra, karbolik asit[9] içerek bugün yaşamına son verdi. Corcoran üç hafta önce, hastalıktan dolayı işini kaybediyor ve bu işsizlik sürecinde de cüzi miktardaki birikimi tükeniyor. Dün bir grup kar kürecisinin yanında iş buluyor, ancak hastalıktan dolayı çok zayıf düştüğü için bir saatlik bir denemenin ardından işi terk etmek zorunda kalıyor. Ardından bu tuhaf iş arama meselesi kaldığı yerden devam ediyor. Tamamen cesareti kırılmış bir şekilde gece geç saatlerde evde aç bir şekilde bekleyen eşi ve çocuklarının yanına dönen Corcoran, kapının üzerinde evden atıldıklarına dair notu görüyor. Corcoran ertesi günün sabahı ilacı içiyor.

"Bu tür olayların çok daha fazla sayıdaki kayıtları önümde duruyor (diye devam ediyor Bay Swift); benzerleriyle bir ansiklopedi kolaylıkla doldurulabilir. Bu az sayıdaki örneği bu dünyanın bir yorumu olarak zikrediyorum. 'Tanrı'nın kendi dünyasındaki varlığının farkındayız' diyor, son dönemlere ait bir İngiliz dergisindeki yazar. (Gelip geçici düzende kötülüğün varlığı, ebedî düzenin mükemmelliğinin koşuludur, diye yazıyor Profesör Royce [*The World and the Individual*, II, 385]) 'Mutlak olan, her bir ihtilafla ve barındırdığı çeşitlilikle daha da zenginleşir,' diyor F.H. Bradley (*Appearence and Reality*, 204). Bunu derken, bu katledilen insanların evreni daha da zengin kıldığım kastediyor ve bu da felsefe oluyor. Fakat Profesör Royce ve Profesör Bradley ile çok sayıdaki samimi ve tokgözlü düşünür Gerçekliği ve Mutlağı ortaya çıkarmakta, kötülüğe ve acıya açıklama getiriyorlar. Evrenin ne olduğuna dair gelişmiş bir bi-

9 Fenol – e.n.

lince sahip olan tek varlık olarak insan olmanın bir koşulu budur. Bu insanların deneyimledikleri şey Gerçekliktir. Bu bize evrenin kusursuz bir safhasını sunar. Onun deneyimine *sahip olmak* ve onun *ne olduğunu* söylemek, bütün bilgi çevremizdeki bu en nitelikli insanların kişisel deneyimidir. *Şimdi*, bu insanların yaptığı gibi, onu doğrudan ve bizzat hissetme durumuyla karşılaştırıldığında bu kişilerin kişisel deneyimleri *üzerine düşünmek* ne anlama gelebilir? Filozoflar gölgelerle uğraşıyorlar; oysa gerçeği, yaşayanlar ve hissedenler bilir. İnsanoğlunun zihni –filozofların veya varlıklı sınıfın zihinleri dışında– özellikle bir şey demeksizin düşünen ve hisseden büyük kitlenin zihni, bu bakış açısına varır. Bu insanlar evreni, şimdiye dek din hierophantlarına[10] olanak verdikleri şekilde yargılamakta ve *onları* yargılamayı öğrenmekteler...

"Çocuklarını öldürüp intihar eden bu Clevelandlı işçi (bahsi geçen olaylardakilerden bir başkası), bu modern dünyanın ve âlemin temel ve hayret verici olaylarından biridir. Onun yaşadıkları, koca kibirli boşluklarında çaresizce duran, Tanrı, Sevgi ve Varlık üzerine olan incelemelerle azaltılamaz veya hafifletilemez. Tanrı'nın hükmünde geçen milyonlarca yıl ve İsa ile geçen yirmi yüzyılın ardından dünyadaki yaşamın en temel gerçeklerinden biri budur. Ahlâki dünyadaki bu gerçek, fiziksel dünyada atomlar ve atom-altı parçacıkların birincil ve yok edilemez olması gibidir. Bunun bize gösterdiği şey, bu tür olaylarda bilinçli deneyimin ana etkenini görmeyen bütün felsefelerin sahtekârlığıdır. Bu olaylar kaçınılmaz olarak dinin geçersizliğini gösterir. İnsanoğlu artık dine, kendisini kanıtlasın ve bize zaman kaybettirsin diye iki bin veya yirmi yüzyıl daha veremez. Dinin vadesi doldu, deneme süresi bitti. O, kendi kendisini bitirdi. İnsanlığın artık ona, inandırıcılığı kalma-

10 Antik Yunan'da tefsirci rahipler – ç.n.

mış sistemleri denesin diye verecek evlatları ve sonsuz zamanı yok..."[11]

Rasyonalist bakış açısına bir ampiristin tepkisi işte bu şekildedir. Bu tepki, kesin bir "Hayır, teşekkür ederim"dir. Bay Swift şöyle yazıyor: "Din, gerçek şeylerin var olmadığını söyleyen bir uyurgezere benzer." Muhtemelen daha az duygu yüklü olsa da bugün merakını gidermek için felsefe profesörlerine başvuran, felsefe alanında ciddi araştırma yapan her amatörün varacağı hüküm de bu şekilde olacaktır. Ampiristler onun önüne materyalizmi, rasyonalistlerse "gerçek şeylerin var olmadığını" söyleyen dinî bir şey koyacaklardır. Böylelikle bu kişi biz filozofların yargıcı oluverir. Yumuşak veya katı olalım, bizi eksik bulur. Hiçbirimiz onun hükümlerine dudak bükercesine yaklaşmayız. Çünkü o, her şeyden önce, en çok soru soran, eleştirileri ve hoşnutsuzlukları uzun vadede ölümcül olan bilindik mükemmel zihni temsil ediyor.

Benim kendi görüşüm işte bu noktada ortaya çıkmaya başlıyor. Tuhaf bir şekilde pragmatizm olarak adlandırılan düşünceyi, bu iki talebe de cevap verebilecek bir felsefe olarak sunuyorum. Rasyonalist düşüncelerde olduğu gibi dinle barışık kalırken, aynı anda da, ampirist düşüncelerde olduğu gibi, olgularla en zengin yakınlığı koruyabilir. Pragmatizmin bende uyandırdığı olumlu görüşün benzerini pek çoğunuzda oluşturabileceğimi umut ediyorum. Ancak, şu anda süremin sonuna yaklaştığım için, şimdilik pragmatizmi bütünsel olarak sunmuyorum. Gelecek sefere direkt olarak pragmatizmle başlayacağım. Şimdilik biraz söylediklerimin üzerine dönmeyi tercih ediyorum.

Eğer aranızda meslekten filozoflar varsa, biliyorum ki bazılarınız öyle, şüphesiz şimdiye kadarki söylemimi affedile-

11 Morrison I. Swift, *Human Submission*, İkinci Kısım, Philadelphia, Liberty Press, 1905, s. 4-10.

mez, hatta inanılmaz derecede çiğ bulmuşsunuzdur. Yumuşak zihinli ve katı zihinli, ne kaba bir ayrım! Ve genel bir biçimde, felsefe, narin zihinsel ürünlerin, inceliklerin ve titizliklerin pekiştirilmiş haliyken ve de her çeşit mümkün birleşim ve dönüşüme sınırları dahilinde imkân tanırken; onun kendi çatışma sahasını birbirine düşman iki kişilik yapısının karma karışık ihtilafı olarak temsil etmek oldukça kaba bir karikatür, en yüce şeylerin mümkün olan en alt ifadeye indirgenmesidir. Ne çocukça bir dıştan bakış! Yine aynı şekilde, rasyonalist sistemlerin soyutluğunu bir suç olarak ele almak ve kendilerini, olgular dünyasının bir uzantısı olarak değil de bir sığınak, kaçılacak mekân olarak sundukları için onları lanetlemek nasıl da aptalca bir şey. Bütün teorilerimiz zaten birer çare ve sığınak değil mi? Eğer felsefe dini olacaksa, gerçekliğin yüzeyinin kabalığından kaçmak için sığınılacak bir yer olmaktan başka ne mene bir şey olabilir? Bizi hayvani hislerimizden alıp yükseltmek, bütün gerçekliğin üzerine kurulu olduğu ideal ilkelerin büyük çatısı altında zihinlerimize başka ve daha asil bir mekân sunmaktan daha iyi, akla gelebilecek ne yapabilir felsefe? Nasıl olur da ilkeler ve genel düşünceler soyut taslaklardan başka bir şey olmaz? Köln Katedrali bir mimarın kâğıt üzerindeki planı olmaksızın mı inşa edilmiştir? İncelik kendi başına tiksinç bir şey midir? Somut görgüsüzlük doğru olan yegâne şey midir?

İnanın bana, iddianın tüm gücünü hissediyorum. Sunmuş olduğum tablo hakikaten de son derece fazlaca indirgenmiş ve kaba. Ancak bütün soyutlamalar gibi, o da birtakım faydalara sahip olduğunu gösterecek. Eğer filozoflar evreni soyut olarak ele alabiliyorlarsa, felsefenin soyut bir biçimde ele alınmasından da şikâyetçi olmamalılar. İşin aslı, bayağı ve kaba olsa da sunmuş olduğum tablo tamamıyla doğrudur. Şiddetli bir şekilde arzu ettikleri ve reddettikleriyle birlikte kişilik yapıları insanların felsefelerini belirler ve daima belir-

leyecektir. Sistemlerin detayları parça parça muhakeme edilmelidir. Öğrenci, bir sistemi çalıştığında bazen ormanı bir tek ağaç yüzünden unutabiliyor. Fakat iş tamamına erdirildiğinde, zihin daima o büyük sentezleyici edimini gerçekleştirir. Sistem, bir arkadaşımız veya düşmanımız öldüğünde olduğu gibi belleğimizi taciz edip duran o tuhaf kişilik izine sahip bir şekilde, derhal canlı bir varlık gibi ayağa dikiliverir.

"Bu kitaba dokunan bir insana dokunur" diye yazabilen yalnızca Walt Whitman değildir. Bütün büyük filozofların kitapları çok sayıda insan gibidir. Bunların her birinde bulduğumuz, tipik fakat tarife gelmez temel kişisel tat, tamamladığımız felsefe eğitimimizin en güzel neticesidir. Sistemin olmak istediği şey Tanrı'nın büyük evreninin bir resmidir. Onun ne olduğuysa –oldukça açık olarak– bazı insanların kişisel tatlarının ne kadar da bambaşka olduğunun ortaya çıkışıdır. Bir defa bu terimlere indirgendiğinde, (tabii bütün felsefelerimiz ancak öğrenme üzerinden eleştirel nitelik kazanmış zihinler tarafından bu şekilde indirgenirler) sistemlerle olan alışverişimiz yeniden resmiyetini yitirip içgüdüsel insani reaksiyonun hazzetme veya etmemesine geri getirilmiş olur. Ret ve kabullerimizde o kadar kesin olabiliyoruz ki, bir kişi kendisini bizim beğenimize sunduğunda, nihai kararımız basit takdir veya kötüleme sıfatlarıyla ifade bulur. Evrenin bütünsel niteliğini de, bize sunulan bir felsefenin sunduğu tat konusunda yaptığımız gibi, tek bir sözcükte, onu nasıl hissediyorsak öyle ölçeriz.

"Statt der lebendigen Natur, da Gott die Menschen schuf hinein";[12] bu muğlak tertip, bu kalın kafalı ve bağnaz şey, bu aksi yapaylık, bu mecburi okul ödevi ürünü, bu hasta adam rüyası! Kurtulalım bundan. Kurtulalım bunların hepsinden! Olanaksız! Olanaksız!

12 James'in, Goethe'nin *Faust*'undan Almanca yaptığı bu alıntının Türkçesi şu şekildedir: "Tanrı'nın insanı yarattığı, yaşayan doğanın yerine" – ç.n.

Hakikaten de filozofa dair ulaşmış olduğumuz izlenimi bize veren şey sisteminin ayrıntıları üzerine olan çalışmamızdır. Göstereceğimiz reaksiyonsa bu izlenimin bizzat kendisine dayanır. Felsefedeki uzmanlık, sentezleyici reaksiyonlarımızın kesinliğiyle uzmanın bu türden karmaşık yapıları anında değerlendirmesini sağlayan dolayımsız kavrayışa sahip sıfatla ölçülür. Fakat bu sıfatın ortaya çıkması için uzmanlık mecburi değildir. Ancak az sayıda insan kendi felsefesini kesin bir biçimde oluşturabilmiştir. Fakat herkesin evrende belli bir bütünsel nitelik bulunduğuna ilişkin bir hissi vardır. Bunun yanında, bildiğimiz sistemlerin hiçbirinin evrenimizi tam olarak açıklayamayacağına dair bir his de herkeste mevcuttur. Onlar bizim kendi dünyamızla örtüşmüyorlar. Biri fazla zarif, biri fazla kitabi, üçüncüsü fazlasıyla toplama fikirden ibaret, bir dördüncüsü de fazla marazi ve daha niceleri. Neticede hepimiz gelişigüzel bir şekilde biliyoruz ki, bu tür felsefeler dik durmayan, askıda olan, tok olmayan, evren adına konuşma hadleri olmayan felsefelerdir. Platon, Locke, Spinoza, Mill, Caird, Hegel – daha yakınımızda olanların isimlerinden ihtiyatla uzak duruyorum! Sevgili dinleyicilerim, eminim ki, pek çoğunuz için bu isimler hedefe varamadan yarı yolda kalmanın farklı kerelerini hatırlatmak dışında pek bir anlama gelmiyor. Evreni değerlendirmenin bu biçimleri eğer gerçek olsaydı bu apaçık bir abeslik olurdu.

Biz filozoflar sizin bu hislerinizi de dikkate almalıyız. Tekrar ediyorum, nihayetinde bizim bütün felsefelerimiz bu bakış açılarınca değerlendirilecektir. Dünyaya bakışta muzaffer olacak olan yol, ortalama zihin seviyesi üzerinde en yüksek etkileyiciliğe ulaşacak olan olacaktır.

Şu kaçınılmaz bir şekilde soyut taslaklara dönüşen felsefelerle ilgili bir çift sözüm olacak. Çeşit çeşit taslaklar vardır; mesela, planlamacı tarafından küpler şeklinde tasarlanan

dolgun binalarınkiler, bir de cetvel ve pergel yardımıyla kâğıt üzerine yassı bir biçimde yatırılmış binaların olanlar vardır. Bu ikinciler, taş ve harçla dikildiklerinde dahi çelimsiz ve sıska kalırlar, zaten daha taslak aşamasından bu bellidir. Bir taslağın kendi başına cılız olduğu doğrudur, ancak bu, ortaya çıkacak neticenin de cılız olması gerektiği anlamına gelmez. Ampiristleri reddedici bir tavra iten de bildik rasyonalist felsefelerin telkin ettiği şeylerin öz itibariyle cılızlığıdır. Herbert Spencer'in sistemi tam da böyle bir örnek sunuyor. Rasyonalistler onun peşi sıra dizilmiş korkunç yetersizliklerini hissediyor: Okul hocası türünden yavan kişilik yapısı, laternayı çağrıştıran tekdüzeliği, argümanlar söz konusu olunca ucuz ve iğreti olana yönelik tercihi, fizik kanunlarından dahi bihaber olacak kadar eğitimsiz oluşu ve genel olarak tüm temel fikirlerinin ve zorla bir araya getirilmiş, yarılmış köknar kerestesinden yapılmışçasına kaba duran sisteminin muğlak hali. Ne var ki, İngiltere'nin yarısı onun Westminster Manastırı'na[13] gömülmesini istiyor.

Neden peki? Rasyonalist bir gözle bakanlarca zayıf bulunmasına rağmen Spencer neden bu kadar hürmet görüyor? Onun zayıflıklarını gören bunca eğitimli insan, belki siz ya da ben de dahiliz buna, neden yine de onu Westminster'da görmek istiyor?

Oldukça basit; çünkü o, felsefi olarak yüreğinin doğru yerde durduğunu hissediyor. Onun tüm ilkeleri bir deri bir kemik olabilir ama ne olursa olsun kitapları bu özel dünyanın kalıbına göre kendilerini yoğurmaya çalışıyor. Olguların çıkardığı gürültü tüm bölümlerde ortalığı inletiyor, olgulara dair alıntıların sonu asla gelmiyor, olguları vurguluyor, yüzünü onların toplandığı yere dönüyor, bu da kendi başına yeterlidir. Bu durum ampirist bir zihin için doğru şey anlamına gelir.

13 Londra'da bulunan, pek çok ünlünün mezarının yer aldığı mabet – ç.n.

Hakkında gelecek derste konuşmayı umduğum pragmatist felsefe, olgularla dostane bir ilişkiye sahip olup, Spencer'in felsefesinin aksine, ne işin başında ne de sonunda pozitif dinsel yapıları kapı dışarı eder; onları da samimi bir şekilde değerlendirir.

Umarım bu felsefeyi ihtiyaç duyduğunuz arabulucu düşünme biçimi olarak görmenizde size yol gösterebilirim.

Pragmatizmin Anlamı

Birkaç yıl önce dağlarda kamp gezisindeyken, yalnız başıma çıktığım yürüyüşten döndüğüm esnada herkesi ateşli bir metafizik tartışmanın içinde buldum. Tartışmanın konusu bir sincaptı: Bir ağacın gövde kısmında bir tarafa tutunduğu varsayılan canlı bir sincap. Aynı anda ağacın karşı tarafındaysa bir insanın durduğu farz ediliyordu. Söz konusu insan ağacın çevresinde hızlıca hareket ederek ağacın gövdesinin diğer yüzünde bulunan sincabı görmeye çalışıyor ama ne kadar hızlı davranırsa davransın sincap aksi istikamette aynı hızda hareket edip her seferinde ağacı kendisi ve adam arasında tutuyor, neticede adamın gözüne hiç ilişmiyor. Şimdi buradan çıkan metafizik problem şudur: Adam *sincabın etrafında dönüyor mu, dönmüyor mu?* Ağacın etrafında döndüğü kesin, sincap da ağacın üzerinde bulunuyor ancak adam sincabın etrafında dönüyor mu? Kırda olmanın verdiği sınırsız boş zamanla, tartışma sonuna kadar taşındı. Herkes kendi tarafını belirlemiş ve inatçıydı. İki tarafın sayısı da eşitti. Hal böyle olunca, vardığım anda iki taraf da çoğunluğu sağlamak için bana yöneldi. Skolastiklerin, "ne zaman çelişki-

li bir durumla karşılaşırsanız bir ayrıma gidin", şeklindeki deyişini dikkate alıp hemen şu tür bir ayrıma gittim: "Hangi tarafın haklı olduğu, sincabın 'etrafında dönmekten' *pratik olarak* ne anladığınıza bağlıdır" dedim. "Eğer kastettiğiniz şey, onun kuzeyinden doğusuna, ardından da güneyine, sonra batısına ve akabinde yeniden kuzeyine geçmekse, adamın sincabın etrafında döndüğü aşikardır, çünkü sırasıyla bu noktaların her birini işgal ediyor. Ancak bunun tersine, eğer kastettiğiniz şey, önce sincabın önünde bulunup, ardından da sağında, sonra da arkasında, akabinde solunda, nihayetinde de yeniden önünde olmaksa, adamın sincabın etrafında dönmeyi başaramadığı açıktır. Çünkü sincap, durumu dengelemek için yaptığı hareket sayesinde karnını hep adama dönük tutuyor, aynı anda sırtı da diğer tarafa dönük kalıyor. Tercihinizi yapın, daha fazla tartışmanın manası yok. İki taraf da, 'etrafında dönmek' fiilini hangi pratik anlamda aldığına göre hem haklı hem de haksız."

Her ne kadar bir iki ateşli tartışmacı, netlikten yoksun cevaplar veya skolastiğe özgü kılı kırk yarma türü bir şey değil de, sadece günlük dilde "etrafında" sözcüğünün ne anlama geldiğini bilmek istediklerini belirtip söylediklerimi cevaptan kaçmak olarak adlandırsa da çoğunluk, yaptığım ayrımın tartışmayı dindirdiğini düşünüyor gibiydi.

Bu önemsiz anekdotu anlattım, çünkü şimdi hakkında konuşmak istediğim *pragmatik yöntem* için özellikle yalın bir örnek teşkil ediyor. Pragmatik yöntem öncelikle, aksi taktirde tamamlanamayacak olan metafizik tartışmaları bir neticeye bağlamanın yöntemidir. Dünya bir mi, çok mu? Kaderle mi örülü, özgür mü? Maddi mi, tinsel mi? Bu kavramların her biri kendisince dünyayı açıklamakta geçerlilik sahibidir ve bunlar üzerine olan tartışmaların sonu yoktur. Pragmatik yöntem, bu tür durumlarda her bir kavramı, peşi sıra pratik neticelerinin izini sürerek yorumlamaya çalışır. Birinden zi-

yade diğer kavramın doğru olması kişi açısından ne tür pratik farklara yol açardı? Eğer herhangi bir pratik fark bulunamıyorsa, bu demektir ki, alternatifler pratik olarak aynı anlama geliyor ve bütün tartışma boşunadır. Ne zamanki bir tartışma ciddidir, bir tarafın veya diğerinin haklı olmasından ileri gelen bazı pratik farklar gösterebilmemiz gerekir.

Bu düşüncenin tarihine atacağımız bir bakış, pragmatizmin ne anlama geldiğini daha güzel bir şekilde size gösterecektir. Sözcük, "eylem" (action) anlamına gelen ve İngilizcedeki "practice" (pratik, uygulama) ve "practical" (pratik, tatbiki) sözcüklerinin de türetildiği Yunancadaki "pragma" kelimesinden geliyor. Sözcüğün felsefeye ilk girişiyse 1878 yılında Bay Charles Peirce sayesinde oluyor. *Popular Science Monthly* dergisinin aynı yıla ait Ocak sayısında yayımlanan "*How to Make Our Ideas Clear*" (Düşüncelerimizi Nasıl Berrak Kılmalı) başlıklı makalede[1] Bay Peirce, inançlarımızın eyleme yönelik kurallar olduğunu belirttikten sonra, bir düşüncenin anlamını ortaya koymak için yalnızca onun ortaya çıkarmaya elverişli olduğu harekete ihtiyaç olduğunu, bu hareketin kendisinin söz konusu düşüncenin yegâne anlamı olduğunu söyler. Ne kadar ince olurlarsa olsunlar, bütün düşünce ayrımlarımızın kökenindeki açık gerçek, hiçbirinin, muhtemel bir pratik farka dayanmaksızın var olamayacağıdır. Bir nesneye ilişkin düşüncemizde kusursuz bir berraklığa varmak için yalnızca bu nesnenin pratik türden hangi çeşit tasavvur edilebilir etkiler içerdiğini, ondan hangi çeşit duyumlar beklememiz ve ne tür bir tepki hazırlığında olmamız gerektiğini düşünmemiz gerekir. Dolayısıyla bizim için bu etkilere ilişkin dolayımsız veya uzak kavrayışımız, söz konusu nesneye dair kavrayışımızın bütünü demektir, tabii eğer kavrayışımızın pozitif bir anlamı (*significance*) varsa.

1 *Revue philosophique*'in Ocak 1879 (cilt VII) sayısında Fransızcaya çevrilmiştir.

İşte bu Peirce'ün, pragmatizmin ilkesidir. Bu ilke, yirmi yıl boyunca hiç kimsenin dikkatini çekmemişti; ta ki Kaliforniya Üniversitesi'nde Profesör Howison'un felsefe birliği önünde yaptığım konuşmada ben onu yeniden ortaya çıkarıp, din alanında özel bir uygulanışını gerçekleştirinceye dek. Bu tarihte, yani 1898 yılında, zaman artık bu düşüncenin alımlanması için yeterince olgunlaşmış gibiydi. "Pragmatizm" sözcüğü yaygınlık kazandı ve şu anda felsefi dergilerin sayfalarında epeyce yer buluyor. Bazen saygıyla, bazen hakaretlerle, ama nadiren berrak bir şekilde anlayarak da olsa herkes "pragmatik hareketten" bahsediyor. Şurası açıktır ki, bu terim şimdiye dek ortak bir isimden yoksun olan çok sayıda farklı eğilimi uygun bir şekilde ifade ediyor ve "kalıcı olmak" maksadını taşıyor.

Peirce'ün ilkesinin önemini anlamak için onu somut durumlara uygulama alışkanlığını edinmek gerekir. Leipzigli meşhur kimyacı Ostwald'ın, bilim felsefesi üzerine olan derslerinde, aynı isimle adlandırmasa da pragmatizmin ilkesinin son derece açık bir kullanımını gerçekleştirdiğine rastladım.

Bana şöyle yazmış: "Bütün gerçeklikler pratiğimizi etkiler, bu etkinin kendisi de bizce onların anlamı oluyor. Sınıfıma şu şekilde soru sormaya alıştım: Bu alternatif veya diğeri doğru olsaydı dünya hangi açılardan farklı olurdu? Farklı olacak olan bir şey bulamıyorsam, o zaman alternatifin bir anlamı yoktur."

Şöyle ki, karşıt bakış açıları pratik olarak aynı anlama geliyordur ve bizim için de pratik olan dışında anlam yoktur. Ostwald, yayımlanmış bir dersinde ne demek istediğini şu örnekle açıklıyor. Kimyacılar, adını "tautomeri" (*tautomerous*) koydukları birtakım cisimlerin yapısı üzerine uzunca süre tartışıp durdular. Bu cisimlerin özellikleri, içlerinde sabit olmayan bir hidrojen atomunun gidip geldi-

ği ya da iki cismin sabit olmayan karışımlarından ibaret oldukları şeklindeki iki fikirle aynı derecede örtüşüyor görünüyordu. Tartışma ortalığı kasıp kavurdu, ancak bir neticeye varılamadı. Ostwald'a göre, "Eğer taraflar fikirlerden biri veya diğerinin doğru olmasının, deneyimlenebilir ne tür bir pratik farka yol açabileceğini kendilerine sorsalardı, bu tartışma hiç başlamayacaktı. Muhtemelen herhangi bir pratik fark ortaya çıkmayacağından; tartışmanın kendisi de, ilkel zamanlarda hamurun maya tarafından şişirilmesi üzerine teoriler üretirken taraflardan birinin bu işin kaynağında bir 'elf', diğerininse bir 'iyilik perisi' görmesinde olduğu gibi gereksizdi."[2]

Somut bir netice arama şeklindeki bu basit testin uygulanması durumunda ne kadar çok felsefi tartışmanın anlamsızlığa düştüğünü görmek şaşırtıcıdır. Başka bir yerde fark *yaratmayan* bir fark *var olamaz*. Birine, bir şekilde, bir yerde ve bir ara uygulandığında kendisini, bu olgu üzerinde somut olgu ve davranış neticesi türünden bir fark olarak ifade etmeyen soyut bir doğruda herhangi bir fark mevcut olamaz. Felsefenin bütün işlevi, dünyaya ilişkin şu veya bu açıklamanın doğru olmasının, yaşamımızın belirli anlarında siz ve benim için ne türden bir sarih fark yaratacağını bulmak olmalıdır.

Pragmatik yöntemde yeni olan bir şey kesinlikle yoktur. Sokrates onun ustasıydı. Aristo onu metodik olarak kullanmıştır. Locke, Berkeley ve Hume, ondan istifade ederek doğruluğa (*truth*) pek mühim katkılar sunmuşlardır. Shadworth

---

2 "Theorie und Praxis", *Zeitsch. Des Österreichischen Ingenieur u. Architecten Vereines*, 1905, Nr. 4 u. 6. Ostwald'ınkinden de radikal bir pragmatizmi, Profesör W.S. Franklin'in yaptığı bir konuşmada buluyorum: "Öğrenciler için anlaşılabilir olsa da en sağlıksız fizik nosyonu; 'fiziğin, kütlelerin, moleküllerin ve eterin (ether) bilimi' olduğudur. Bana göre en sağlıklı nosyonsa –öğrenciler tarafından tam olarak anlaşılmasa da– fiziğin, cisimleri tutma ve itme biçimlerinin bilimi olduğudur!" (*Science*, 2 Ocak 1903).

Hodgson ısrarla, gerçekliklerin yalnızca "bilindikleri-gibi" (*known-as*) olduklarını söylüyor. Ancak pragmatizmin bu öncüleri onu sadece parçalı bir şekilde kullanmışlardır: Onlar yalnızca öncülerdi. Pragmatizm, günümüze kadar yaygınlık kazanmamış, evrensel misyonun bilincine varmamış, fetihkâr bir yazgıya göz koymamıştı. Ben bu yazgıya inanıyorum ve sizde de bu inancı uyandırabilmeyi umut ediyorum.

Pragmatizm, felsefede bildik bir tutum olan ampirist tutumu temsil ediyor ancak bana öyle görünüyor ki, bu temsil ediş, şimdiye kadar farz edildiğinden daha radikal ve daha az itiraz edilebilir bir biçimdedir. Meslekten filozoflar için kıymetli olan pek çok yerleşmiş alışkanlığa, pragmatist düşünür kararlı ve nihai bir şekilde sırtını döner. Soyutlama ve yetersizlikten, sözlü çözümlerden, niteliksiz *a priori* sebeplerden, sabit kılınmış ilkelerden, kapalı sistemlerden, sözde mutlaklardan ve başlangıçlardan kaçınır. Yüzünü somut ve yeterli olana, olgulara, eyleme ve güce döner. Bu durum, ampirist mizacın hâkim kılındığı, rasyonalist mizaçtansa samimi olarak vazgeçildiği anlamına gelir; dogmaya, yapaylığa ve nihai doğru olma iddiasına karşı, açık havayı ve doğanın olasılıklarını işaret eder.

Bunun yanında pragmatizm belli birtakım sonuçların tarafını da tutmaz. O yalnızca bir metottur. Lakin bu metodun zaferi, geçen derste felsefi "kişilik yapısı" olarak adlandırdığım şeyde çok büyük değişiklikler anlamına gelecektir. Krallık mahkemelerindeki üyelerin ve Protestan memleketlerde, Papalık'ın merkezî otoritesine sımsıkı bağlı rahiplerin nüfuzunun kırılmasına benzer bir şekilde ultra-rasyonalist görüşün savunucularının nüfuzu kırılacaktır. Bilim ve metafizik daha yakınlaşıp bir araya gelecek, tamamen birlikte çalışacaklardır.

Metafizik şimdiye dek çoğu zaman oldukça ilkel bir sorgulamanın peşine düşmüştür. İnsanların nasıl hep gayri-

meşru bir büyünün peşinden koştuğunu ve *sözcüklerin* büyüde ne kadar büyük bir rol oynadığını biliyorsunuz. Eğer birinin adını biliyorsanız veya o kişiyi esir alan sihirli sözlere sahipseniz ruhunu, cinini, ifritini veyahut diğer güçlerini kontrol altına alabilirsiniz. Süleyman, bütün cinlerin adlarını biliyordu, böylelikle onları kendi iradesine tâbi tuttu. Dolayısıyla bu türden bir bakış açısına evren daima bir tür muamma gibi görünür. Bu evrenin anahtarı, birtakım izah eden ya da güç veren söz veya isimler biçiminde aranmalıdır. Bu sözcükler evrenin *ilke*sini ele verirler. Ona sahip olmak bir şekilde evrenin kendisine sahip olmaktır. "Tanrı", "Madde", "Akıl", "Mutlak", "Enerji" bu türden çözücü isimlerdir. Eğer onlara sahipseniz rahat olabilirsiniz. Artık metafizik soruşturmanızın sonuna varmış bulunuyorsunuz.

Ancak pragmatik metodu benimserseniz, bu türden sözcükleri metafizik soruşturmanızın sonu olarak göremezsiniz. Her sözcüğün pratik somut değerini meydana çıkarmak, onu kendi deneyim akışınıza dahil ederek işe sürmek zorundasınızdır. Pragmatizm, bir çözümden ziyade, daha fazla mesai için bir program, bilhassa var olan gerçekliklerin nasıl *değiştirilebileceğine* ilişkin bir gösterge gibi duruyor.

Bu nedenle, teoriler, muammalar karşısında bize rahat sunan cevaplar olmaktan çıkıp birer araç olarak karşımıza çıkıyor. Biz onların arkasında durmayız, ilerler ve fırsat doğduğunda, onların yardımıyla doğayı yeniden oluştururuz. Pragmatizm bütün teorilerimizin tutukluğunu alır, onları ısıtıp her birini yeniden işe sürer. Özü itibariyle yeni bir şey olmayıp, pek çok eski felsefi eğilimi uyum içinde bir araya getirir. Örneğin, daima tikellere başvurma konusunda adcılık (*nominalism*) ile; pratik boyutları vurgulamada faydacılık (*utilitarianism*) ile; sözel çözümleri, yararsız soruları ve metafizik soyutlamaları reddetmekteyse pozitivizmle hemfikirdir.

Gördüğünüz üzere, bütün bunlar anti-entelektüalist eğilimlerdir. Bir iddia ve metot olarak rasyonalizme karşı pragmatizm bütünüyle silahlı ve kavgacıdır. Ancak başlangıçta hiçbir özel sonucun peşinde değildir. Dogmaları yoktur, metodunu korumaya alan öğretileri de bulunmaz. Genç İtalyan pragmatist Papini'nin güzelce ifade ettiği üzere, pragmatizm, bir oteldeki koridor gibi teorilerimizin ortasında uzanır. Sayısız sayıda odaya giriş olanağı sunar. Birinde belki Tanrıtanımaz bir kitap yazan bir kişi bulursunuz; bir sonrakinde iman ve güç için diz çökmüş dua eden birini, üçüncüdeyse bir cismin özelliklerini incelemekte olan bir kimyacıyı. Dördüncü odada, idealist bir metafizik sistem ortaya çıkarılmaktadır; beşincideyse metafiziğin imkânsızlığı gösterilmektedir. Ama koridor hepsine aittir ve eğer bu insanlar odalarından çıkmak veya onlara girmek için uygun bir yol istiyorlarsa, söz konusu koridordan geçmek zorundadırlar.

Öyleyse, pragmatik metot nedir sorusu, şu ana kadar birtakım özel sonuçlara değil de yalnızca nasıl yol alınacağına dair bir tavra işaret ediyor. *İlk şeylere, ilkelere, "kategorilere", varsayılan zorunluluklara yüz çevirme ve son şeylere, meyvelere, neticelere, olgulara bakma tavrına.*

Pragmatik metoda ilişkin şimdilik bu kadar! Belki diyeceksiniz ki, size onu anlatmaktan ziyade övdüm fakat şimdi bazı bildik problemler üzerinde nasıl çalıştığını göstererek onu size genişçe anlatacağım. Bu arada pragmatizm sözcüğü daha geniş bir anlamda, belirli bir *doğruluk* teorisini ifade eder şekilde de kullanılmaktadır. Yolu açtıktan sonra, bu teorinin anlatımı için bütün bir dersi ayırmayı düşündüğümden, şimdilik sadece kısa bir şekilde konuya değineceğim. Fakat bu kolay bir iş değil, dolayısıyla on beş dakikalığına dikkatinizi iki katma çıkarmanıza ihtiyacım var. Açıklıktan yoksun kalan noktaları da gelecek derslerde açıklığa kavuşturmayı umut ediyorum.

Günümüzde en başarılı şekilde yeşermiş felsefe dallarından biri, bilimlerin hangi koşullar altında evrildiğini inceleyen tümevarımsal mantıktır. Bu alanda çalışan yazarlar, doğa yasaları ve olgu öğelerinin matematikçiler, fizikçiler ve kimyacılar tarafından ortaya konduklarında ne anlama geldiklerine dair benzeri olmayan bir fikir birliği göstermeye başlamışlardır. İlk matematiksel, mantıksal ve doğal tektiplikler (*uniformity*), ilk *yasalar* keşfedildiğinde, insanlar bunlardan kaynaklı olarak ortaya çıkan açıklık, güzellik ve basitleştirme karşısında öylesine büyülenmişlerdir ki, Tanrı'nın ebedi fikirlerinin şifresini sahih bir biçimde çözdüklerini düşünmüşlerdir. Tanrı'nın zihninde de tasımlar şimşek gibi çaktı ve yankılandı. Ayrıca konik kesitler, kareler, kökler ve oranları tasarladı; Öklid gibi geometri yaptı. Gezegenler uysun diye Kepler yasalarını yaptı; düşen cisimlerde hızın zamanla orantılı olarak artmasını sağladı; kırılan ışığın tâbi olması için sinüs yasalarını ortaya koydu; bitki ve hayvanlar için sınıflar, takımlar, familyalar ve cinsler oluşturdu, aralarındaki mesafeyi belirledi. Bütün şeylerin arketiplerini düşündü, onların varyasyonlarını tasarladı. Tanrı'nın bu harikulade eserlerini yeniden keşfettiğimizde, onun zihnini asıl maksadıyla kavrarız.

Ancak bilimler daha da ilerledikçe yasalarımızın çoğunun, belki de tamamının, kesinlikten yoksun olduğu fikri temel kazandı. Yasaların sayısı o kadar arttı ki, artık sayılamıyorlar. Bununla birlikte, bilimin farklı dallarında o kadar çok sayıda farklı formülasyonlar önerilmekte ki, araştırmacılar, hiçbir teorinin gerçekliğin mutlak bir kopyası olmadığı ancak her birinin birtakım farklı bakış açılarından faydalı olabileceği fikrine alıştılar. Teorilerin büyük faydası, eski olguları derleyip toparlayıp bizi yenilerine götürmeleridir. Teoriler yalnızca insan yapımı bir dil, bazılarının dediği gibi, doğaya dair aktarımlarımızı yazdığımız kavramsal bir kısaltma

dilidirler. Bilindiği üzere, diller çok sayıda ifade seçeneğine ve lehçeye imkân tanır.

Bundan dolayı insana özgü keyfîlik, ilahî gerekliliği bilimsel mantıktan türetmiştir. Eğer Sigwart, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincare, Duhem, Ruyssen gibi isimleri anarsam, öğrenci olanlarınız rahatlıkla bahsettiğim eğilimi anlayacak ve aklına başka isimler de getirecektir.

Bu bilimsel mantık dalgasının ön saflarında yer alan Schiller ve Dewey beyler, doğruluğun (*truth*) her yerde ne anlama geldiği konusundaki pragmatik yaklaşımlarıyla kendilerini gösteriyorlar. Bu hocalar mütemadiyen, düşünce ve fikirlerimizdeki "doğru"nun bilimdekiyle aynı anlama sahip olduğunu söylüyorlar. Onlara göre bu, şu anlama geliyor; *bu düşünceler (ki deneyimlerimizin parçalarından başka bir şey değildirler), yalnızca deneyimlerimizin diğer parçalarıyla tatminkâr ilişkilere girmemize*, onları toparlamamıza ve tikel görüngülerin sonu gelmez peşi sıralıklarını izlemek yerine deneyimlerimizin parçalarının birinden diğerine kavramsal kestirmeler kullanarak geçmemize *yardım ettikleri ölçüde doğru olurlar*. Tabir caizse, üzerine binebileceğimiz bir düşünce; deneyimlerimizin bir parçasından bir başka parçasına bizi başarılı bir şekilde taşıyan, şeyleri tatminkâr bir biçimde birbirine bağlayan, sağlamca çalışan, basitleştiren, iş tasarrufu sağlayan düşünce, bu oranda ve derecede, *araçsal olarak* doğrudur. Bu, Chicago'da başarılı bir şekilde öğretilen, Oxford'da parlakça duyurulan, düşüncelerimiz açısından doğruluğun düşüncelerin "çalışma" gücü olduğunu ifade eden "araçsal" doğruluk görüşüdür.

Dewey ve Schiller beylerle müttefikleri, bu genel doğruluk anlayışına ulaşırken yalnızca jeologlar, biyologlar ve filologların örneğini takip etmişlerdir. Bu diğer bilimlerin kurulmasındaki başarılı hamle, hep fiilen çalışırken gözlemlenebilir birtakım basit süreçlerin –mesela diyelim iklimsel ko-

şullardan dolayı toprağın aşınarak çıplak kalması, ebeveyn türünde çeşitlenme veya yeni sözcük ve telaffuzların dahil oluşuyla lehçelerin değişmesi– alınması sonra da bunun bütün örneklere uygulanarak genellenmesi ve de dönemler boyunca gösterdiği etkiler bir araya getirilerek büyük sonuçlar elde edilmesi olmuştur.

Schiller ve Dewey'in genellemeler için özellikle seçtikleri gözlemlenebilir süreç, bir bireyin *yeni fikirlere* aşina olmasına aracılık eden oldukça bilinen bir süreçtir. Buradaki süreç hep aynıdır. Bireyin önceden sahip olduğu bir fikir stoku mevcuttur fakat birey bunları zora sokan yeni bir deneyimle karşılaşır. Biri onların aksini iddia eder veya kişi derin düşündüğü bir anda onların birbirine ters düştüğünü keşfedebilir ya da onların uyumsuzluk gösterdiği olgular duyabilir, yahut kişide onların artık tatmin edemediği arzular ortaya çıkar. Sonuç, zihninin şimdiye dek tanımadığı, önceden sahip olduğu fikir yığınında değişikliğe giderek kurtulmaya çalıştığı türden bir iç sıkıntısıdır. İnançlarımız hususunda hepimiz aşırı derecede muhafazakar olduğumuz için söz konusu kişi de mümkün mertebe bu yığını elde tutmaya çalışır. Önce şu veya bu fikrini (her birinin değişime gösterdikleri direnç farklıdır) değiştirmeye çalışır, ta ki eski fikir yığınını en az şekilde rahatsız ederek onun üzerine nakledebileceği, onunla yeni deneyim arasında aracılık yapan, onları en isabetli ve uygun şekilde birbiriyle buluşturan en azından bir parça yeni fikir ortaya çıkıncaya kadar.

Ardından bu yeni fikir doğru olan olarak benimsenir. Eski doğruları yalnızca yeniliği kabul edebilecekleri kadar esneterek, ama bunu da vakanın el verdiği ölçüde bildik yollardan yaparak, daha önceki doğru stokunu en az değişiklikle muhafaza eder. Bütün peşin hükümlerimizi çiğneyen aşırı bir açıklama asla yeniliğe dair doğru bir görüş niteliği ka-

zanmaz. Daha az aykırı olan bir şey buluncaya dek gayretle çabalamalıyız. Bir bireyin inançlarındaki en şiddetli altüst oluşlar dahi eski düzeninin büyük kısmına dokunmaz. Zaman ve mekân, sebep ve sonuç, doğa ve tarih, kişinin yaşam öyküsü el değmemiş kalır. Yeni doğru daima bir araya giren, üstten eklenen türden bir geçiş olup; eski fikri minimum sarsıntı ve maksimum devamlılık gösterecek şekilde yeni olguyla bir araya getirir. Bu "maksimum ve minimum sorununu" çözmekteki başarısı oranında bir teoriyi doğru olarak kabul ederiz. Ancak bu sorunu çözmekteki başarı kesinlikle bir yaklaşıklık (*approximation*) meselesidir. Bütün itibariyle bu teori bir diğerine göre bu sorunu daha tatminkâr bir biçimde çözüyor deriz; ancak bu, bizim için daha tatminkâr anlamına gelir. Bireyler kendi tatmin noktalarını farklı şekillerde dile getireceklerdir. Dolayısıyla buradaki her şey bir ölçüde plastik, yani şekillendirilebilirdir.

Şimdi sizden özellikle gözlemlemenizi istediğim nokta eski doğruların oynadığı roldür. Bunun görmezden gelinmesi, pragmatizme yöneltilen haksız eleştirilerin pek çoğunun kaynağıdır. Onların etkisi kesinlikle belirleyicidir. Onlara bağlılık ilk ilke, pek çok durumda da tek ilkedir; çünkü sahip olduğumuz inançları ciddi olarak yeniden düzenleyecek kadar yeni olan görüngüleri ele alırken en sık kullandığımız yol onları tamamen görmezden gelmek ya da onları savunanlara kötü davranmaktır.

Şüphesiz ki, doğrunun bu büyüme sürecine örnekler vermemi istiyorsunuz. Sorun, bu örneklerin çok fazla sayıda olmasıdır. En basit yeni doğru örneği elbette ki, yeni olgu türlerinin veya eski türlerin yeni olgularının sayısal olarak deneyimimize eklenmesidir. Bu eklemlenme eski inançlarda bir değişiklik yaratmaz. Gün günü izler ve bunun içeriği sadece eklenir. Yeni içeriklerin kendileri doğru değildirler, onlar sadece *gelirler* ve *vardırlar*. Doğru, *bizim onlara dair söy-*

lediğimiz şeydir. Onların geldiğini söylediğimizde, doğruluk, eklenen bu basit ifadeyle sağlanmış olur.

Ancak sıklıkla günün içeriği bir yeniden düzenlemeyi zorunlu kılar. Eğer ben şimdi bu kürsüde delice çığlıklar atsam ve bir çılgın gibi hareket etsem, bu durum pek çoğunuzu felsefemin muhtemel değerine dair fikirlerinizi gözden geçirmeye itecektir. "Radyum" geçenlerde o günün içeriği olarak geldi ve bir an, enerjinin korunumu diye adlandırılan yasayla özdeşleştirilen, doğanın düzeninin bütününe ilişkin fikirlerimize ters düşüyor gibi görünüyordu. Radyumun kendi kendine durmaksızın ısı yaydığına tanık olmak bu korunumu ihlal eder gibi görünüyordu. Ne düşünmeli? Eğer ondan gelen ışıma atomların içinde zaten var olan, önceden akla gelmeyen bir "potansiyel" enerjinin kaçışından başka bir şey değilse, enerjinin korunumu ilkesi kurtulacaktır. Bu ışımanın sonucu olan "helyumun" keşfi, bu inanca giden bir yol açtı. Böylelikle, Ramsay'in görüşü genelde doğru kabul edilir, çünkü, enerjiye dair eski fikirlerimizi genişletse de, onların özünde en az seviyede değişikliğe yol açar.

Başka örneklere gerek duymuyorum. Yeni bir fikir, yalnızca deneyimsel açıdan yeni olanı kişinin stokunda bulunan inançlarla benzer kılma arzusunu tatmin ettiği ölçüde "doğru" sayılır. Bu fikir aynı anda hem eski bir doğruya dayanmak hem de yeni bir olguyu kavramak zorundadır; bunu yapmaktaki başarısı (biraz önce söylediğim gibi) kişinin kendi taktirinde olan bir meseledir. Eski doğrular, yeni bir doğrunun eklenmesiyle büyüdüğünde bunun öznel gerekçeleri vardır. Sürecin içindeyizdir ve gerekçelere boyun eğiyoruzdur. Bu iki zorunluluğu tatmin etme işlevini en uygun şekilde yerine getiren yeni fikir en doğru olandır. İş görme şekli üzerinden kendisini doğru kılar, doğru olarak sınıflandırır; ardından eski doğru kütlesinin üzerine

kendisini aşılar; böylelikle eski doğru kütlesi, yeni bir kambiyum katmanının faaliyeti dolayısıyla büyüyen bir ağaç gibi daha da büyür.

Şimdi Dewey ve Schiller bu gözlemi genellemeye ve doğruluğun en eski kısımlarına uygulamaya çalışıyorlar. Onlar da bir dönemler plastikti ve birtakım insani sebeplerle doğru diye adlandırılmışlardı. Onlar da daha eski doğrularla o dönem için yeni olan gözlemler arasında arabuluculuk yapmıştı. Bütünüyle nesnel, oluşumunda eski deneyim parçalarını yenileriyle uzlaştırarak insanı tatmin etme işlevinin hiçbir rol oynamadığı bir doğruluk hiçbir yerde yoktur. Bir şeyleri doğru diye adlandırmamızın nedeni, onların ne dolayısıyla doğru *olduğudur*, çünkü "doğru olmak" bu uzlaştırma-işlevini yerine getirmek *demektir*.

Dolayısıyla insan adlı yılanın izi her yerdedir. Bağımsız, yalın halde *bulabileceğimiz*, insan ihtiyaçlarına göre şekil verilebilir olmayan; tek kelimeyle düzeltilebilir olmayan; böyle bir doğrular gerçekten de bolca vardır ya da rasyonalist zihniyetteki filozoflar tarafından var olduğu farz edilmiştir; ancak bu sadece, canlı bir ağacın çürük iç kısmına tekabül eder. Bu kısmın varlığı sadece doğruluğun da kendi paleontolojisi ve "zaman aşımı kuralı" olduğu ve yıllarca hizmet verdikten sonra esnekliğini yitirebileceği ve eskiliğinden dolayı topyekûn katılaşabileceği anlamına gelir. Ancak en eski doğruların dahi gerçekte ne kadar plastik oldukları günümüzde mantıksal ve matematiksel fikirlerin dönüşümü üzerinden canlı bir şekilde gösterilmiştir. Bu dönüşüm fiziği dahi istila ediyor gibi görünüyor. Eski formüller, çok daha geniş ilkelerin özel ifadeleri, atalarımızın kendi dönemlerinde formül ve şekillerini bir an dahi akıllarına getiremedikleri ilkeler olarak yeniden yorumlanıyor.

Bay Schiller bu doğruluk görüşünün bütününe "Hümanizm" adını veriyor. Fakat bu öğreti için de pragmatizm is-

mi oldukça yaygınlık kazanmakta, dolayısıyla bu derslerde ben de onu pragmatizm adı altında ele alacağım.

Öyleyse pragmatizmin kapsamı şu şekilde olacak; ilkin bir metot, ikinci olarak da doğrunun ne olduğuna ilişkin kökensel (*genetic*) bir doğruluk teorisi. Bu ikisi bizim bundan sonraki konumuz olacak.

Eminim ki, doğruluk teorisine ilişkin söylediklerim kısa oluşlarından dolayı çoğunuza belirsiz ve yetersiz görünmüştür. Bu açığı ileride kapatacağım. "Sağduyu üzerine" olan derste, eskilikleri dolayısıyla katılaşmış doğrulardan ne kastettiğimi göstermeye çalışacağım. Bir başka derste de fikirlerimizin *aracılık etme işlevini* (*go-between function*) başarılı bir şekilde yerine getirdikleri ölçüde doğru oldukları düşüncesi üzerinde ayrıntılı olarak duracağım. Üçüncü bir dersteyse doğruluğun gelişiminde öznel faktörleri nesnel olanlardan ayırmanın ne kadar zor olduğunu göstereceğim. Belki bu derslerin tamamında beni takip edemeyebilirsiniz; ederseniz de benimle bütünüyle hemfikir olmayabilirsiniz. Ancak şunu biliyorum ki, beni olabildiğince ciddiye alacak ve çabama saygı göstereceksiniz.

Schiller ve Dewey beylerin teorilerinin bir hor görü ve alay dalgasıyla karşılaştığını öğrenince muhtemelen şaşıracaksınız. Bütün rasyonalizm onlara karşı ayaklandı. Etkili yerlerde, özellikle Bay Schiller, şaplağı hak eden terbiyesiz bir talebe muamelesi gördü. Pragmatist mizacın karşısına koyduğum bu rasyonalist mizacı bu kadar iyi ortaya koymasaydı, bundan bahsetmeyecektim. Pragmatizm olgulardan uzak olduğunda rahat etmez. Rasyonalizmse yalnızca soyutlamaların varlığında rahat edebilir. Çoğul haldeki doğrular, onların faydası ve tatminkârlığı, "iş görmedeki" başarısı, vs. hakkındaki bu konuşma entelektüalist kafa yapısındaki birine bir tür kaba, kusurlu, ikincil ve iğreti bir doğru parçasını anımsatacaktır. Bu doğrular gerçek doğrular değil-

dir. Böylesine testler bütünüyle özneldir. Buna karşın nesnel doğru, araçsal olmayan, kibirli, zarif, uzak, heybetli, ulvi bir şeye tekabül etmelidir. Nesnel doğru, fikirlerimizin mutlak bir gerçekliğe mutlak olarak uygunluğu olmalıdır. O, koşullardan bağımsız olarak düşünmemiz *gereken* bir şey olmalıdır. Düşüncemizin koşullarca belirlenmiş biçimleri uygunluktan yoksun olup psikolojinin alanına girerler. Tüm bu meselede, kahrolsun psikoloji, yaşasın mantık!

Farklı zihin yapıları arasındaki karşıtlığın keskinliğini görünüz! Pragmatist olan, olgulara ve somutluğa bağlı kalır; doğruyu, tikel örnekler üzerinden iş görürken gözlemler ve genelleştirir. Ona göre doğru, deneyimde çalışan belli değerleri ifade eden bir cins isimdir. Rasyonaliste göreyse doğru, yalnızca adına dahi saygı gösterilmesi gereken salt bir soyutlama olarak kalır. Pragmatist, *neden* saygı göstermemiz gerektiğini detaylı olarak göstermeye çabalarken, rasyonalist kendi soyutlamasının kaynağını teşkil eden somutluğu kabul etmekten acizdir. Bizi doğruyu *inkâr etmekle* itham eder; halbuki biz sadece insanların neden doğrunun peşinden gittiğini ve neden daima böyle yapmaları gerektiğini düzgünce anlatmaya çalıştık. Tipik bir aşırı-soyutlamacı somutluk karşısında ürpertiye kapılır: Diğer tüm özelliklerin eşit olduğu durumlarda o, solgun ve hayaletvari olanı tercih eder. Eğer iki evren sunulsaydı o, her zaman gerçekliğin zengin fundalığındansa onun cılız bir taslağını tercih ederdi. O, çok daha saf, açık ve asildir.

Umut ediyorum ki, bu dersler ilerledikçe, burada savunulan pragmatizmin somutluğu ve olgulara yakınlığı, onun en tatmin edici özelliği olarak sizden de onay alacak. Pragmatizmin tek yaptığı şey, gözlemlenmemiş olanı gözlemlenmiş olandan yola çıkarak yorumlayan kardeş bilimlerin örneğini izlemektir. O eski ve yeniyi uyumla bir araya getirir. Kesinlikle boş olan, zihinlerimiz ve gerçeklik arasındaki statik

"uygunluk" (bunun ne olduğu sonra göreceğiz) ilişkisi fikrini; bizim tikel düşüncelerimizle içerisinde her bir deneyimin kendi rolünü oynadığı ve belli kullanımlara sahip olduğu, diğer deneyimlerin büyük evreni arasındaki (herkesin ayrıntılarıyla izini sürebileceği ve anlayabileceği) zengin ve aktif bir alışveriş fikrine dönüştürür.

Bu meseleye ilişkin şimdilik bu kadar yeter. Söylediğim şeylerin temellendirilmesini daha sonraya bırakmak zorundayız. Son buluşmamızda dile getirdiğim pragmatizmin, ampirist düşünme biçimini insanoğlunun dine dair ihtiyaçlarıyla uygunca harmanlayabileceği şeklindeki düşünceyi açıklamak için bir ekleme yapmak istiyorum.

Hatırlayacağınız gibi daha önce size şunu söylemiştim: Güçlü bir olgu-sever mizaca sahip insanlar, bugünün moda felsefesi olan idealizmin olgular karşısında gösterdiği duyarsızlıktan hoşnut değiller. İdealizm fazlasıyla entelektüalisttir. Eski tarz teizm, pek çok kavranamaz veya "saçma" öznitelikten (*attribute*) oluşan yüce bir monark biçimindeki Tanrı fikriyle yeterince kötüydü. Fakat tasarım argümanı üzerinden güçlü bir şekilde tutunduğu sürece, somut gerçekliklerle olan temasını kısmen korudu. Ancak Darwinizm "bilimsel" teizmin aklından tasarımı tamamen çıkardığından beri, teizm bu dayanağı kaybetmiştir. Bizim bugünkü imgelemimize sunulansa şeylerin üzerinde değil de *içlerinde* çalışan bir tür içkin veya panteistçe bir Tanrı'dır. Bugünlerde felsefi bir din arzusunda olanlar, hâlâ becerikli savunucuları olsa da eski düalist teizme dönmektense, genelde daha bir umutla idealist panteizme yüzlerini dönüyorlar.

Ancak ilk derste belirttiğim üzere, eğer olgu aşığı veya ampirik zihinlilerse, sunulan bu panteizm türünü özümsemek onlar için zordur. Olguları reddeden ve salt mantık üzerine yükselen işte bu mutlakçı olan türdür. Bu yaklaşımın, somut olan herhangi bir şeyle hiçbir bağı yoktur. Tanrı'nın ye-

rine yerleştirdiği Mutlak Tinin (*Absolute Mind*), fark gözetmeksizin bütün tikel olguların rasyonel önvarsayımı olduğuna onay vererek, dünyamızdaki mevcut tikel olguların ne olduğuna dair aşırı derecede duyarsız kalır. Onlar ne olurlarsa olsunlar, Mutlak olan daima onlara babalık edecektir. Ezop'un fablında geçen hasta aslan gibi, bütün ayak izleri onun yuvasına doğru gider fakat *nulla vestigia retrorsum.*[3] Mutlak'ın yardımıyla tikeller dünyasına geri inemezsiniz ya da onun doğasına ilişkin düşüncenizden, yaşamınızda gereklilik arz eden en ufak bir netice çıkaramazsınız. Nitekim o, kendisine ve kendi ebedi düşünme biçimine dair her şeyin yolunda olduğu güvencesini verir fakat bunun üzerine kendi dünyevi kaynaklarınızla kendinizi ebediyen kurtarabilesiniz diye sizi bırakır.

Bu görüşün ihtişamını veya pek saygıdeğer olan belli bir zihin yapısındaki bazı insanlara dinsel açıdan bir konfor sunduğunu inkâr edecek değilim. Fakat insani açıdan bakarsak, kimse bu yaklaşımın uzaklık ve soyutluk gibi eksiklikleri olmadığını söyleyemez. Bu, tam da akılcı mizaç adını takma cesaretini gösterdiğim eğilimin harika bir örneğidir. Ampirizmin gereklerine dudak büker. Gerçek dünyanın zenginliğinin yerine solgun bir taslak koyar. Bu dünya son derece şıktır ve olumsuz anlamda, yani mütevazı işlere dair beceriksiz olmak anlamında asildir. Ter ve kirin bu reel dünyasında şeylere dair bir bakış açısı "asil" ise bu durum onun doğruluğuna karşı bir küstahlık ve felsefi bir mani olarak kabul edilmeli diye düşünüyorum. Karanlıklar prensi belki de bize söylendiği gibi kibar bir kişidir ama dünya ve cennetin Tanrısı her ne olursa olsun, kesinlikle nazik biri olamaz. Tanrı'nın yardımına, günlük uğraşıların tozu dumanı içindeyken, semanın üst katlarında sahip olduğu saygınlıktan çok daha fazla ihtiyaç duyarız.

3 Latince "Geriye doğru gelen iz yoktur" – ç.n.

Pragmatizm olgulara bağlılık gösterse de sıradan ampirizmin sahip olduğu türden bir materyalist eğilime sahip değildir. Ayrıca bizi tikeller arasında gezindirmeye ve bir yere taşımaya yardım ettikleri sürece pragmatizm soyut olan şeylere itiraz etmez. Yalnızca zihinlerimizin ve deneyimlerimizin birlikte çalışabileceği sonuçlara ilgi gösterir; teolojiye karşı da bir önyargısı yoktur. *Eğer teolojik fikirler somut hayata dair bir değerleri olduğunu kanıtlarsa, pragmatizme göre, iyi oluşları kadarıyla doğru olurlar. Çünkü, onların ne kadar doğru oldukları tamamen, kabul edilmesi gereken diğer doğrularla olan ilişkilerine bağlı olacaktır.*

Biraz önce aşkınsal idealizmin (*transcendental idealism*) Mutlak'ı hakkında söylediklerim bir örnek teşkil ediyor. Ona önce ihtişamlı dedim ve belli bir kafa yapısındaki insanlara dini açıdan bir konfor sağladığını belirttim, sonra da onu uzaklık ve kısırlıkla suçladım. Ancak böyle bir konforu sağladığı sürece, elbette kısır olmaktan çıkıp belli bir değeri hak eder, çünkü somut bir işlevi yerine getirmektedir. O halde, iyi bir pragmatist olarak ben de Mutlak'ın "belli bir ölçüde" doğru olduğunu söylemeliyim ve öyle de yapıyorum.

Fakat mevcut örnekteki *bir ölçüde doğru* ne anlama geliyor? Cevap vermek için tek yapmamız gereken şey pragmatik yöntemi uygulamaktır. Mutlak'a inanlar, bu inancın onlara rahatlık verdiğini söylerken ne demek istiyorlar? Demek istiyorlar ki, Mutlak sayesinde fani dünyadaki kötülük zaten "ortadan kalkacağı" için bir şey dilediğimizde, fani olanı potansiyel olarak ebediymiş gibi görebilir, bundan dolayı da onun neticelerine güvenebileceğimizden emin olabilir ve günaha kapılmaksızın korkumuzu bertaraf edebilir, fanilik içindeki sorumluluğumuzun yarattığı endişeden kurtulabiliriz. Kısacası, demek istedikleri şudur; bazı vakitler, dünyada olan bitenin bizimkilerden daha sağlam ellerde

olduğu ve bu meselelerle uğraşmanın bizim işimiz olmadığı hissine kapılıp, ahlâki sorumluluklarımızı askıya alma, dünyayı oluruna bırakma hakkımız vardır.

Evren, kişilerin kimi zaman kaygılarını yatıştırabilecekleri, içerisinde insan için aldırmazlık modunun da, düzenli olarak ahlâki sorumluluklarını askıya alabilmenin de doğru olduğu bir sistemdir. Eğer yanılmıyorsam o, "bilindiği haliyle" Mutlak'ın en azından bir parçasıdır. Onun doğru olmasının bizim tikel deneyimlerimiz açısından yarattığı büyük fark işte budur, pragmatik açıdan değerlendirildiğinde bu onun somut değerinin bir kısmını teşkil eder. Mutlak idealizme dair olumlu bir yaklaşımı olan sıradan bir felsefe okuyucusu düşüncelerini bundan daha keskin kılmaya cesaret etmez. Mutlak'ı ancak bu kadar kullanabilir ki, bu kadarı da çok değerlidir. Bundan dolayı da, sizin Mutlak hakkında kuşkucu bir biçimde konuştuğunuzu duyduğunda incinir ve söz konusu düşüncenin onun erişimi dışında olan boyutlarına dokunduğunuz için eleştirilerinizi hiçe sayar.

Eğer Mutlak bu anlama geliyorsa ve daha fazlası da değilse, kim bunun doğruluğunu reddedebilir? Bunu reddetmek, insanlar hiçbir zaman gevşememeli diye ısrar etmek, ahlâki kaygıları askıya almanın uygun olmadığı demektir.

Bir düşünce, ona inanmak yaşamlarımız için faydalı olduğu sürece "doğru" olur demenin bazılarınıza ne kadar garip göründüğünü iyi biliyorum. Faydalı olduğu oranda *iyidir* dersem; hemen seve seve kabul edeceksiniz. Onun yardımı sayesinde yaptığımız şey iyi ise düşüncenin kendisinin de o ölçüde doğru olmasına razı olacaksınız, çünkü ona sahip olmak bizi daha iyi kılar. Fakat şöyle diyeceksiniz: Bu sebepten dolayı bir düşünceye doğru demek, "doğru" sözcüğünün yanlış bir kullanımı değil mi?

Bu zorluğa yeterli bir cevap vermek tahlilimin şu aşa-

masında henüz mümkün değil. Tam da burada Schiller ve Dewey beylerle bana ait olan doğruluk öğretisinin en merkezî noktalarına dokunmaktasınız. Fakat onu ancak Altıncı Ders'te detaylarıyla anlatabileceğim. Şimdilik izninizle sadece şunu söylemek istiyorum; doğru, genelde düşünüldüğü gibi iyiden kopuk bir kategori değil de onunla eşgüdüm halinde olan *bir tür iyi*dir. *İnanç yolunda, iyiliğini –açık ve spesifik sebepler üzerinden– gösteren her şeye doğru denir.* Mutlaka kabul edersiniz ki, doğru düşüncelerde yaşam için *hiçbir* fayda olmasaydı veya onların bilgisi kesinkes dezavantajlı olsaydı ve yanlış düşünceler tek yararlı olanlar olsaydı; o zaman, doğru yüce ve değerlidir, onun peşinden gitmek de bir ödevdir diyen mevcut doğru anlayışımız hiç gelişemeyecekti veya bir dogmaya dönüşemeyecekti. Bu türden bir dünyadaki ödevimiz daha ziyade doğrudan *sakınmak* olurdu. Ancak bu dünyada, nasıl ki bazı yiyecekler yalnızca tat olarak hoş olmakla yetinmeyip aynı anda dişlerimize, midemize ve dokularımıza da iyi geliyorsa; bazı düşünceler de sadece üzerine düşünmek ya da bizim için değerli olan birtakım düşünceleri desteklemek açısında iyi değildir, aynı anda yaşamın pratik uğraşılarında da yararlıdırlar. Eğer yaşanması bizim için daha iyi olacak olan bir yaşam ve inanılması halinde bu yaşamı bize sağlayacak olan bir düşünce olsaydı, ona inanmak *bizim için daha iyi* olurdu, *tabii bu düşünceye inanmamız hakikaten diğer yaşamsal çıkarlarımızla kazara da olsa çakışmıyorsa.*

"İnanmamızın bizim için daha iyi olacağı şey"! Bu, tam da doğruluğun tanımı gibi geliyor kulağa. Bu, "inanmamız *gereken* şey" demek gibi bir şeydir ve bu tanımda hiçbiriniz bir tuhaflık görmeyecektir. İnanmamızın *bizim için daha iyi* olduğu şeye hiçbir zaman inanmamamız mı gerekir? Bizim için daha iyi olan şey ile bizim için doğru olan şeyi daima birbirinden ayrı mı tutmalıyız?

Pragmatizmin cevabı hayırdır, ben de tamamen hemfikirim. Soyut olanla sınırlı kaldığı sürece muhtemelen siz de öylesiniz, ancak içinize yine de küçük bir şüphe düşüyor: Kişisel yaşamımızda bize iyiliği dokunan her şeye hakikaten inanırsak, bu dünyanın meselelerine ilişkin her tür garip fikirlere ve öte dünya üzerine olan her türlü duygusal batıl inanca göz yummak zorunda kalırız. Kuşkusuz buradaki şüpheniz sağlam bir temele sahiptir ve açıktır ki, soyuttan somuta geçince durum çetrefilleşiyor.

Biraz evvel dedim ki, *diğer yaşamsal çıkarlarımızla kazara da olsa çakışmaması kaydıyla* inanmamızın bizim için iyi olacağı şey doğrudur. Peki, gerçek yaşamda kişisel inançlarımızın en çok hangi yaşamsal çıkarlarla ihtilafa düşmesi olasıdır? Diğer birtakım inançlar tarafından ortaya sürülen ve önceki yaşamsal ihtiyaçlarımızla uyumlu olmayan yaşamsal ihtiyaçlar dışında başka ne olabilir? Başka bir deyişle, doğrularımızın en büyük düşmanı pekâlâ diğer doğrularımız olabilir. Doğrular daima, engellenemez bir kendilerini koruma içgüdüsü ve kendilerine ters düşen her şeyi yok etme arzusuna sahiptirler. Kaynağını bana olan iyiliğinden alan Mutlak'a olan inancım, benim diğer bütün inançlarımla yüzleşmelidir. Bu inancın ahlâki anlamda bana bir rahatlık sunduğunu kabul edelim. Yine de bana öyle görünüyor ki –burada samimi bir şekilde kendi kişisel fikrimi söylüyorum– Mutlak'a olan inancım, uğruna, sağladıkları faydalarından kesinlikle vazgeçmek istemediğim bana ait diğer doğrularla çatışır. O, düşmanı olduğum bir tür mantıkla ilişkilendirilir; bu durum beni kabul edilmesi mümkün olmayan bazı metafizik paradoksların içine iter vs. vs. ... Fakat bu entelektüel tutarsızlıkların yarattığı sorunların yokluğunda da zaten başımda yeteri kadar bela olduğu için ben şahsen Mutlak'tan vazgeçerim. Ahlâki anlamda tatile *çıkar* veya profesyonel bir filozof olarak, onları başka ilkeler üzerinden gerekçelendirmeye çalışırım.

Eğer Mutlak fikrimi yalnızca tatile çıkarma anlamındaki değeriyle sınırlandırsaydım, benim diğer doğrularımla çatışmayacaktı. Ancak hipotezlerimizi bu şekilde kolayca sınırlandıramayız. Onların, çok fazla sayıda ek özellikleri vardır, çatışmalara imkân verenler de bunlardır. Mutlak'a dair inançsızlığım bu çok fazla sayıdaki özelliğe de inanmamam anlamına gelir, çünkü ben ahlâki anlamda tatile çıkmanın meşruluğuna tamamen inanıyorum.

Böylelikle, pragmatizmin bir arabulucu ve uzlaştırıcı olduğunu, Papini'den ödünç alarak ifade ettiğim gibi teorilerimizi "esnekleştirdiğini" söylemekle ne kastettiğimi görüyorsunuz. Pragmatizmin hiçbir önyargısı, inatçı doğması, ispat diye sunulabilecek katı kaidesi yoktur. Oldukça ılımlıdır. Her varsayımı dikkate alır, her delili değerlendirir. Bundan dolayıdır ki, pragmatizm dinsel alanda, anti-teolojik bir eğilim içindeki pozitivist ampirizm ve yalnızca uzak, asil, yalın ve soyut olan kavramlara ilgi gösteren dindar akılcılığa göre daha büyük bir avantaja sahiptir.

Kısaca pragmatizm, Tanrı'ya ilişkin araştırma sahasını genişletir. Rasyonalizm mantığa ve semavi olana, ampirizm de dış duyulara saplanır kalır. Pragmatizmse bunların hepsini göz önüne alıp, mantığın ya da duyuların peşinden gitmeyi, en mütevazı ve kişisel deneyimleri dahi dikkate almak ister. Pratik neticeleri varsa mistik deneyimleri de bünyesine dahil eder. Tikel olguların kiri pası içinde bulunma ihtimali olan bir Tanrı'yı dahi kabul eder.

Pragmatizmin doğruluğa ilişkin yegâne testi şudur: Doğru, bize en iyi şekilde yol gösteren, yaşamın her bir parçasına en iyi şekilde uygunluk gösteren ve hiçbir şeyi dışarıda tutmaksızın deneyimlerin gereklerinin bir aradalığını mümkün kılandır. Eğer teolojik fikirler bunu yapıyorsa, bilhassa Tanrı kavramı bunu yaptığını gösterirse, pragmatizm Tanrı'nın varlığını nasıl reddedebilir? Pragmatik açıdan bu de-

rece başarılı olan bir kavrama "doğru değil" demek pragmatizm açısından anlamlı değildir. Somut gerçeklikle böylesine uyumlu olmak dışında pragmatizme göre başka nasıl bir tür doğru olabilir?

Son dersimde pragmatizmin dinle olan ilişkisine tekrar değineceğim. Ancak şimdiden pragmatizmin ne kadar demokratik olduğunu görüyorsunuz. Yaklaşım tarzları son derece çeşitli ve esnek, kaynakları sonsuz derecede zengin ve neticeleri de dünya ana kadar dostanedir.

Kimi Metafizik Sorunların Pragmatik Açıdan Değerlendirilmesi

Şimdi bazı özel sorunlara uygulanışına örnekler vererek pragmatik metodu sizin için daha bildik kılmaya çalışacağım. En kuru olanla başlayacak, ilk olarak *Töz* (*substance*) sorununu ele alacağım. Herkes, insan dilinin yapısının bizzat kendisinde, gramerdeki özne ve yüklem arasındaki farkta olduğu düşünülüp yüceltilen töz ve öznitelik arasındaki eski ayrımı kullanır. Elimde bir parça tebeşir duruyor. Bu tebeşirin kipleri (*mode*), öznitelikleri (*attribute*), nitelikleri (*property*), ilinekleri (*accident*) veya duygulanımları (*affection*) –istediğiniz kavramı kullanın– beyazlık, ufalanırlık, silindirik şekil, suda çözünmezlik vs.'dir. Ancak bu özniteliklerin taşıyıcısı *tebeşir*dir; bunun sonucu olarak da bu özniteliklerin içkin olduğu töz olarak isimlendirilir. Böylece masanın öznitelikleri "tahta" tözüne, ceketiminkilerse "yün" tözüne içkindir vs. vs. ... Tebeşir, tahta ve yün aralarındaki farklılıklara rağmen daha temel bir tözün, yani öznitelikleri yer-kaplama ve geçişmesizlik (*impenetrability*)[1] olan *madde*nin kipleri olarak kabul edilmeleri itibariyle ortak özel-

1 Bir cismin aynı anda iki yerde bulunamaması ilkesi – ç.n.

likler gösterir. Benzer bir şekilde, düşüncelerimiz ve hislerimiz, daha temel bir töz olan "tin"in kipleri oldukları için tam anlamıyla olmasa da her biri töz olan farklı ruhlarımızın duygulanım veya niteliğidirler.

Tebeşire dair tüm *bildiğimizin* beyazlık ve ufalanırlık vs.; tahtaya dair tüm *bildiğimizin* ise yanabilirlik ve lifli yapı olduğu çok uzun zamandır biliniyor. Bir öznitelik grubu, burada her bir tözün bilinme biçimini imler. Öznitelikler, fiili deneyimimiz açısından tözün çıplak nakdi-değerini (*cash-value*) oluşturur. Töz her durumda *onlar* vasıtasıyla açığa çıkar; eğer *onlardan* kopuk olsaydık, tözün varlığını hiçbir zaman merak etmeyecektik. Tanrı onları bize hiç değiştirmeden aynı düzende sunmaya devam etseydi, belli bir anda da mucizevi bir şekilde onlara dayanak teşkil eden tözü yok ediverseydi, deneyimlerimizin kendileri değişmeden kalmış olacağı için, bu anı hiçbir zaman fark edemeyecektik. Onun için adcılar (*nominalists*), isimleri şeylere dönüştürme biçimindeki insani alışkanlık nedeniyle tözün aslında içi boş bir fikir olduğunu savunurlar. Görüngüler (*phenomena*) gruplar halinde –tebeşir-grubu, tahta-grubu– gelir ve grupların her biri kendi adını alır. Daha sonra bu adı, görüngüler grubunun dayanağı gibi görürüz. Örneğin, bugünkü soğuk havanın "iklim" adı verilen şeyden ileri geldiğini düşünürüz. İşin aslı, iklim belli günlerden oluşan bir gruba verilen isimden başka bir şey değildir ama biz onu sanki o günün *arkasında* yatıyormuş gibi düşünürüz ve genelde ismi kendi başına bir varlıkmışçasına, isimlendirdiği olguların arkasına koyarız. Ancak nominalistlere göre, şeylerin görüngüsel nitelikleri kesinlikle isimlere veya herhangi başka bir şeye içkin değildirler. Onlar daha ziyade *birbirlerine* bağlanır, *birbiriyle* kaynaşırlar. Hal böyle olunca, mozaik parçalarını bir arada tutan çimento misali, bu bir arada tutmayı destekleyerek izah ettiğini düşündüğümüz, erişimimize kapalı töz dü-

şüncesi artık terk edilmelidir. Töz kavramının bütün anlamı bu yalın birlikte tutma olgusundan ibarettir. Arkasında başka da bir şey yoktur.

Skolastisizm töz düşüncesini sağduyudan almış ve oldukça teknik ve ayrıntılı bir hale sokmuştur. Tözlerle her türlü temastan yoksun olduğumuz için onlar kadar pragmatik açıdan neticeleri az olan pek az şey vardır. Yine de bir vakada, skolastisizm töz-düşüncesinin önemini onu pragmatik açıdan ele alarak göstermiştir. Efkaristiya'nın (*Eucharist*) gizemi üzerine olan tartışmaları kastediyorum. Burada, töz çok büyük bir pragmatik değere sahiptir. Ayinde kullanılan ekmeğin ilinekleri İsa'nın çorbasında değişmediğinden, ancak yine de İsa'nın bedeninin kendisine dönüştüğünden, değişimin yalnızca tözde olması gerekir. Ekmek-tözü geri çekilmeli ve yerine de, dolaysız duyulur niteliklerini değiştirmeksizin mucizevi bir şekilde kutsal töz ikame edilmelidir. Bu bir değişikliğe yol açmasa da çok büyük bir fark ortaya çıkmış olur; kutsanmış ekmeği alan kişi, kutsal tözün tam da kendisiyle beslenmiş olur. Tözlerin kendi ilineklerinden ayrılabildiğini ve onları değiştirebildiğini bir kere kabul ettiğiniz andan sonra, töz düşüncesi hayatınıza devasa etkileriyle birlikte girivermiş olur.

Töz-düşüncesinin pragmatik uygulanışının benim bildiğim tek örneği budur ve *şurası açıktır ki, sadece* "gerçek buradalığa" (*real presence*) halihazırda nesnel bir zeminde inananlar tarafından ciddi bir şekilde *ele alınacaktır*.

Maddi töz (material substance), Berkeley tarafından o kadar çarpıcı bir biçimde eleştirilmiştir ki, kendisinden sonra gelen felsefelerin tamamı onun adını daima anmışlardır. Berkeley'in töz düşüncesine ilişkin yaklaşımı oldukça iyi bilindiğinden burada çok kısaca bahsetmek yeterli olacaktır. Berkeley, bildiğimiz dış dünyanın varlığını yadsımak bir yana, onu teyit etmiştir. Bizim erişemeyeceğimiz, dış dünya-

nın *ardında duran*, ondan daha derin ve gerçek olan, ona dayanak olması gereken skolastik maddi töz fikri, Berkeley'e göre, dış dünyayı gerçek olmayan bir şeye indirgeyen yaklaşımların en etkili olanıdır. Bu tözü ortadan kaldır ve anlayabileceğin, erişebileceğin, sana duyulur dünyayı sunan ve bu dünyanın varlığını ilahî hükmüyle onaylayan ve ona arka çıkan bu Tanrı'ya inan demiştir Berkeley. Bu nedenle, Berkeley'in "madde" eleştirisi kesinlikle pragmatistçedir. Maddeye dair bildiğimiz şey, bizim renk, şekil, sertlik türünden duyumlarımızdır. Bunlar, madde sözcüğünün nakdi-değerini oluşturur. Maddenin gerçek anlamda varlığı itibariyle üzerimizde yarattığı fark bizde bu duyumları yaratmasıdır; var olmaması durumunda da bu duyumlar oluşmaz. O halde, duyumlar maddenin yegâne anlamını teşkil ederler. Berkeley maddeyi reddetmiyor, sadece bize maddenin neden ibaret olduğunu söylüyor: yalnızca duyumlar türünden karşılığı olan bir isim.

Locke, daha sonra da Hume, benzer bir pragmatik eleştiriyi tinsel töz mefhumuna yöneltmişlerdir. Ben yalnızca Locke'un "kişisel kimlik" (*personal identity*) konusundaki yaklaşımından bahsedeceğim. Locke, bu mefhumu doğrudan doğruya deneyimsel açıdan sahip olduğu pragmatik değerine indirger. Ona göre kişisel kimlik, "bilinç" anlamına gelir; eş deyişle, yaşamın bir anında başka bir anını hatırlama ve bu anların tamamını aynı kişisel hikâyenin parçaları olarak hissetme olgusuna karşılık düşer. Rasyonalizm, yaşamımızdaki bu pratik sürekliliği ruh-tözünün birliğiyle açıklamıştır. Ancak Locke şöyle der: Tanrı'mn bilincimizi alıp götürdüğünü farz edelim, hâlâ ruh-ilkesine sahip olduğumuz için *kendimizi* iyi mi hissetmeliyiz? Aynı bilinci farklı ruhlara eklediğini düşünelim, *kendimizi* fark ettiğimizde, bu durumdan dolayı kendimizi daha mı kötü hissetmeliyiz? Locke'un döneminde ruh esasen ödüllendirilen veya cezalandırılan

bir şey olarak görülüyordu. Locke'un problemi bu açıdan tartışırken soruna nasıl da pragmatik yaklaştığına bakın:

Şöyle diyor Locke; diyelim ki biri, kendi *ruhunun* bir zamanlar Nestor ve Thersites'e ait olanla aynı olduğunu iddia ediyor. Bu kişi, Nestor ve Thersites'in eylemelerini, daha önce var olmuş kişilerin eylemelerinden daha fazla kendisine ait görebilir mi? Ama Nestor'un herhangi bir eyleminin *bilincine* bir kez vardı mı bu insan, o zaman kendisini Nestor ile aynı kişi olarak görür... Ödül ve cezanın bütün hak ve adaleti bu kişisel kimlik üzerine kuruludur. Bir kişi, bilmediği bir şey üzerine hesap vermeye zorlanmamalı; hükmü, onu suçlayan veya bağışlayan vicdanı vermelidir. Başka bir yaşamda yaptıklarından dolayı, bunların hiçbir biçimde bilincini taşımadığı halde, cezalandırılan bir insan düşünelim, bu insanın cezalandırılmasıyla mutsuz yaratılmış olması arasında bir fark var mıdır?

Kişisel kimliğimiz, Locke'a göre, pragmatik olarak tanımlanabilir tikellerden oluşur. Onun, bu doğrulanabilir olgular haricinde ek olarak tinsel bir ilkeye içkin olup olmadığı tuhaf bir spekülasyondan öte bir anlam taşımaz. Locke, bir uzlaşmacı olarak, bilincimizin arkasında duran bir tözsel ruh inancını edilgence mümkün kılmıştır. Ancak Locke'un halefi olan Hume ve ondan sonraki pek çok ampirik psikolog, ruhun varlığını yadsımış, onu yalnızca iç yaşamımızdaki doğrulanabilir bağdaşıklıkları betimleyen bir sözcük olarak görmüşlerdir. Onlar, ruh ile deneyimin akışına doğru iner, onu "düşünceler" ve onların birbirleriyle olan bağlantıları açısından oldukça düşük bir değerle nakde çevirirler. Berkeley'in maddesine dair söylediğim gibi, ruh yalnızca *bu ölçüler dahilinde* iyi veya "doğrudur", daha fazla değil.

Maddi töz bahsi ister istemez "materyalizm" öğretisini akla getirir ancak felsefi materyalizm ille de metafizik bir ilke olarak "maddeye" duyulan inançla bağlantılı olmak zorun-

da değildir. Bir kişi, aynen Berkeley'in yaptığı gibi maddenin bu anlamını şiddetle reddedebilir, Huxley gibi bir görüngücü (*phenomenalist*) olup yine de yüksek görüngüleri alttakilerle açıklamak ve dünyanın kaderini onun daha kör parça ve güçlerinin insafına bırakmak gibi daha geniş bir anlamda hâlâ materyalist olabilir. Sözcüğün bu daha geniş anlamındaki materyalizm, spiritüalizm veya teizme karşıttır. Materyalizm, nesneleri yönetenin fizikî dünyanın kanunları olduğunu söyler. İnsan dehasının en üst üretimleri, olguları çok iyi bilen bir kişi tarafından, idealistlerin iddia ettikleri gibi acaba doğa bizim zihinlerimiz için mi vardır, gibi noktaları dikkate almaksızın, fizyolojik koşulları üzerinden açıklanabilir. Her halükârda, zihinlerimiz söz konusu olanın ne türden bir doğa olduğunu kaydetmek ve fiziğin kör kuralları üzerinden işlediğini yazmak zorundadır. Adını natüralizm koymamızın daha uygun düşeceği günümüz materyalizminin vaziyeti işte budur. Onun karşısındaysa daha geniş bir anlamda "spiritüalizm" adını koyabileceğimiz "teizm" durur. Spiritüalizme göre, zihin, şeyleri gözlemlemek ve kaydetmekle yetinmez, ayriyeten onları yönetir ve çalıştırır. Dolayısıyla dünya, daha alt değil de daha yüksek bir unsur tarafından idare edilir.

Sıklıkla yapıldığı şekilde ele alındığında, bu sorun estetik tercihler arasındaki bir çekişmeden öte bir şey değildir. Madde kaba, bayağı, hissiz ve kirlidir; tin ise saf, yüce ve asildir. Daha üstün görünene öncelik vermek evrenin itibarına daha uygun göründüğünden, tinin yönetici ilke olarak benimsenmesi gerekir. Soyut ilkeleri, aklın hayranlık içinde seyre daldığı erekler olarak görmek rasyonalistlerin büyük hatasıdır. Genelde düşünüldüğü gibi spiritüalizm, bir yandan bir tür bir soyutlamaya duyulan bir hayranlık hali iken, diğer yandan da bir başka tür soyutlamaya duyulan bir hoşlanmama hali olabilir. Materyalizmden "balçık-felsefesi" di-

ye bahseden, onu bu şekilde yargılayan ve böylelikle de onu reddeden saygın bir spiritüalist profesör hatırlıyorum.

Böyle bir spiritüalizme verilebilecek kolay bir cevap vardır. Bay Spencer bunu etkili bir şekilde yapıyor. *Psikoloji* (*Psychology*) başlıklı kitabının ilk cildinin son kısmının iyi yazılmış kimi sayfalarında, sonsuz derecede narin ve modern bilimin kendi açıklamalarında postüle ettiği kadar inanılmaz bir şekilde hızlı ve ince hareketler gerçekleştiren bir "maddede" hiçbir kabalık izi bulunmadığını gösteriyor. Biz ölümlülerin şimdiye dek sahip olduğu tin düşüncesinin kendisinin, doğaya ait olguların narinliğini kapsamak için fazlasıyla kaba oluğunu ortaya koyuyor. İki kavramın da sahip oldukları karşıtlığın bünyesinde son bulduğu bilinemez bir gerçekliğe işaret eden sembollerden ibaret olduğunu söylüyor.

Soyut bir itiraza soyut bir karşılık kâfidir; kişinin materyalizme olan karşıtlığının kaynağında, o kişinin "kaba" bir şey olarak maddeye duyduğu küçümseme bulunduğu için Bay Spencer'in yaklaşımı bu itirazı çürütmeye dönüktür. Hakikaten de madde inanılmaz derecede incedir. Daha önce ölü bir çocuk veya ebeveynin yüzüne bakmış herkesin gözünde, maddenin bir süreliğine bu aziz hali *alabiliyor* oluşu, kendi başına o andan sonra maddeyi kutsal görmeye yeterlidir. Yaşamın *ilkesinin* maddi mi, yoksa gayri maddi (*immaterial*) mi olduğu hiçbir fark yaratmaz, her halükârda madde işbirliği içinde yaşamın tüm ereklerine katkı sunar. Bu aziz tezahür (*beloved incarnation*) maddenin olasılıkları arasında bulunuyordu.

Fakat şimdi entelektüalistlerin (*intellectualist*) yaptığı gibi sabit ilkelere saplanıp kalmak yerine pragmatik yöntemi mevcut soruna uygulayalım. Maddeden *anladığımız* şey nedir? Dünyanın madde veya tin tarafından yönetilmesi *şu anda* nasıl bir pratik fark yaratır? Bence, bu şekilde yaklaştığımızda problem daha farklı bir nitelik kazanır.

Her şeyden evvel, ilginç bir noktaya dikkat çekmek istiyorum. Dünyanın *geçmişi* itibariyle değerlendirdiğimizde, onun maddenin veya ilahî bir tinin eseri olması en küçük bir fark yaratmaz.

Bilfiil dünyanın tüm içeriğinin nihai ve geri dönülemez olarak verili olduğunu farz edelim. Şu anda dünyanın nihayetine vardığını ve artık bir gelecekten yoksun olduğunu tasarlayalım. Ardından da bırakalım teist biriyle materyalist biri dünyanın geçmişine dair karşıt açıklamalarım dillendirsin. Teist olan, Tanrı'nm dünyayı nasıl yarattığını göstersin; materyalist olan da aynı derecede başarılı bir şekilde diyelim, dünyanın nasıl da birtakım kör fiziksel güçlerin ürünü olduğunu göstersin. Sonra da pragmatist birinden bu teoriler arasında bir seçim yapması istensin. Dünya zaten tamamlanmışsa bu kişi testini nasıl uygulayabilir? Ona göre kavramlar, deneyim seviyesine indirgenmesi, farklılıkları bize göstermesi gereken şeylerdir. Ama bu hipoteze göre artık hiçbir deneyim mümkün olmayıp, görülmesi mümkün farklar da yoktur. İki teori de bütün neticelerini göstermiş olup, benimsediğimiz hipoteze göre iki teori de aynıdır. Dolayısıyla pragmatist kişi, bu iki teorinin de, kulağa farklı gelen isimlerine rağmen, tam olarak aynı anlama geldiğini, tartışmanın yalnızca sözel olduğunu söylemek zorundadır. (Elbette ki, dünyanın neliğine dair açıklamalarında iki teorinin de eşit derecede başarılı *olduğunu* varsayıyorum.)

Açık yüreklilikle düşünüp söyleyin; eseri kuru bir şekilde tamamlanmış ve dünyası çökmüş bir Tanrı eğer orada *olsaydı* neye *layık olurdu*? O dünyanın layık olduğundan daha fazlasına değil. Bu ölçüdeki sonuçlar için, hüner ve kusurlarıyla karışık bir şekilde, Tanrı'nm yaratıcı gücü maksadına ermiş ancak daha ötesine gidememiş olacaktı. Artık bundan böyle gelecek olmayacağından, dünyanın tüm anlamı zaten ortaya konmuş ve ona eşlik etmiş olan, şimdi de nihai süreç-

te onunla olan hisler üzerinden gerçekleşmiş olacağından; onun henüz gelecek olan bir şeye hazırlama işlevinden çıkarılabilecek (bu dünyada olduğu gibi) ek bir anlam kalmadığından; bu durum bize Tanrı'nın ölçüsünü olduğu haliyle verir. O, ilk ve son olarak *bunu* yaratmış olan Varlıktır (*Being*). Bu kadarı için ona müteşekkiriz, başka bir şey için değil. Fakat kendi yasalarını takip eden madde zerreciklerinin, diğer hipotezin dile getirdiğinden daha eksik olmamak üzere, bu dünyayı yaratabildiğini iddia eden karşıt hipotez uyarınca, bu madde zerreciklerine de aynı şekilde müteşekkir olmamız gerekmez mi? Tanrı'yı bir hipotez olarak devre dışı bırakır ve maddeyi tek sorumlu olarak alırsak ne kaybederiz? Neden böyle bir dünyada daha fazla eylemsizlik ve kabalık olsun ki? Tanrı'mn mevcudiyeti, ilk ve son olma niteliğine sahip deneyimi nasıl daha canlı ve zengin kılabilir ki?

Dürüst olmak gerekirse, bu soruya herhangi bir cevap verebilmek mümkün değildir. Deneyimlediğimiz gerçek dünya, her iki hipotezde de bütün detaylarıyla, Browning'in dediği gibi "günahı ve sevabıyla" aynı varsayılıyor. Sarsılmaz bir şekilde, geri alınamaz bir hediye gibi ortada duruyor. Maddeyi bu dünyanın nedeni saymak, onun bileşenlerinden herhangi birini eksiltmiyor; neden olarak Tanrı'yı görmekse bu bileşenlerin sayısını arttırmıyor. Söz konusu olan yalnızca bu dünyanın Tanrısı veya atomları, başkasının değil. Tanrı, eğer varsa, sadece atomların yapabildiğini yapıyor, böylelikle de –deyim yerindeyse atomlar gibi eylemekle– atomlara duyulan minnettarlığı hak ediyor, daha fazlasını değil. Eğer Tanrı'nm mevcudiyeti performansa hiçbir farklı değişim veya netice katmıyorsa, itibarının artışına da kesinlikle bir katkı sunmaz. Tanrı'nın yokluğu ve atomların tek aktör olması durumunda da dünya itibardan yoksun olmayacaktır. Oyun bir kez sona erdiğinde ve perde indiğinde, dünyanın yaratıcısı olarak üstün bir yeteneğin varlığını iddia etmek dünyayı

daha üstün kılmayacağı gibi, beceriksiz bir varlığın dünyayı yarattığını iddia etmek de onu daha kötü kılmaz.

Buradan hareketle, eğer hipotezimiz deneyim alanında ilerisi için hiçbir ayrıntı veya yaklaşım ortaya çıkaramıyorsa materyalizm ve teizm arasındaki tartışma tamamıyla yararsız ve anlamsız bir duruma düşer. Madde ve Tanrı bu olayda tam olarak aynı anlama geliyor: Bu tamamlanmış dünyayı yaratan güç, ne eksik ne de fazla. Akıllı kişi de şu durumda böyle bir fuzuli tartışmaya sırtını dönen kişidir. Dolayısıyla, birçok insan içgüdüsel olarak, pozitivistler ve bilim insanlarıysa bilerek, ileriye dönük neticeler anlamında bir şey vaat etmeyen felsefi tartışmalara sırtını dönüyor. Elbette ki, felsefenin sözel ve boş olduğu şeklindeki suçlamayı son derece iyi biliyoruz. Eğer pragmatizm haklıysa, saldırıya maruz kalan teoriler ne kadar ince ve uzak olursa olsun alternatif pratik neticeleri olduğunu ortaya koyamıyorlarsa, bu eleştiri kusursuz bir biçimde geçerlidir. Sıradan insanlar ve bilim insanları, bu türden neticeler bulamadıklarını söylüyor ve metafizikçi de bunlardan herhangi bir tane gösteremiyorsa, metafizikçi karşısında haklı çıkarlar. O vakit metafizikçinin bilimi şatafatlı bir boş konuşmadan başka bir şey değildir ve böyle birinin profesörlüğü de ahmakçadır.

Böylelikle, her hakiki metafizik tartışma, farazi ve uzak olsa da birtakım pratik neticeler barındırır. Bunu anlamak için, sorumuza geri dönelim ve içinde yaşadığımız dünyada, geleceği *olan*, şu konuştuğumuz anda henüz tamamlanmamış olan bu dünyada kendimizi konumlandıralım. Bu tamamlanmamış dünyada "materyalizm ve teizm" alternatifleri son derece pratiktir ve bunun böyle olduğunu görmek maksadıyla dersimizin birkaç dakikasını harcamak bizim açımızdan fayda arz ediyor.

Gerçekten de bugüne kadarki deneyimsel olguları, ebedi kanunlara göre hareket eden kör atomların erekten yok-

sun konfigürasyonları diye görmek veya onların Tanrı'nın takdiri sayesinde ortaya çıktıklarını düşünmek programımızda nasıl bir değişikliğe yol açar? Geçmiş olgular üzerinden bakarsak ortada hiçbir fark yoktur. Bu olgular artık bizde, ele geçirildi, zaptedildi. Kaynağında atomların veya Tanrı'nın bulunması fark etmez; onların barındırdığı iyi artık elde edildi. Bu yüzden, bugün çevremizde pek çok materyalist, meselenin geleceğe ilişkin ve pratik boyutlarından tamamen bihaber bir şekilde, tüm bu kazanımları doğurabilen maddenin, işlevsel olarak düşünüldüğünde, neden Tanrı kadar kutsal, onunla yekvücut, Tanrı'dan anladığınız şeyin ta kendisi olduğunu göstermek suretiyle, materyalizm sözcüğünün yaptığı olumsuz çağrışımı, hatta sözcüğün kendisini ortadan kaldırmaya çalışıyor. Bu kişiler bize söz konusu iki kavramı da fazlasıyla büyütülmüş karşıtlıklarıyla birlikte terk etmemizi salık veriyorlar. Bir yandan, dinsel çağrışımlardan; diğer yandansa kabalık, bayağılık ve niteliksizlik çağrışımından arınmış bir kavram kullanmak. Tanrı veya madde demek yerine temel bir gizemden, bilinmeyen enerjiden, bir ve tek olan güçten bahsetmek. Bay Spencer'in bizi sokmak istediği yol işte budur. Eğer felsefe sadece geçmişe dönük bir faaliyet olsaydı, Bay Spencer kendisini kusursuz bir pragmatist ilan ederdi.

Ne var ki, felsefe aynı anda geleceğe dönüktür. Dünyanın geçmişte ne olduğunu, onun neler yaptığını ve sunduğunu bulduktan sonra felsefe başka bir soruya geçer: "Dünya ne *vaat ediyor*?" Başarı vaat eden, yasaları dünyamızı sürekli olarak daha mükemmel kılmaya kurulu bir madde varsa; her akıl sahibi insan, Bay Spencer'in bilinemez güç adını verdiği şeye tapındığı kadar, bu maddeye tapınmaya hazır olacaktır. Bu madde yalnızca bugüne kadar doğru eylemiş olmayacak, bundan sonra da daima doğru eyleyecektir; tüm ihtiyaç duyduğumuz da zaten budur. Bir Tanrı'nın pra-

tik olarak yapabildiklerinin tamamını yapabildiği için madde Tanrı'ya denktir, sahip olduğu rol Tanrı'nın rolüdür ve bu rol Tanrı'nın artık lüzumsuz bir hale geldiği bir dünyada sergilenmektedir. Böyle bir dünyada Tanrı'nın yokluğu kendisini hiçbir zaman meşru bir şekilde hissetiremeyecektir. Burada din için kullanılabilecek doğru isim "kozmik duygu" olur.

Fakat Bay Spencer'in kozmik evrim sürecini yürüten bu türden bir ebedi mükemmellik ilkesi midir? Aslında değil. Çünkü kozmik bir evrim yaşamış her şeyin veya şeyler sisteminin ölüm veya trajediyle sonlandığım bilim önceden haber verir. Bay Spencer, kendisini tartışmanın estetik kısmına hapsederek ve pratik boyutunu görmezden gelerek, meseleye pek de ciddi bir katkı sunmamış oluyor. Ancak şimdi pratik sonuçlar ilkemizi uygulayalım ve materyalizm ile teizm arasındaki seçimin nasıl hayati bir anlam kazandığını görelim.

Teizm ve materyalizm geçmişe dönük anlamda oldukça aldırışsızdır. Fakat geleceğe dönük anlamda her biri deneyime ilişkin bambaşka bakış açılarına sahiptir. Çünkü mekanik evrim teorisine göre organizmalarımızın bize sunduğu bütün güzel vakitleri ve zihnimizin oluşturduğu tüm idealleri madde ve hareketin yeniden dağıtımı yasalarına borçlu olsak da bu yasalar tüm yaptıklarını mutlaka kaçınılmaz bir şekilde yeniden bozacak, bir vakit evrimleştirdikleri her şeyi yeniden yok edecektir. Evrimsel bilimin evrenin son haline dair öngörüsünü hepiniz biliyorsunuz. Bay Balfour bunu oldukça güzel ifade ediyor: "Sistemimizin enerjisi azalacak ve güneşin görkemi solacak; durgun ve atıl kalan dünya, kısa bir süreliğine yalnızlığını bölen canlı türünü artık kaldıramayacak. İnsanoğlu bütün düşünceleriyle birlikte yok olup gidecek. Bir süreliğine de olsa bu karanlık köşede evrenin dingin sessizliğini bozan bu tedirgin bilinç suskunluğa gö-

mülecek. Madde artık kendi kendisinin bilincinden yoksun kalacak. 'Ebedi anıtlar' ve 'ölümsüz edimler', ölümün kendisi, ölümden daha güçlü olan aşk, sanki hiçbir zaman var olmamış gibi olacak. Aynı şekilde, sayısız insan neslinin emeği, dehası, özverisi ve çilesi sayesinde iyi veya kötü ortaya çıkan ne varsa adeta hiçbir zaman var olmamış gibi olacak."[2]

İşin acı veren yanı da işte budur; evrenin muazzam fırtınaları içinde, her ne kadar ışıl ışıl taşlarla bezenmiş nice kumsallar görünüyor ve pek çok büyülü bulut kümesi –şu anda bizim mutluluğumuz için oyalanan dünyamız gibi– gökyüzünde süzülüp, bir süre sonra da dağılıp gidiyor olsa da, bu geçici eserler yok olduğunda, geriye bu tikel özellikleri ve yaratmış oldukları bu nadide öğeleri temsil eden *hiçbir şey* kalmayacak. Tüm bunlar ölür ve varlık dünyası ve mekânından tamamen silinirler. Hiçbir yankı, hatıra veyahut benzer ideallere yönelmeyi sağlayabilecek, bundan sonra gelebilecek olanlar üzerinde etki bırakmaksızın yok olurlar. Bu mutlak yok oluş ve trajedi günümüzde anlaşıldığı haliyle bilimsel materyalizmin özünde yer alır. Ebedi olan veya görebildiğimiz yegâne evrim döngüsü içinde hayatta kalabilmiş son kuvvetler üst kuvvetler değil, alt kuvvetlerdir. Bay Spencer da herkes kadar buna inanıyor. Ancak o zaman, bizim asıl canımızı sıkan şey, teorisinin ilerideki pratik neticelerinin barındırdığı felaketlerken; sanki felsefesinin temellerine, yani "maddenin ve hareketin" "kabalığına" yönelik aptalca estetik itirazlarda bulunuyormuşuz gibi neden bizimle tartışmaya giriyor?

Materyalizme karşı asıl itiraz pozitif değil de negatiftir. Bugün onu *olduğu* şey yani "kabalık" üzerinden eleştirmek komik kaçıyor. Kabalık demek kabalığın *yaptığı* şey demektir, artık *bunu* biliyoruz. Ama biz *olmadığı* şey üzerinden, yüksek çıkarlarımıza daimi biçimde kefil olmadığı, en uzak

2 *The Foundations of Belief*, s. 30.

umutlarımızı gerçekleştirmediği için materyalizmi eleştiriyoruz.

Öte yandan, Tanrı düşüncesi mekanik felsefede oldukça yaygın olan matematiksel nosyonlar karşısında açıklık açısından daha zayıf olsa da, onlara göre en azından bu pratik üstünlüğe sahiptir ve hep muhafaza edilmesi gereken bir ideal düzen garanti eder. Son sözü söyleyecek bir Tanrı'nın hükmü altındaki bir dünya, belki sonunda yanıp kül olacak veya buz kesilecektir, ancak biz yine de Tanrı'nın eski idealleri unutmayacağını onları başka bir yerde gerçekleştireceğini düşünürüz. Şöyle ki, onun olduğu yerde trajedi yalnızca geçici ve kısmidir; felaket ve yok oluş katiyen nihai değildir. Bu ebedi bir ahlâki düzen ihtiyacı sahip olduğumuz ihtiyaçların en derinlerindendir. Dante ve Wordsworth gibi yaşamlarını bu türden bir düzene olan inançları üzerine kuran şairler, dizelerinin fevkalade uyarıcı ve dinginleştirici gücünü bu olguya borçludurlar. Dolayısıyla, materyalizmin ve spiritüalizmin gerçek anlamları, maddenin iç özü veya Tanrı'nın metafizik özniktelikleri hakkında kılı kırk yaran soyutlamalarda değil de işte burada, yani bu farklı hissi ve pratik çağrılarda, umut ve beklentilere ilişkin somut davranışlarımızın düzenlenmesinde ve aralarındaki farkların yol açtığı tüm ince sonuçlarda yatar. Basit bir şekilde, materyalizm ahlâki düzenin ebediliğinin reddi ve en yüksek umutların sönmesi demektir; spiritüalizmse ebedi bir ahlâki düzenin varlığının onaylanması ve umudun azat edilmesi anlamına gelir. Elbette ki, görebilenler için bu oldukça mühim bir meseledir ve insan var olduğu sürece ciddi felsefi tartışmalara konu olmaya devam edecektir.

Ancak muhtemelen bazılarınız yine onları savunmaya çalışacaktır. Materyalizm ve spiritüalizmin dünyanın geleceği üzerine farklı kehanetlerde bulunduğunu kabul ederken dahi, belki de bu farkı, sonsuz derecede uzak oluşu iti-

bariyle sağlıklı bir zihin için hiçbir anlam teşkil etmediğini düşünüp görmezden geleceksiniz. Belki de diyeceksiniz ki, sağlıklı bir zihnin özü, yakında olana ilgi göstermek ve dünyanın ilerideki sonu türünden kuruntulardan uzak durmaktır. Bunu söylemeniz durumunda size diyebileceğim tek şey, insan doğasına haksızlık ettiğiniz olur. Dinsel melankoli basit bir şekilde çılgınlık sözcüğüyle yok edilemez. Mutlak şeyler, nihai şeyler, örtüşen şeyler, hakiki felsefi meselelerdir; tüm üstün zihinler bu konular üzerinde ciddiyetle durmuştur. Kısa vadeli düşünen zihinler daha yüzeysel insanlara aittir.

Elbette şu aşamada tartışmanın konusu olan meselelere sadece kabaca değiniyoruz. Ancak spiritüalist inanç tüm biçimlerinde bir *vaat* dünyasının peşindeyken, materyalizmin güneşi bir hüsran denizinde batar. Mutlak'a dair söylediklerimi hatırlayın: Bize ahlâki düzlemde tatil imkânı sağlar. Her dinsel bakış açısı bu imkânı verir. Yalnızca çetin vakitlerde bize güç vermekle yetinmeyip, coşkulu, savruk ve güven dolu anlarımızı alıp gerekçelendirir. Elbette bu gerekçelendirme zemini oldukça belirsiz kalır. Tanrı'ya olan inancımızın temin ettiği gelecekteki olguların tam olarak neye benzeyeceği sorusunun cevabı, bilimin sonu gelmez yöntemleri tarafından araştırılıp bulunmadır: Tanrımızı *bilmenin* tek yolu onun Yaratımını incelemektir. Eğer varsa, bütün bu çabayı göstermeden önce de Tanrımızın *keyfini yaşayabiliriz.* Ben kendim inanıyorum ki, Tanrı'mn varlığının delili evvela kişisel iç deneyimlerde yatar. Bu deneyimler bir kere size Tanrı'yı verdikten sonra, onun adı en azından ahlâki anlamdaki tatillerden faydalanma manasına gelecektir. Doğruların birbiriyle nasıl çatıştığına ve birbirlerini nasıl "alaşağı etmeye" çalıştığına dair dün söylediklerimi hatırlıyorsunuz. Tanrı'nın "doğrusu" diğer tüm doğrularımızın üstüne çıkmayı başarmalıdır. Tanrı'ya dair *nihai* fikrimiz ancak tüm doğ-

rular kendi aralarında bir düzen sağladıktan sonra oluşur. Umut edelim de bir *modus vivendi*[3] bulabilsinler!

Şimdi ortak kökten gelen bir felsefi problemi ele almak istiyorum: *Doğadaki tasarım meselesi* (*design in nature*). Çok eski dönemlerden bu yana Tanrı'nın varlığının bazı doğal olgularca ispatlandığı savunuldu. Pek çok olgu adeta bilinçli bir şekilde birbiri için tasarlanmış gibi görünüyor. Bu suretle ağaçkakanın gagası, dili, ayakları, kuyruğu, vs. kabuklarının altında karnını doyurmasını sağlayan kurtçuklar barındıran ağaçlardan oluşan bir dünyaya onu fevkalade uygun kılar. Gözümüzün kısımları, ışınları retinamız üzerinde oldukça net bir görüntü olarak yansıtırken ışık yasalarına mükemmel bir uygunluk gösterir. Bu türden farklı kökenlere sahip şeyler arasındaki karşılıklı uyum tasarımın göstergesi olarak görülmüş, tasarımcının kendisi de daima insansever bir Tanrı olarak düşünülmüştür.

Bu argümanlardaki ilk adım tasarımın *varlığını* kanıtlamak olmuştur. Farklı şeylerin birbirine uyum sağladığı örnekleri bulmak için doğanın altı üstüne getirilmiştir. Örneğin, gözlerimiz rahim içi karanlığında oluşur, ışık ise güneşten kaynağını alır, ama bakın nasıl da birbiriyle uyumlular. Besbelli ki, ikisi birbiri için yaratılmış. Görü tasarlanan erektir, ışık ve gözler ise bu ereğe varmak *için* düzenlenmiş vasıtalar.

Atalarımızın bu argümanın gücünü nasıl da hep birlikte hissettiğini düşünüp, Darwinci evrim teorisinin zaferinden sonra ne kadar da az dikkate alındığını görmek tuhaf. Darwin, birbirlerine eklemlenebilmek için yeteri vakit bulmaları durumunda, şans eseri meydana gelen olayların "uyumlu" sonuçlar doğurabileceğini bize keşfettirdi. Doğanın, uyum sağlayamadığı için yok edilen sonuçlar üretirken gerçekleştirdiği büyük israfı bize gösterdi. Ayrıca eğer bir ta-

3 Birlikte yaşama biçimi – ç.n.

sarımın ürünüyse iyi olmaktan çok kötü olan bir tasarımcıyı işaret eden çok sayıda adaptasyonu ortaya koydu. Burada bütün mesele bakış açısına bağlıdır. Ağacın kabuğunun altındaki kurtçuk için ağaçkakanın organizmasının kendisini çıkarmaya yönelik mükemmel uyumu şeytani bir tasarımcının göstergesidir.

Her ne kadar Darwin'in ortaya koyduğu gerçekleri ilahî ereğin göstergesi olarak yorumlasalar da, teologlar bu dönemde zihinlerini onları kucaklayacak şekilde genişlettiler. Eskiden mesele ereğe *karşı* mekanizm, biri *ya da* diğeri biçimindeydi. Bu durum birinin, "Ayakkabılarım belli ki, ayaklarıma uysunlar diye tasarlanmış, bundan dolayı onların bir mekanizma tarafından üretilmiş olmaları mümkün değildir" demesine benziyor. Aslında ikisi de doğrudur: Ayakkabılar, ayaklar ve ayakkabıları birbirine uyumlu kılması için tasarlanmış bir mekanizma tarafından üretilmişlerdir. Teolojinin sadece benzer bir şekilde Tanrı'nın tasarımlarını esnetmeye ihtiyacı vardır. Nasıl ki, bir futbol takımının ereği sadece topu kaleye sokmak değil de (eğer böyle olsaydı geceleyin kalkıp topu oraya koyabilirlerdi), onu oraya belirlenmiş bir *koşullar mekanizması* (oyunun kuralları ve karşı takımın oyuncuları) üzerinden vardırmaksa; Tanrı'nın ereği de salt insanları yaratıp onları kollamaktan ziyade, bunu yalnızca doğanın devasa mekanizması vasıtasıyla gerçekleştirtmektir. Doğanın muazzam yasaları ve karşı güçleri olmasaydı, insanın yaradılışı ve mükemmeliyeti Tanrı'nın tasarlaması için fazlasıyla yavan başarılar olurdu.

Bu durum, eski basit ve insani içeriği karşılığında, tasarım-argümanını biçimsel olarak kurtarır. Tasarımcının kendisi yaşlı, insana benzer bir Tanrı olmaktan çıkar. Tasarımlarının enginliği öyle bir hal almıştır ki, insan idrakinin sınırlarını aşar. Bu tasarımların *ne olduğu* sorusu o kadar kahredici bir hal alır ki, onları tasarlayan *budur* demenin kendi-

si netice itibariyle görece küçük bir işe tekabül eder. Erekleri, içinde yaşadığımız dünyadaki tikel olgularda karşımıza çıkan iyilik ve kötülüklerin tuhaf karışımı tarafından bütünüyle ifşa edilen kozmik bir zihnin tabiatını kavramak bizim için zordur. Veya daha ziyade biz hiçbir şekilde onu kavrayamayız. "Tasarım" sözcüğü kendi başına çıplak halde hiçbir sonuca götürmez, hiçbir şey açıklamaz. Var olan ilkelerin en anlamsız olanıdır o. Tasarımın *olup olmadığına* yönelik eski soru gereksizdir. Asıl soru dünyanın bir tasarımcısının olup olmadığı değil, dünyanın kendisinin *ne* olduğudur. Bunu anlamanın tek yolu da doğadaki tüm tikelleri incelemektir.

Hatırlatırım ki, doğanın üretmiş veya üretmekte olduğu şey ne olursa olsun, bu üretimi mümkün kılan vasıtaların her koşulda mutlaka elverişli ve *bu üretime uygun olması gerekir*. Dolayısıyla, üretilen şey ne olursa olsun uyumdan tasarıma giden argüman daima uygulanır. Örneğin yakın zamandaki Pelée Yanardağı patlaması,[4] bütün o harabeye dönmüş evler, insan ve hayvan cesetleri, batık gemiler, volkanik küller gibi öğelerin birebir kombinasyonunu oluşturmak için yaşanmış geçmişin tamamına aynen bu korkunç konfigürasyondaki biçimiyle gerek duymuştur. Fransa bir ulus olmalı ve Martinik'i sömürgeleştirmeliydi. Ülkemiz Amerika Birleşik Devletleri'nin var olması ve gemilerimizi oraya göndermesi gerekiyordu. *Eğer* Tanrı'nın ereği bu idiyse, yüzyılların etkilerinin ona doğru kıvrılmasını sağlayan vasıtalar üstün bir zeka ortaya koymuşlardır. Tarih veya doğada gerçekleşen her şey için bu durum geçerlidir. Çünkü parçalar daima kaotik veya uyumlu *birtakım* açık neticeler meydana getirir. Fiilen ortaya çıkan neticeye baktığımızda, o neticeyi sağlamak için koşulların mutlaka kusursuzca tasar-

4 Karayipler'de bulunan, Fransa'ya bağlı Martinik'teki Pelée Yanardağı 8 Mayıs 1902'de patlamış, yaklaşık 30 bin kişi hayatını kaybetmişti – e.n.

lanmış olması gerekir gibi görünür. Bu sebepten dolayı, olası herhangi bir dünyada bulunan olası herhangi bir varlığa ilişkin olarak, tüm kozmik mekanizmanın onu ortaya çıkarmak için tasarlanmış *olabileceğini* söylemek daima mümkündür.

O halde, soyut "tasarım" sözcüğü pragmatik açıdan bir anlam barındırmaz. Bir sonuca götürmez ve bir icrası yoktur. Ne türden bir tasarım? Ve ne türden bir tasarımcı? Bunlar ortadaki tek ciddi sorulardır. Olgular üzerine çalışmak da yaklaşık cevaplar elde etmenin tek yoludur. Bu arada, olguların ağır aksak cevabını askıya alıp bir tasarımcının var olduğunu savunan ve onun ilahî olduğundan emin olan bir kişi pekâlâ, aynen Tanrı, Tin veya Mutlak kavramlarının fiilen bize sağladığı gibi, bu kavramdan belli bir pragmatik fayda elde edebilir. "Tasarım", yalnızca bizim hayranlıkla bakmamız için şeylerin üstünde veya ardında duran bir ilke biçimiyle kıymetsiz olsa da, inancımız onu teist bir anlamda somut kıldığında, *vaatte* bulunan bir kavrama dönüşür. Yanımıza onu alıp deneyim âlemine geri dönersek, geleceğe daha bir güvenle bakarız. Eğer şeyleri idare eden güç kör değil de gören cinstense, mantıken daha iyi neticeler beklentisinde olabiliriz. Tasarım ve tasarımcı kavramlarının şimdilik gösterebileceği tek aleni anlam işte bu belirsiz güven duygusudur. Ancak eğer kozmik güven duygusu temelsiz değil de doğru, kötü değil de iyi ise, bu son derece büyük bir anlamdır. Şöyle ki, bu durum söz konusu kavramlara en azından bu kadarlık bir "doğru" ihtimali kazandırır.

Şimdi bir başka eski tartışmayı, *özgür irade problemini* ele alalım. Özgür irade denilen şeye inananların çoğu bunu rasyonalist bir şekilde yapıyor. Özgür irade insana atfedilen, gizemli bir şekilde onun saygınlığını arttıran bir ilke, pozitif bir yeti veya erdemdir. İnsan bu sebepten dolayı ona inanmalıdır. Onu yadsıyan, insan bireyinin yokluktan geldiğini söyleyen belirlenimciler (*determinists*) sadece, küçücük

bir ifadesi oldukları geçmiş evrenin tüm baskısını geleceğe aktarıyor ve insanı küçültüyor. Bu yaratıcı ilkeden yoksun kaldığında, insan çok daha az hayranlık uyandırıcıdır. Öyle zannediyorum ki, yarınızdan çoğu özgür iradeye içgüdüsel olarak inanıyor. Bir saygınlık ilkesi olarak bizde uyandırdığı çekicilik ona olan sadakatimizde belirleyici bir role sahiptir.

Fakat özgür irade meselesi pragmatik açıdan da tartışılmıştır. Garip olan şudur ki, tartışmanın her iki tarafı da aynı pragmatik yorumu kullanmıştır. *Hesap verme mesuliyetine* (*accountability*) ilişkin soruların etik tartışmalarda ne kadar büyük yer tuttuğunu biliyorsunuz. Bazılarını dinlediğinizde, etiğin tüm gayesinin insanın erdem ve kusurlarına dair bir düstura varmak olduğunu düşünürsünüz. Eski meşru ve teolojik maya böyle eyler; suç, günah ve cezaya olan ilgiye katlanırız. Kimi sorumlu tutmalı? Kimi cezalandırabiliriz? Tanrı kimi cezalandıracak? Bu meseleler insanın din tarihinin üzerinde asılı duran bir kabus gibidir.

Dolayısıyla, hem özgür irade hem de belirlenimcilik tenkit edilmiş, saçma bulunmuştur. Çünkü ikisi de düşmanlarının gözüne, iyi ve kötü edimlerin kişiye "atfedilmesine" mani olmaya çalışıyor gibi görünmüştür. Acayip bir antinomi! Özgür irade, yenilik, geçmişe ait olmayan bir şeyin ona nakledilmesi demektir. Eğer eylemlerimiz önceden belirlenmişse ve biz sadece geçmişin iteklemelerini aktarıyorsak, özgür irade taraftarları, bu durumda nasıl bir şey için cezalandırılıp mükâfatlandırılacağız, diye sorarlar. Öyleyse biz sadece "aracıyız", "asıl eyleyen" değil. O zaman bizim pek kıymetli isnat edilebilirlik (*imputability*) ve sorumluluk kavramlarımız ne olacak?

"Eğer özgür irademiz *olsaydı* nerede olurdu?" diye karşılık verir belirlenimciler. Eğer "özgür" edim, ben*den* veya geçmişimdeki benden değil, yoktan (*ex nihilo*) gelen ve yalnızca kendisini bana ekleyen büsbütün bir yenilikse, ben,

yani geçmişteki ben bundan nasıl sorumlu olurum? Gelecek olan övgü veya suçlamalara göğüs gerebilecek sabit bir karaktere nasıl sahip olabilirim? Günlerim, bu belirlenmezci (*indeterminist*) akıldışı kuramın kendi içindeki zorunluluk ipi çekilip alındığında, kopan bir tespihin ardından yere dağılan boncuklar misali dağılıverirler. Kısa süre önce Fullerton ve McTaggart beyler ona karşı bu argümanı güçlü bir biçimde kullandı.

Bu belki *ad hominem*[5] olarak değerli olabilir ama onun dışında zavallıcadır. Çünkü gerçeklik duyusuna sahip bir kişi, kadın veya çocuğun diğer sebeplerden bağımsız bir şekilde, itibar veya isnat edilebilirlik gibi ilkelere başvurmaktan utanç duyup duymaması gerektiğini soruyorum size. Toplumsal alandaki ceza ve övgü meselesi onların sahip olduğu içgüdü ve fayda duygusu üzerinden güvenli bir şekilde yürütülebilir. Eğer bir kişi iyi bir edimde bulunursa onu överiz, kötü edimlerde bulunursa cezalandırırız. Bunu yaparken de, ne olursa olsun, bu edimlerin önceden kişide mevcut olan bir şeyden mi kaynaklandığı yoksa hakiki anlamda yenilik arz edip etmediklerine ilişkin kuramlara bakmayız. İnsan etiği meselesinde "liyakat" sorunsalı etrafında dolanıp durmak hazin bir durumdur. Neye layık olduğumuzu yalnızca Tanrı bilebilir, eğer inanıyorsak tabii. Özgür iradenin varlığının gerçek dayanağı aslında pragmatiktir ve meseleye dair geçmişte yürütülen tartışmalarda bunca gürültü koparan aşağılık cezalandırma hakkıyla bir alakası yoktur.

Pragmatik açıdan özgür irade, *dünyadaki yenilikleri*; en derin öğelere ve yüzeydeki olgulara dair yenilik ümidi taşıma hakkım, geleceğin geçmişin tekrarı veya benzeri olmayabileceğine inanma hakkını ifade eder. Bu genel anlamda kendilerini tekrar ettikleri ortadadır, kim bunu reddedebi-

5 Latince bir deyim. Tartışmalarda karşı taraftan gelen argümanlara, söz konusu kişinin daha önceki edim ve söylemlerini kullanarak cevap vermek – ç.n.

lir? Alt derecedeki her yasa doğanın genel "tekbiçimliliğini" (*uniformity*) önceden varsayar. Ama belki de doğa sadece yaklaşık olarak tekbiçimlidir ve dünyanın geçmişine bakıp kötümserliğe kapılan (veya ebediyen sabit kalması durumunda kesin bir nitelik kazanacak olan dünyanın iyi huyluluğu konusunda şüpheye düşen) insanlar *dahaiyicil* (*melioristic*) bir kuram olarak özgür iradeye doğal bir biçimde kucak açabilirler. Özgür irade kuramı, gelişimi (*improvement*) en azından olası görür; buna karşılık belirlenimcilik, olasılık mefhumunun tamamen insanın bilgisizliğinden kaynaklandığını ve dünyanın yazgısının zorunluluk ve olanaksızlık tarafından belirlendiğini ileri sürer.

Bunun için, özgür irade genel bir kozmolojik *vaat* kuramıdır, aynen Mutlak, Tanrı, Tin ve Tasarım gibi. Soyut olarak alındığında, bu terimlerin hiçbiri bir içeriğe sahip değildir, hiçbiri bize bir resim sunmaz ve başlangıcından itibaren alenen kusursuz olan bir dünyada pragmatik bir değer barındırmaz. Bana öyle geliyor ki, dünya zaten sadece bir mutluluk diyarı olsaydı, çıplak var oluştan, saf kozmik histen ve sefadan duyulan sevinç, bu kurgulara duyulan ilgiyi bastırırdı. Dinsel metafiziğe olan ilgimiz, somut geleceğimize dair kendimizi güvenlikten yoksun hissetmemiz ve daha üst bir güvenceye ihtiyaç duymamızdan ileri gelir. Eğer geçmiş ve şimdi tamamen iyi olsaydı, geleceğin onlara benzemesini kim arzu etmezdi? Kim özgür irade peşinde koşardı? Kim Huxley gibi şöyle demezdi: "Bırakın bir saat gibi her gün şaşmaz bir şekilde doğruyu göstermek için dolanıp durayım; bundan daha fazla özgürlük istemem." Zaten kusursuz olan bir dünyada "özgürlük" yalnızca *daha kötü* olma özgürlüğü anlamına gelirdi. Kim bunu dileyecek kadar deli olabilir ki? Zaruri olarak olduğu şey olması, başka bir şey olmasının imkânsızlığı, iyimserliğin evrenine son kusursuzluk dokunuşunu sağlar. Elbette ki, mantıklı bir şekilde talep edebilecek

son *olasılık* şeylerin *daha iyi* olabileceği olasılığıdır. Dünyanın mevcut halinde arzulanabilmesi için ortada çok sayıda sebep olan olasılığın bu olduğunu belirtmenin gereği yok.

Böylelikle, bir *iç rahatlaması* kuramı olmak dışında özgür iradenin anlamı yoktur. Bu haliyle, diğer dini kuramlar arasında yer alır. Bu kuramlar, eski harabeleri yeniden inşa eder ve önceki yıkımları onarır. Duyusal deneyimin tutsağı olan tinimiz kulenin üstünde duran akla sürekli şöyle seslenir: "Gözcü! Söyle bakalım, gece bize bir şey vaat ediyor mu?" Ardından, akıl ona vaatlerde bulunur.

Bu pratik anlam dışında, Tanrı, özgür irade, tasarım, vb. sözcüklerin bir anlamı yoktur. Kendi başlarına veya entelektüalist açıdan bakıldığında karanlık olsalar da, onları kendimizle birlikte yaşamın gerçek dünyasına götürdüğümüz vakit, *orada* bize ışık olurlar. Bu kavramların sadece tanımına ilgi gösterip bununla yetinirseniz ve bunu kendi başına entelektüel bir maksat olarak görürseniz bu sizi nereye vardırır? Gözünüzü dikmiş gösterişli bir sahteliği izliyor olursunuz. "*Deus est Ens, a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens*"[6] vs. Böyle bir tanım bize gerçekten ne öğretiyor? Sıfatlarla bezenmiş bu şatafatlı elbisesinin içinde bir anlam yoktur, tamamen koftur. Yalnızca pragmatizm onda pozitif bir anlam görebilir, bu nedenledir ki entelektüalist bakış açısına sırtını tamamen döner. "Tanrı kendi semasında duruyor; dünyada da her şey yolunda!" Sizin teolojinizin özü işte *budur* ve bunun için akılcı tanımlara ihtiyacınız yok.

Rasyonalist veya pragmatist olalım, neden hepimiz bunu itiraf etmiyoruz ki? Eleştirilerde dile getirildiği üzere, prag-

6 Kitapta Latince haliyle geçen bu cümlenin Türkçesi şu şekildedir: "Tanrı, kendi kendine var olan, bütün türlerin dışında ve üstünde, zorunlu, bir tek, sınırsız derecede mükemmel, basit, değişmez, muazzam, ebedi ve akıl sahibi olan varlıktır." – ç.n.

matizm yalnızca pratiğin dolaysız sahasına dikkat kesilmek bir yana, en azından onun kadar dünyamıza ilişkin en uzak perspektifler üzerine de kafa yorar.

Bütün bu nihai soruların, eskiden olduğu gibi, nasıl da aynı nokta etrafında dönüp durduğunu; pragmatizmin, oldukları gibi alınmış, yani yüce ve olguların üstünde görülen ilkelere, bir *erkenntnisstheoretische Ich*'e,[7] bir Tanrı'ya, bir *Kausalitaetsprinzip*'e,[8] bir Tasarıma, bir Özgür İradeye yüzünü dönmek yerine, vurguyu nasıl da değiştirdiğini ve ileriye, olguların bizzat kendilerine yöneldiğini görün. Bizim için hayati olan nokta, dünyamızın bundan sonra nasıl bir şeye benzeyeceği, yaşamın neticede nasıl bir şekil alacağıdır. Dolayısıyla felsefenin ağırlık merkezi yerini değiştirmek zorundadır. Üst eterin (*ether*) görkemi tarafından uzunca süre gölgeye mahkûm edilen şeyler dünyası, haklarını geri almalıdır. Vurgunun bu şekilde değiştirilmesi, felsefi meselelerin şimdiye dek gelenler kadar soyutlayıcı düşünmeyen, onlara göre daha bilimsel ve bireyci yaklaşan ancak dinsiz de olmayan türden zihinlerce ele alınması demektir. "Hükümet koltuğundaki" bu değişim, biraz Protestan reformunu akla getiriyor. Nasıl ki, Papa yandaşları, Protestanlığı genelde anarşi ve karmaşadan ibaret gördüyse, hiç şüphe yok ki ultra-rasyonalistler de pragmatizmi aynı şekilde göreceklerdir. Felsefi açıdan pragmatizm onlara düpedüz bir saçmalık gibi görünecektir. Ancak Protestan ülkelerde hayat yine de yoluna devam ediyor ve hedeflerine erişiyor. Felsefi Protestanlığın da benzer bir başarıdan geri kalmayacağını düşünüyorum.

7 Almanca "Epistemolojik ben" – ç.n.

8 Almanca "Nedensellik ilkesi" – ç.n.

Bir ve Çok

Son derste, pragmatik yöntemin birtakım kavramlarla ilgilenirken, hayranlık içinde seyre dalıp gitmek yerine, onlarla birlikte deneyim ırmağına daldığını ve onların yardımıyla bakış açısını genişlettiğini gördük. Tasarım, özgür irade, mutlak zihin ve maddeden ziyade tinin bütün anlamı bu dünyanın akıbetine dair daha iyi bir vaatte bulunmalarıdır. Doğru veya yanlış olmaları fark etmez, onların anlamı bu *dahaiyicilikte* (*meliorism*) yatar. Bazen, pragmatizmin anladığı biçimdeki somut gerçekliklerle soyut düşünceler arasındaki ilişkinin iyi bir sembolü olarak optikteki "toplam iç yansıma" (*total reflexion*) adlı görüngüyü düşünmüşümdür. Gözlerinizin üstüne gelecek şekilde bir su bardağını tutun ve suyun içinden yüzeyine doğru bakın ya da daha iyisi, aynı şekilde bir akvaryumun düz camından bakın. Kabın karşı tarafında, bir mum ışığı veya başka bir parlak cismin diyelim, olağanüstü parlak yansımasının görüntüsünü göreceksiniz. Bu koşullar altında mumdan çıkan hiçbir ışın suyun yüzeyinin ötesine geçemez; ışınların tamamı bütünüyle derinlere doğru geri yansıtılır. Şimdi su, duyulur olguların dünya-

sını; suyun üzerindeki hava da soyut düşünceler dünyasını temsil etsin. Elbette her iki dünya da gerçektir ve birbiriyle etkileşim içindedir. Ancak bu etkileşim yalnızca onların sınır hattında cereyan eder. Fiili deneyim anlamında, yaşayan ve bizim başımıza gelen her şeyin *mekânı* (*locus*) ise sudur. Duyu denizinde yüzen balıklar gibiyiz; üstümüzde daha üstün bir âlem var fakat onu saf olarak teneffüs etme ve onun içine girme imkânından yoksunuz. Oksijenimiz ondan geliyor ve onunla şu veya bu noktada sürekli temas halinde olsak da ona her dokunduğumuzda, mecramız yeniden belirlenmiş ve enerjiyle yüklenmiş bir şekilde suyun içine doğru yeniden yansıtılıyoruz. Havayı oluşturan soyut düşünceler, yaşam için vazgeçilmez olsalar da kendi başlarına teneffüs edilemezler ve yalnızca yeniden yönlendirme işlevi itibariyle aktiftirler. Bütün benzetmelerde yetersizlikler vardır, yine de bu benzetme epeyce hoşuma gidiyor. Yaşam için kendi başına yeterli olmayan bir şeyin buna rağmen başka bir yerde nasıl yaşamın etkili bir belirleyicisi olabileceğini gösteriyor.

Bu oturumda, uygulanışına bir örnek daha vererek pragmatik yöntemi anlatmak istiyorum. Bu kez ele alacağımız konu kadim "bir ve çok" problemi olacak. Bu problem üzerine düşünmekten uykusuz geceler geçirenlerinizin sayısının birkaçı geçmediğini tahmin ediyorum, dolayısıyla eğer birileriniz bana bu problemin şimdiye dek kendisini hiç düşündürtmediğini söylerse bu benim için şaşırtıcı olmaz. Kendim, üzerine uzun uzun düşündükten sonra, son derece doğurgan oluşu sebebiyle, bunun felsefenin en temel problemi olduğuna kanaat getirdim. Bundan kastım, bir kişinin birci mi (*monist*) yoksa kararlı bir çokçu mu (*pluralist*) olduğunu biliyorsanız, muhtemelen o kişinin fikir dünyasına ilişkin olarak sonu "*-ci*" (*-ist*) ile biten nitelemelerin sağlayabileceğinden daha fazla şey biliyorsunuzdur. Bir veya çok

olana inanmak en fazla sayıda sonuca götüren sınıflandırmadır. Bir saatliğine, bu probleme duyduğum ilgi üzerinden size esin kaynağı olmama izin vermenizi istirham ediyorum.

Felsefe sıklıkla dünyanın birliğine (*unity*) yönelik bir arayış veya görüş olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma karşı çıkışlar olduğunu pek işitmeyiz. Felsefe her şeyden evvel birlik fikrine ilgi gösterdiğinden bu tanım olabildiğince doğrudur. Fakat dünyadaki *çeşitliliğe* (*variety*) ne diyeceğiz? Topyekûn alakasız bir mesele midir bu? Eğer felsefe terimini kullanmak yerine, genel olarak anlığımızdan ve onun ihtiyaçlarından bahsediyorsak, birliğin bu ihtiyaçlardan biri olduğunu hemen görürüz. Olguların detaylarına dair aşinalık sahibi olmak ve bu olguları bir sistemde birleştirebilmek hep zihinsel anlamdaki büyüklüğün olmazsa olmaz göstergesi sayılmıştır. Bilge insanlar, ansiklopedik veya filolojik bilgiyle donanmış, öğrenme tutkusuna sahip kişiler, aynen filozoflar gibi hep takdir edilmişlerdir. Anlığımızın gerçek anlamda amaçladığı şey çeşitlilik veya tek başına bir birlik değil, bütünlüktür (*totality*).[1] Burada, gerçekliğin farklılıkları (*diversities*) ile aşina olmak, onların aralarındaki bağı anlamak kadar önemlidir. Sistemleştirme tutkusu daima insanın meraka ilişkin tutkusuyla birlikte yürür.

Bu açık gerçekliğe rağmen, şeylerin birliği sanki onların çeşitliliğinden daha fazla itibara sahipmiş gibi görülmüştür. Genç bir insan, bütün dünyanın birlikte hareket eden ve adeta birbirine geçmiş kısımlarıyla birlikte tek büyük olgu teşkil ettiğini ilk kez fark ettiğinde, müthiş bir bakış açısının keyfini sürüyormuş gibi hisseder ve bu yüce düşünceye hâlâ ulaşamayanlara kibirle bakar. Dolayısıyla ilk akla gelen soyut anlamıyla alındığında, birci bakış açısı o kadar belirsizdir ki, akılla savunmaya değmez. Yine de burada bulu-

1 Karşılaştırmak için bkz. A. Bellanger, *Les concepts de Cause, et l'activite intentionelle de l'Esprit*, Paris, Alcan, 1905, s. 79 vd.

nan sizler bir şekilde muhtemelen bu düşünceye olumlu bakıyorsunuz. Sanki dünyanın çokluğu ile eşgüdüm içinde olmayan ona ait bir özellikmiş gibi duran ama ondan daha kusursuz ve üstün olan bir çeşit soyut bircilik, teklik (*oneness*) fikrine dair bir çeşit duygusal eğilim, eğitimli çevrelerde o kadar hâkim ki, onu kabaca felsefi sağduyunun bir parçası olarak adlandırmamız mümkündür. *Elbette* ki dünya birdir, deriz. Yoksa nasıl bir dünya olurdu ki? Ampiristler, bir kural olarak bu türden bir birciliği rasyonalistler kadar sıkı bir biçimde savunurlar.

Fark şudur ki, ampiristler rasyonalistler kadar kör değildir. Birlik (*unity*), onları diğer şeylere ilişkin kör kılmaz, özgün olgulara dair meraklarını söndürmez; halbuki, soyut birliği mistikçe yorumlamak ve geriye kalan her şeyi unutmakta, onu bir ilke olarak görmekte, ona hayran olmak ve ona tapınmakta, bunun üstüne de entelektüel açıdan tıkanıp kalmakta ısrar eden bir tür rasyonalist kişilik vardır.

"Dünya birdir!" Bu ifade belki de bir tür sayılara tapınmaya dönüşebilir. "Üç" ve "yedi" kutsal sayılar olarak kabul edilegelmştir, doğru. Ancak soyut anlamda bakıldığında, neden "bir", "kırk üç"ten veya "iki milyon on"dan daha mükemmeldir? Dünyanın birliğine duyulan bu ilk muğlak inanç, içerik o kadar az şey sunar ki, kastedilen şeyin ne olduğunu güç bela anlarız.

Bu nosyona ilişkin mesafe kat etmenin yolu onu pragmatik bir gözle değerlendirmektir. Teklik var diyelim, ortaya çıkan sonuç itibariyle hangi olgular farklı olacak? Birlik nasıl bir şey olarak bilinecek? Dünya birdir, tamam ama *nasıl* bir bir? *Bizim* için bu tekliğin pratik değeri nedir?

Böyle sorular sormakla, muğlak olandan sarih olana, soyuttan somuta geçeriz. Evrene atfedilen tekliğin ortaya bir fark koyabileceği çeşitli biçimler vardır. Sırasıyla bu biçimlerin en açık olanlarından bahsedeceğim.

1. Dünya en azından *söylemsel olarak birdir*. Eğer onun çokluğu, *hiçbir* şekilde parçalarının birliğine izin vermeyecek kadar sorunlu olsaydı, zihinlerimiz dahi onun bütününü bir tek seferde kavrayamazdı. Bu, gözlerin aynı anda iki zıt yöne bakması gibi olurdu. Ama işin aslı, hiçbir kısmın dışarıda tutulmaması anlamına gelen "dünya" ve "evren" gibi soyut kavramlardaki amacımız onun bütününü kapsamaktır. Bu birlik, alenen söylemle sınırlı kalır ve birciliğe ilişkin daha ileri ayrıntılar sunmaz. "Kaos", adı böyle konulduktan sonra, evren kadar söylemsel birliğe sahiptir. Pek çok bircinin, çokçular "Evren çoktur!" dedikleri vakit büyük bir zafer kazandıklarını düşünmesi garip bir durumdur. "Evren (*universe*) ha!"[2] diye kıkırdaşırlar, "bakın kendi dilleri onları ele verdi. Kendisi kendi ağzıyla birciliğini itiraf ediyor." Peki, bırakalım bu seferlik böyle olsun! O halde, evren cinsinden bir sözcüğü şeylerin toplamının üzerine yapıştırabiliriz ama bu neye yarar ki? Yine de geriye, onların daha faydalı ve başka bir anlamda bir olup olmadıklarını saptamak kalır.

2. Mesela şeyler *devamlılık* arz eder mi? Bir olan evrenin sınırlarının dışına çıkmaksızın şeylerin birinden diğerine geçilebilir mi? Başka bir deyişle, evrenimizin parçaları bağımsız kum taneleri gibi olmayıp birbirine *bağlı* mıdır?

Kum taneleri bile içinde bulundukları mekân (*space*) vasıtasıyla birbirine bağlıdır ve eğer bir şekilde böyle bir mekânda hareket edebiliyorsanız, süreklilik bozulmadan onların birinden bir ikincisine geçebilirsiniz. Dolayısıyla mekân ve zaman dünyanın çoğu parçasını birbirine bağlayan devamlılığın araçlarıdır. Bu birlik türlerinden doğan formlardan kaynaklanan pratik fark bizce son derece büyüktür. Tüm motor yaşamımız onlar üzerine kuruludur.

3. Şeyler arasındaki pratik devamlılığın sayısız başka hat-

2 James burada İngilizcede "tek, bir" anlamına gelen "uni" kelimesi üzerinden bir kelime oyunu yapıyor – e.n.

ları da vardır. Onları bir arada tutan *etki* hatlarını tespit etmek mümkündür. Bu hatlardan herhangi birini takip ederek evrenin uzamının önemli bir kısmını kat edinceye dek bir şeyden bir başkasına geçilebilir. Fiziksel dünyada, yerçekimi ve ısı iletimi bu türden tüm şeyleri birleştiren etkilere örnek teşkil ederler. Aynı şekilde, elektrik ve ışık kaynaklı etkilerle kimyasal olanlar da aynı etki hattını takip eder. Fakat mat ve eylemsiz cisimler burada devamlılığı keser, dolayısıyla eğer ileriye varılmak isteniyorsa onların etrafından dolanılmalı veya ileri giden başka bir yol bulunmalıdır. *Evren bu ilk etki hatlarınca oluşturulduğundan*, öyle bir durumda onun birliğini fiili olarak yitirmişsinizdir. Şeylerin birbirleri arasında sayısız bağlantı tipleri vardır. Bu bağlantıların herhangi birinin *bütünü*, şeyleri birbirine bağlayan bir tür sistem oluşturur. Böylelikle, insanlar devasa bir *tanışıklık* (*acquaintanceship*) ağı içinde birbiriyle bağlantılıdır. Brown, Jones'u tanıyor, Jones da Robinson'u vs. *Daha sonraki aracıları doğru seçmek kaydıyla* Jones'tan Çin imparatoriçesine veya Afrika Pigmelerinin şefine ya da dünyada insanların yaşadığı herhangi bir yerdeki başka birine mesaj ulaştırabiliriz. Ancak bu deneyde bir tek insanı yanlış seçerseniz kısa süre sonra, yalıtkan bir cisimle karşılaşmış gibi durmak zorunda kalırsınız. Sevgi-sistemleri (*love-systems*) diye adlandırabileceklerimiz tanışıklık-sistemlerine dayanır. A, B'yi seviyor (veya ondan nefret ediyor); B, C'yi seviyor (veya ondan nefret ediyor) vb. Fakat bu sistemler önvarsaydıkları büyük tanışıklık-sisteminden daha küçüktürler.

İnsanın çabası dünyayı günbegün sistemli bir şekilde gittikçe birleştiriyor. Bütün bileşenleri kendisini sistemin içinde yayan belli etkilere uyan, dışında kalan olgularaysa uymayan türden, sömürgecilik, posta, konsolosluk, ticaret sistemleri kuruyoruz. Bunun neticesinde de daha büyük birliktelikler içinde yer alan, dünyanın farklı parçalarından olu-

şan, kimi soyut kimi de somut küçük dünyalar cinsinden, sayılamayacak kadar çok küçük birliktelikler ortaya çıkıyor. Her sistem, birliğin bir çeşidine veya seviyesine örnek teşkil ediyor. Sistemin parçaları bu özgün ilişki tipine göre dizilidir ve nasıl ki, aynı kişi birkaç işe sahip olup aynı anda farklı kulüplere üye olabiliyorsa, aynı parça da farklı sistemler içinde kendisine yer bulabilir. Dolayısıyla bu "sistemli" bakış açısına göre, dünyanın birliğinin pragmatik anlamının, bütün bu ağların gerçekten ve pratik olarak var olması olduğunu söyleyebiliriz. Bazıları daha kapsayıcı ve geniş-ken bazıları daha az öyledir; birbirinin üstüne konulmuşlardır ve kendi aralarında evrenin hiçbir temel parçasının dışarıya çıkmasına izin vermezler. Şeyler arasındaki bağlantısızlıklar muazzam olduğundan (çünkü bu sistemli etkiler ve birliktelikler kesinlikle münhasır yollar izlerler), doğru yerden yakalamak kaydıyla var olan her şeyin bir şekilde başka bir şey tarafından etkilendiğini görürüz. Daha yumuşak ve genel bir ifadeyle, bütün şeylerin *şöyle veya böyle* birbiriyle uyumlu olduğunu ve birbirine bağlandığını; evrenin gerçekte, kendisini devamlı ve "bütünleşmiş" bir vaka kılan ağsı ve sıralanmış şekiller halinde var olduğunu söyleyebiliriz. Birinden diğerini geçişini takip edebildiğimiz ölçüde, her türlü etki dünyanın bir kılınmasına katkı sunar. Bu çerçevede, söz konusu etki hatları çalıştığı ölçüde "dünya Birdir" diyeceksiniz belki; onlar çalışmadığı ölçüde de dünya bir *değildir* diyeceğiniz gibi. Şöyle ki, iletkenler yerine yalıtkanları seçerseniz ortada çalışacak türden bağlantılar olmayacaktır. Böyle bir durumda, daha ilk adımınızda durmak zorunda kalırsınız ve dünyayı bu tikel noktadan bakarak salt bir çokluk olarak kurmanız gerekir. Eğer aklımız birleştirici ilişkilerle ilgilendiği kadar ayrıştırıcı ilişkilerle ilgilenmiş olsaydı, felsefe, dünyanın birlikten yoksun oluşunu (*disunion*) da aynı derecede sevinçle karşılardı.

Önemli olan husus, teklik ve çokluğun (*oneness and manyness*) burada bütünüyle eşgüdüm halinde olduğunu bilmektir. Biri diğerinden daha önemli, daha temel veya kusursuz değildir. Aynen, şeyleri birleştirdiği kadar onları ayıran mekân konusunda olduğu gibi. Ama bazen bir işlev bazen de bir başkası bize daha bir uyar, bu nedenle, etkiler dünyasıyla olan münasebetlerimizde bazen iletkenlere bazen de yalıtkanlara ihtiyaç duyarız. Bilgelik, doğru anda hangisinin hangisi olduğunu bilmektir.

4. Bütün bu etki veya etkisizlik sistemleri dünyanın *nedensel birliği* (*causal unity*) genel problemi altında sıralanabilir. Şeylerin birbirleri arasındaki tüm küçük nedensel etkiler, onların geçmişteki ortak nedensel kaynağında, yani var olanların tamamının büyük ortak nedeninde buluşuyorsa, dünyanın mutlak nedensel birliğinden bahsetmek mümkündür. Geleneksel felsefede, yaradılışın ilk gününde Tanrı'nın *hükmü* bu türden bir mutlak neden ve kaynak teşkil etmiştir. Aşkınsal İdealizm (*Transcendental Idealism*), "yaradılışı" "düşünme" (ya da düşünme istenci) ile eş tutarak kutsal eylemi "ebedi" (*eternal*) değil de "ilk" (*first*) olarak nitelendirir; ancak burada çokluğun birliği mutlaktır, çünkü eğer Bir olmasaydı çokluk da *olamazdı*. Her şeyin kaynağının birliğine dair bu fikre, atomlar veya birtakım tinsel öğeler biçiminde kendi başına ebediyen var olan bir çokluk fikri daima karşı durmuştur. Hiç şüphesiz bu meseledeki alternatif yaklaşım pragmatik bir öze sahiptir, fakat bu dersler devam ettiği sürece kaynağın birliği sorusunu cevapsız bırakmak daha iyi olacak.

5. Pragmatik bir gözle bakıldığında, şeyler arasında elde edilen en önemli birlik türü, onların türsel birliğidir (*generic unity*). Şeyler, cinsler şeklinde vardır. Her cinste çok sayıda numune vardır ve bir numune için "cins" ne ifade ediyorsa, o cinsin diğer bütün numuneleri için de onu ifade eder.

Dünyadaki her olgunun tekil olduğu, yani diğer olgulardan farklı ve yalnızca kendi türünde olduğunu kolaylıkla hayal edebiliriz. Ancak bu türden bir tekiller dünyasında mantığımız kullanışsız kalırdı, çünkü mantık, tekil örneklerin o örneğin cinsinin tamamı için doğru olan şey ile yüklemlenmesi üzerinden çalışır. Birbirine benzer hiçbir iki numunenin bulunmadığı bir dünyada, geçmiş deneyimlerimizden yola çıkarak gelecekteki deneyimlerimize doğru akıl yürütemeyiz. Hal böyleyken, şeyler arasında bu seviyede bir türsel birlik olması belki de pragmatizmin "Dünya Birdir" derkenki en mühim belirtimidir. Eğer bütün şeylerin istisnaya yer bırakmaksızın altında toplanabileceği bir *en üst tür* (*summum genus*) mevcut olsaydı, *mutlak* türsel birliğe ulaşmak söz konusu olabilirdi. Böyle bir durumda, "Varlıklar", "düşünülebilirler", "deneyimler" buna aday olurdu. Bu sözcüklerle ifade edilen alternatiflerin pragmatik açıdan bir anlama sahip olup olmadıkları, şimdilik cevapsız bırakmayı tercih ettiğim başka bir sorudur.

6. "Dünya Birdir" cümlesinin ne anlama geldiğine ilişkin dile getirilebilecek bir başka belirtim de *amaç birliğidir* (*unity of purpose*). Dünyadaki pek çok şey ortak bir amaca hizmet eder. İdari, endüstriyel, askerî veya diğer insan yapımı tüm sistemlerin her biri kontrol etme amacına yöneliktir. Yaşayan bütün varlıklar kendi özgün amaçlarının peşindedir. Bu varlıklar, şeylerin tamamının istisnasız biçimde hizmet ettiği, mutlak olarak tekil, nihai ve kesin bir amaç ortaya çıkıncaya kadar, gelişmişlik seviyelerine göre, büyük gayelerin daha küçükleri içereceği şekilde toplumlarınm veya kabilelerinin amaçları etrafında işbirliği ederler. Gördüklerimiz bu bakışa ters düşüyor, bunu belirtmeye gerek yok. Üçüncü Ders'imde belirttiğim gibi, bütün sonuçlar önceden amaçlanmış *olabilir* ama bu dünyada bilfiil bildiğimiz sonuçlardan hiçbiri bütün ayrıntılarıyla gerçek anlamda ön-

ceden amaçlanmış değildir. İnsanlar ve uluslar muğlak bir zengin, büyük ve iyi olma fikriyle yola çıkarlar. Attıkları her adım karşılarına öngöremedikleri şanslar çıkarır ve eski bakış açılarını devre dışı bırakır. Böylece, genel maksadın belirlenimi günlük olarak değişmek zorundadır. Sonunda varılan şey başta öne konulandan daha iyi veya kötü olabilir, ama ne olursa daima ondan daha karışık ve farklıdır.

Farklı amaçlarımız da birbirleriyle savaş halindedir. Rakip amacı yok edemedikleri vakit, onunla uzlaşmaya varırlar. Sonuç yine kişinin başta önüne açıkça koyduğundan farklıdır. Kabaca ve genel olarak, amaçlananların çoğuna varılır. Açıkça görünüyor ki, dünyamız amaçsallık (*teleologically*) anlamında henüz yeterince bir kılınmış değildir ve hâlâ daha iyi organize edilmiş bir amaç birliği arayışmdadır.

Evrenin bütün parçalarının hep birlikte hizmet ettiği bir amacın var olduğunu söylemek suretiyle *Mutlak* bir amaçsal birlik iddiasında bulunanlar ahkam kesip kendilerini riske atmış oluyorlar. Böyle bir dogmatik tavır takman teologlar, dünyayı oluşturan parçalarının birbirleriyle çatışan çıkarlarına dair aşinalığımız daha somut bir hal aldıkça, evren için nihai bir amacın nasıl bir şey olabileceğini tasavvur etmekte zorlanıyorlar. İşin aslı, bazı şerlerin hayırlara vesile olduğu, biraz acının yemeğe tat verdiği ve az bir miktar tehlike ve zorluğun bizi kamçıladığı doğrudur. Bu düşünceyi kabaca genelleştirip şöyle bir öğretiye dönüştürebiliriz: Dünyadaki bütün şerler, sadece onun daha mükemmel kılınmasının vasıtalarıdır. Ne var ki, gözümüzün önündeki kötülüğün çapı insanın katlanabileceği gibi değildir. Bradley ve Royce'ta okuduğumuz aşkınsal idealizm, bizi Eyüp kitabmdakinden daha ileriye götürmez: Tanrı'nın işine karışılmaz, o halde susalım. Böyle gereksizce bir korkunçluktan keyif alan bir Tanrı'ya insanların dua etmesinin manası yoktur. Hayvani ruhu fazlasıyla kabarıktır. Başka bir deyişle, "Mut-

lak" ve onun biricik amacı, sıradan insanların insan benzeri Tanrısı değildir.

7. Şeyler arasında amaçsal birliğe çok benzeyen bir *estetik birlik* de vardır. Şeyler bir hikâye anlatır. Şeylerin parçaları zirveye varmak için birbiriyle kenetlenir. Açıkça bazıları diğerleri için çalışır. Geriye dönük olarak bir olaylar zincirinde herhangi bir amaç güdülmemiş olsa da yine de olaylar bir tiyatro oyunu gibi gelişir: Bir başlangıç, bir orta ve bir son vardır. Gerçek şu ki, bütün hikâyeler biter ve burada da çokluk (*many*) bakış açısından bakmak daha doğal olandır. Dünya birbirine paralel giden, kendine özgü anlarda başlayan ve sonlanan pek çok parçalı hikâyeyle doludur. Bu hikâyeler karşılıklı olarak birbirinin içine geçer, birbirine karışır fakat biz onları zihnimizde tam olarak birleştiremeyiz. Sizin yaşam öykünüzü takip edebilmek için kısa süreliğine dikkatimi kendiminkinden uzaklaştırmak zorundayım. Bir çift ikizin yaşam öyküsünü kaleme alan yazar bile onları dönüşümlü olarak okuyucusunun dikkatine sunmak zorundadır.

Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, dünyanın bir bütün olarak tek bir hikâye anlattığını söyleyenler, risk alarak inandıkları bu birci dogmalardan birini ifade etmiş oluyorlar. Dünya tarihini, her bir teli ayrı bir masal anlatan bir ip gibi çokçu bir şekilde görmek kolaydır; fakat ipin her kesitini mutlak olarak tekil bir olgu diye düşünmek ve bütün uzunlamasına dizileri kesintisiz bir yaşam süren bir varlık biçiminde özetlemek daha zordur. Bu konuda embriyolojideki bir analoji bize yardım edebilir. Bilim insanları mikroskop altında gözlemlemek üzere bir embriyo üzerinde yüz kadar düz yan kesit oluşturuyor, ardından da onları zihinlerinde sağlam bir bütün şeklinde birleştiriyor. Ancak bu koca dünya varlıklardan oluştuğundan, ipin telleri gibi enlemesine alındığında devamlılıktan yoksun olup yalnızca uzunlamasına alındıklarında birbiriyle uyum içinde görünürler.

Uzunlamasına alındıklarında sayıları çoktur. Embriyolojistler dahi, bu cismin *gelişimini* izlediklerinde, her bir organın hikâyesini sırayla ele almalıdır. Demek ki, *mutlak* estetik birlik de bir başka salt soyut idealdir. Dünya bir dramadan çok bir destan gibi görünüyor.

Böylelikle şimdiye kadar dünyanın nasıl sistemler, cinsler, amaçlar ve dramalar üzerinden bir kılındığını görüyoruz. Bütün bunlarda göründüğünden çok daha fazla birlik olduğu kesinlikle doğrudur. Yüksek bir amacın, sistemin, cinsin ve hikâyenin var *olabilmesi* bir hipotez olarak meşrudur. Bütün söylemek istediğim şey, şu anda elimizde olanlardan daha sağlam deliller olmadan bunu dogmatik bir şekilde kabul etmenin ihtiyatlı bir yaklaşım olmadığıdır.

8. Geride kalan yüzlerce yıl boyunca birciliğin istifade ettiği en önemli düşünce aracı (*Denkmittel*) *biricik Bilen Özne* (*the one knower*) kavramıdır. Çokluk yalnızca onun düşüncesinin nesneleri olarak vardır – bir bakıma, onun rüyalarında var olur. Nesneleri *bildiği şekliyle*, nesnelerin bir tek amaçları vardır, bir tek sistem oluştururlar ve ona dair bir tek hikâye anlatırlar. Bu *her şeyi kapsayan noetik* (*noetic*) *birlik* nosyonu entelektüalist felsefenin en mühim başarısıdır. "Mutlak"a inananlar genelde, her şeyi bilen öznenin isimlendirilişi örneğinde olduğu gibi bu inancın temelinde de keskin görüşlü düşünürün kaçamayacağı bazı zorlayıcı sebeplerin bulunduğunu söyler. Mutlak'ın geniş kapsamlı pratik sonuçları vardır. Bunların bazılarına İkinci Ders'imde dikkat çekmiştim. Elbette ki, onun doğru olmasının ortaya çıkaracağı bizim için önemli olan pek çok farklılık söz konusudur. Burada, böyle bir Varlığın var oluşunun mantıksal kanıtlarının tümünden bahsedemiyorum ve sadece hiçbirinin bana geçerli görünmediğini söylemekle yetiniyorum. Hal böyleyken, Her-şeyi-Bilen-Özne (*All-knower*) nosyonunu, evrenin bütün içeriğini bir seferde görmemizi sağlayabi-

lecek bir bakış açısının ve bir bilgi odağının olmadığını savunan çokçu yaklaşımla eşit mantıksal değerde, yalnızca bir hipotez olarak ele almak durumundayım. Profesör Royce şöyle yazıyor: "Tanrı'nın bilinci, kendi bütünlüğü içinde berrak ve şeffaf bir bilinç anı oluşturur."[3] Rasyonalizmin üzerinde ısrarcı olduğu noetik birlik türü işte budur. Öte yandan, ampirizm insanların aşina olduğu türden bir noetik birlik türüyle yetinir. Her şey başka bir şeyle birlikte *biricik* bilen özne tarafından bilinir fakat bilen özneler en sonunda indirgenemeyecek kadar çok sayıda olabilir ve yine de onların arasındaki en çok şey bilen, her şeyi bilmiyor veya bir seferde bildiklerinin tamamını bilemeyebilir hatta unutmaya meyilli olabilir. Hangi tür kazanırsa kazansın, dünya yine de noetik açıdan bir evren olacaktır. Dünyanın parçaları bilgi aracılığıyla bir araya getirilecektir; fakat birinde bilgi kesinlikle birleşecektir, diğerindeyse bilgi sıraya dizili ve üst üste binmiş biçimde olacaktır.

Bilgiye anında ulaşan ve ebedi olan Bilen Özne nosyonu – iki nitelik de burada aynı anlama geliyor– daha önce de söylediğim gibi günümüzün büyük entelektüalist başarısıdır. Bu nosyon, ilk filozofların onca önem atfettikleri, çok miktarda birleştirici çalışmanın gerçekleştirilmesine vesile olan "Töz" düşüncesini hemen hemen devre dışı bırakmıştır. Söz konusu evrensel töz, kendinde ve kendinden olan tek varlık, deneyim dünyasına ait tüm tikellerin yalnızca görünüşleri oldukları, onlara dayanak teşkil eden bir varlık olarak düşünülmüştür. Töz düşüncesi, İngiliz ekolünün pragmatik eleştirilerine yenik düştü. Fenomenler bize tasnif edilmiş olarak, tutarlı biçimler halinde ulaşırlar ve bilme yetisine sahip biz faniler de onları bu biçimler üzerinden bir arada deneyimler ve düşünürüz; töz kavramı şu anda bu durumu ifade eden bir sözcükten daha fazlaca bir anlam ifade etmiyor.

3 *The Conception of God*, New York, 1897, s. 292.

Bu birleşim biçimleri, birbirine bağladıkları terimler gibi deneyim dokusunun parçalarıdır. Dünyanın birliğini, anlamı belirsiz bir şekilde, sahnenin arkasında duran tahayyül edilemez bir ilkede yatan parçalarına ait bir "özden" türetmek yerine, direkt olarak temsil edilebilir bu biçimler vasıtasıyla dünyayı bir kılmak yakın dönem idealizminin büyük pragmatik başarısıdır.

Bundan ötürü, sıralanmış bir biçimde deneyimlediğimiz ölçüde ve ortaya çıkan sarih birleşimlerin sayısı ölçeğinde "Dünya birdir". Ancak, karşımıza çıkan sarih ayrışımlar ölçeğinde de dünya bir *değildir*. Dolayısıyla farklı açılardan yola çıkarak dünyanın tekliği ve çokluğu ortaya konulabilir. Dünya, ne salt ve basit bir âlem ne de salt ve basit bir çoklu âlemdir. Onun çeşitli bir olma biçimlerinin tam olarak ortaya çıkarılması farklı bilimsel çalışma programlarını gerekli kılıyor. "Dünyanın tekliği hangi biçim altında biliniyor?", "Bu durum ne türden pratik farklara yol açar?" gibi pragmatik sorular, yüce bir ilkenin yol açtığı bütün çalkantılı kargaşa halinden bizi kurtarır ve deneyim akışının içine doğru bizi içimiz rahat bir şekilde taşır. Belki de bu akış gerçekten de bize farz ettiğimizden daha çok bağlantı ve birlik gösterecektir, ancak pragmatik ilkeler gereği, önceden herhangi bir mutlak teklik savlama konumunda değiliz.

Mutlak tekliğin (*absolute oneness*) ne anlama gelebileceğini tam olarak anlamak o kadar zordur ki, muhtemelen çoğunuz varmış olduğumuz gösterişsiz halden memnunsunuzdur. Bununla birlikte, aranızda bir olma ve çok olmayı eşdeğerde tutmak istemeyen, radikal birci zihin yapısına sahip insanlar bulunuyor olabilir. Farklı seviyelerin birliği, farklı çeşitlerin birliği, yalıtkanlar engeline takılan birlik, yalnızca birinden bir diğerine, sıklıkla yanı başmdakine giden ve daha yakın bir birleşme anlamına gelmeyen birlik, kısacası ardışıklık türünden birlik; bütün bunlar size yarı yolda kal-

mış bir düşünce gibi görünüyordur. Şeylerin çokluğuna göre daha üstün olan şeylerin tekliğinin, aynı anda ona göre daha keskin bir şekilde doğru olması ve dünyanın daha gerçek bir yönünü teşkil etmesi gerektiğini düşünüyorsunuz. Pragmatik bakış açısının bize kusursuz bir şekilde rasyonel olmayan bir evren sunduğuna eminsiniz. Gerçek evren, koşulsuz bir varlık birimi, birbirinin içine geçmiş parçalarıyla birlikte pekiştirilmiş bir şey oluşturmak zorundadır. Ancak o vakit bize ulaşan evreni tamamen rasyonel olarak değerlendirebiliriz. Hiç şüphesiz, pek çokları için bu ultra-birci düşünce biçimi çok büyük bir kıymet arz eder. "Bir Yaşam, Bir Doğru, bir Aşk, bir İlke, Bir İyi, Bir Tanrı". Elime postayla geçen *Christian Science* broşüründen bu alıntıyı yapıyorum. Elbette ki, böyle bir inanç bildirimi pragmatik açıdan duygular düzeyinde bir değere sahiptir ve şüphesiz ki, buradaki "bir" sözcüğü diğer sözcükler kadar bu bildirimin içeriğine katkı sunar. Ancak böyle bir teklik bolluğunun *entelektüel olarak* ne *anlama gelebileceğine* dair bir anlama çabasına giriştiğimiz vakit, yeniden pragmatik tespitlerimize geri dönüp bir göz atmamız gerekir. Burada "bir" ile kastedilen şey, ya söylem dünyasına atfen yalın olarak Bir sözcüğüne ya açıkça ortaya konulması mümkün bütün tikel birleşimlerin ve ardışıklıkların toplamına ya da nihayetinde bir kaynak, bir amaç veya tek bilen özne türünden her şeyi içine aldığı düşünülen bir birleştirme aygıtına denk düşer. Şurası bir gerçektir ki, günümüzde bir sözcüğünü entelektüel anlamda alanlar, onun biricik *bilen özne* anlamına geldiğini düşünüyorlar. Onlara göre, bu biricik bilen özne, diğer tüm birleşiklik biçimlerini içerir. Bu biricik bilen öznenin dünyası, onun ebedi hayalini oluşturan; mantıksal, estetik, amaçsal bir birlik tablosu içinde tüm parçalarını ortakça kapsamak zorundadır.

Ancak mutlak bilen öznenin nasıl bir şey olduğunu açık bir şekilde göstermek bizler için o kadar zordur ki, haklı ola-

rak mutlak birciliğin kesinlikle sahip olduğu ve bazı insanlar üzerinde hükmünü daima sürdürecek olan otoritenin, gücünü entelektüel bir zeminden çok mistik bir zeminden aldığını düşünebiliriz. Mutlak birciliği layığınca yorumlayabilmek için mistik bir kişi olmak gerekir. Tarih bize göstermiştir ki, seviyeleri ne olursa olsun, mistik bilinç halleri her zaman olmasa da genelde birci bakış açısına meyil gösterir. Genel mistisizm konusuna şimdilik girmeyecek olsak da sadece kastımın ne olduğunu anlatmak için mistik bir ifadeyi alıntılayacağım. Bütün birci sistemler arasındaki en kusursuz örnek Hindistan'ın Vedanta felsefesidir. Vedantacı misyonerlerin en mükemmel örneği de birkaç yıl önce ülkemizi de ziyaret eden Swami Vivekananda'dır. Vedantacılık mistik bir yönteme sahiptir. Bu yönteme göre, doğruluk (*truth*) muhakeme edilmez, belli bir disiplin edindikten sonra onu *görürsünüz*, gördükten sonra da onu aktarabilirsiniz. Vivekananda buradan hareketle, derslerinin birinde doğruluğu şöyle tarif ediyor:

> "Evrendeki bu Tekliği (*oneness*), yaşamın bu Tekliğini, her şeyin Tekliğini gören biri için bundan böyle acı var olabilir mi? İnsanlar, erkek-kadın, büyük-çocuk, milletler, dünya-ay, ay-güneş, atomlar arasındaki bu ayrımlar bütün acıların gerçek sebebidir. Vedanta bu ayrımların var olmadığını, onların gerçek olmadığını söyler. Onlar sadece görünüşte, yüzeyde vardır. Şeylerin kalbinde yine birlik mevcuttur. Eğer içlerine girerseniz, insanlar arasında, kadın ve çocuklar arasında, halklar arasında, yüksek ile alçak, zengin ile fakir, tanrılar ve insanlar arasında Birlik olduğunu görürsünüz: Hepsi Birdir, hayvanlar da aynı şekilde. Bu doğruya varan kişi bundan böyle yanılgıya düşmez... Nasıl yanılabilir ki? Kim düşürebilir onu yanılgıya? Her şeyin gerçekliğine, her şeyin sırrına ermiştir artık. Nasıl daha fazla acı

çekebilir ki? Arzuladığı şey nedir? Her şeyin gerçekliğini Tanrı'ya, o merkeze, her şeyin birliğine vardırmıştır; bu da Ebedi Mutluluk, Ebedi Bilgi ve Ebedi Var Oluştur. Ne ölüm ne hastalık, ne keder ne acı ne de huzursuzluk vardır... Bu merkezde, gerçeklikte, yası tutulacak, hakkında üzülünecek kimse yoktur. O, her şeyin içine nüfuz eden, Saf Bir, Şekil ve Vücuttan yoksun, pırıl pırıl, Bilen Özne, Büyük Şair, Kendiliğinden Var Olan, herkese hak ettiğini verendir."

Birciliğin burada ne kadar da radikal bir niteliğe büründüğüne bakın. Ayrım, sadece Bir vasıtasıyla aşılmıyor, onun varlığı da reddediliyor. Çok yoktur. Bizler Birin parçaları değiliz; çünkü onun parçaları yoktur. Bir anlamda, bizler reddedilemez bir biçimde *var olduğumuz* için, bizlerin her birimizin, bölünemez ve bir bütün olarak Bir olmamız gerekir. *Mutlak bir Bir var, Ben de o Bir'im.* Karşımızda duygular zemininde değerlendirildiğinde oldukça yüksek bir pragmatik değere sahip, kusursuz seviyede bir güvence sunan bir din duruyor. Swami başka bir yerde şöyle diyor:

"Kişi kendisini evrenin sonsuz Varlığı ile bir gördüğünde ve bütün ayrımlar son bulduğunda, bütün erkekler, kadınlar, melekler, tanrılar, hayvanlar, bitkiler, bütün evren bu tekliğin içerisinde kaybolduğunda tüm korkular yok olacaktır. Kimden korkulacak ki? Kendi kendimi incitebilir miyim? Kendi kendimi öldürebilir miyim? Kendi kendimi yaralayabilir miyim? Kendi kendinden korkuyor musun sen? O halde bütün keder yok olacaktır. Beni ne üzebilir ki? Evrenin Bir Varlığıyım. O halde bütün kıskançlıklar yok olacaktır; kimi kıskanmalı ki? Kendi kendimi mi? O halde bütün kötü hisler yok olacaktır. Kime karşı kötü hislerim olabilir ki? Kendi kendime mi karşı? Evrende benden başka hiçbir kimse yok ki... Bu ayrımı yok edelim. Çok'un varlığına ilişkin bu boş inançtan kurtulalım. 'Bu çokluk

dünyasında o Bir'i gören, bu duyarsız kütlede o Bir Duyarlı Varlığı gören, bu gölgeler dünyasında o Gerçekliği yakalayan kişiye aittir ebedi barış, başka hiçbir kimseye değil.'"

Bu birci tınılar kulağımıza hoş gelir: Bizi yüceltir ve rahatlatır. Hepimizde, mistisizmin en azından tohumu bulunur. İdealistlerimiz, herhangi bir yerde kabul edilen en ufak birlik, mantıksal olarak mutlak Tekliği içinde taşır ve herhangi bir yerde kabul edilen en ufak ayrım, mantıksal olarak birliğin yokluğunu geriye dönülemez ve eksiksiz bir şekilde taşır, diyerek Mutlak lehine olan argümanlarını sıraladıklarında, kullandıkları akıl yürütmelerdeki açık zayıf noktaların onların eleştirel bakışlarından korunduğu hissine kapılıp bir yardım sunamam. Bu durumun kaynağındaysa mantık yardımıyla veya onsuz, mutlak Tekliğin ne pahasına olursa olsun doğru olması gerektiği şeklindeki bir fikre onları inandıran mistik bir his vardır. Teklik her halükârda *ahlâki* ayrılıkların üstesinden gelir. Aşktaki tutkunun temelinde, bütün duygusal yaşamın bütüncül birliğine karşılık düşebilecek olan bizdeki mistik tohum bulunur. Bu mistik tohum, birci sözleri duyduğu zaman harekete geçer, onların hükmünü kabullenir ve akli düşünüşü ikinci plana iter.

Bu derste meselenin bu dinî ve ahlâki boyutları üzerinde daha fazla durmayacağım. Son derse vardığımda bu konuda ekleyeceğim başka bazı noktalar olacak.

O halde, mistik düşüncelerin sahip olduğu varsayılan otoriteyi şimdilik bir kenara koyup, Bir ve Çok problemini salt düşünsel bir zeminde tartışalım. Bu vesileyle de pragmatizmin bu meselenin tam olarak neresinde durduğunu açıkça görelim. Sahip olduğu, teorilerin ortaya koyduğu pratik farklar kıstası pragmatizmi, mutlak birciliği de, mutlak çokçuluğu da reddetmek durumunda bırakır. Belirli bir bağlantı üzerinden parçaları birbirine tutunduğu ölçüde dünya

birdir. Böyle herhangi bir bağlantının mevcut olmaması durumundaysa dünya çoktur. Neticede insanın zaman içinde kendi çabasıyla oluşturduğu bu bağlantı sistemleri vasıtasıyla dünyanın birliği gün geçtikçe daha da gelişir.

Bildiğimiz evrene alternatif teşkil edecek, en yüksek sayıda birlik seviye ve türlerinin vücut bulabileceği başka evrenler hayal etmek mümkündür. Böyle bir durumda en alt seviyede yer alan evren, parçaları birbirine "ve" bağlacıyla bağlanmış saf bir *ilelik* (*withness*) dünyası olacaktır. Böyle bir evren mevcut haliyle dahi değişik içsel yaşamlarımızın toplamıdır. Hayal gücümüzün ürünü olan mekân ve zamanlar, gündüz düşlerimizin nesne ve olayları yalnız az çok kendi aralarında tutarsız değil, aynı zamanda başka birinin zihnindeki benzer içeriklerle de katiyen belirgin bir ilişki barındırmazlar. Şu anda bu salonda otururken kurduğumuz farklı düşler, birbirini etkilemeden ve engellemeden özensizce birbirlerinin içine geçerler. Bir arada var olurlar fakat bir düzenden ve ortak bir kaptan yoksun olup, tasavvur edebileceğimiz bir mutlak "çok"un en yakınında bulunurlar. Onların neden hep birlikte bilinmeleri *gerektiğine* ilişkin bir sebep dahi tasavvur edemeyiz. Eğer birlikte bilinebilselerdi, neden sistematik bir bütün olarak bilinebilirlerdi, sorusuna bir cevap düşünmekse daha zordur.

Fakat birliğin çok daha üst bir seviyeye ulaşması için duyumsamalarımızı ve bedensel eylemlerimizi de katmak gerekir. İşittiklerimiz, gördüklerimiz ve eylemlerimiz, her olayın bir tarih ve yere kavuştuğu bu zaman ve mekân kaplarında yer alırlar. "Şeyleri" meydana getirir, aynı anda da sınıflandırılabilme özelliğine sahip olup birtakım "cinslere" mensupturlar. Yine de oldukça aşina olduğumuz nedensel etkileşimlerin bulunmayacağı, şeyler ve cinslerden meydana gelen bir dünya hayal etmek mümkündür. Böyle bir dünyada, her şey birbirine karşı etkisiz durumda olur, etkisini yaymayı

reddederdi. Ya da büyük mekanik etkiler var olur ama hiçbir kimyasal etkime meydana gelemez. Bu türden bir dünyada bizimkine göre çok daha az birlik olurdu. Tam bir fiziksel ve kimyasal etkileşim olur fakat zihinler var olamazdı; veyahut zihinler var olur ama sadece kendi başlarına, herhangi bir sosyal yaşamdan yoksun şekilde var olurlardı; ya da sosyal yaşam sadece tanışıklıkla sınırlı biçimde var olur ama aşk olmazdı, olsa bile onu sistemli kılacak görenekler ve kurumlar olmazdı. Üst seviyelerden bakıldığında daha bayağı görünseler de, bu evren seviyelerinin hiçbiri topyekûn akıldışı veya birlikten yoksun olmazdı. Örneğin, başkalarının ne düşündüğünü anında bilebilmemizi mümkün kılmak ya da bunu belli koşullar altında yapabilmek adına zihinlerimiz birbirine "telepati" yoluyla bağlanmak durumunda olsaydı, içinde yaşadığımız dünya, bu dünyadaki düşünürlere daha alt seviyede yer alıyormuş gibi görünürdü.

Varsayımlarımızca sınıflandırılmaya açık şekilde duran geçmişteki sonsuzluğun tamamını dikkate alırsak, içinde bulunduğumuz evrende gerçekleşmiş olan farklı birlik cinslerinin, insan yapımı sistemlerin insanın ihtiyaçları neticesinde evrilmesine benzer şekilde şu anda aşamalı olarak evrilip evrilmediklerini sorgulamak haklılık barındırabilir. Eğer böyle bir hipotez haklı olsaydı, toptan teklik, şeylerin kaynağında değil de onların sonunda ortaya çıkardı. Başka bir deyişle, "Mutlak" nosyonunun yerine "Nihai" (*Ultimate*) nosyonunu koymamız gerekirdi. Her iki nosyon da aynı içeriğe –yani en üst seviyede bir kılınmış olgusal bir içeriğe– sahip olur fakat zamansal ilişkileri ise tam tamına tersine çevrilmiş olurdu.[4]

Evrenin birliğini pragmatik açıdan ele aldıktan sonra, neden İkinci Ders'te arkadaşım G. Papini'den ödünç aldığım

4 "Nihai" kavramı üzerine, Bay Schiller'in *Humanism* başlıklı kitabında yer alan "Activity and Substance" adlı denemesine bakınız.

kavram üzerinden pragmatizmin bütün teorilerimizi esnekleştirdiğini söylediğimi artık anlamış olmalısınız. Dünyanın tekliği genelde sadece soyut olarak kabul görmüş, ondan şüphe duyanlar da aptal olmakla itham edilmişlerdir. Bircilerin mizacı oldukça sert ve şiddetli olmuştur. Bir öğretinin bu şekilde savunulması aklıselim bir şekilde tartışmayı ve ayrımlara gitmeyi engeller. Bilhassa Mutlak teorisi, dogmatikçe ve münhasıran kabul edilmiş şüphe götürmeyen bir doğru olarak görülmüştür. Varlık ve bilgi sıralamasında en önde bulunan, mantıksal açıdan kendiliğinden gerekli olan, daha alt şeylerin tümünü karşılıklı gereklilik ilişkileriyle birbirine bağlayan Bir ve Bütün, nasıl olur da kendi iç katılığında herhangi bir yumuşamaya müsaade eder? En ufak bir çokçuluk şüphesi, parçalarının herhangi birinin bütünün kontrolünden bağımsız meydana gelen en küçük hareketi onu mahveder. Mutlak birlik en küçük derecelere dahi tahammül göstermez. Bu durum, bardaktaki suyun aslında mutlak olarak saf olduğunu, çünkü yalnızca bir tek adet kolera bakterisi içerdiğini iddia etmeye benzer. Ufak da olsa bir parçanın küçücük bir miktar dahi bağımsız olması, kolera bakterisi misali Mutlak açısından öldürücüdür.

Öte yandan çokçuluk bu dogmatik katı mizaca hiç gerek duymaz. Eğer çokçuluğa şeyler arasında geçerli olan *biraz* ayrım, biraz bağımsızlık titreşimi, parçaların birbirleriyle oynaması için bir miktar serbesti, ufacık da olsa biraz hakiki yenilik ve şans verirseniz, bu onu fazlasıyla tatmin edecektir ve size ne kadar büyük olursa olsun istediğiniz kadar gerçek birlik imkânı sağlayacaktır. Ne kadar birliğin var olabileceği çokçuluğa göre yalnızca ampirik olarak belirlenebilir. Bu miktar çok büyük, muazzam olabilir; ancak bütün haldeki birlik ile beraber, çok az bir miktar, henüz yolun başında veya küçücük bir tortu halinde olan, "aşılmamış" bir ayrımın mevcut olması durumunda mutlak bircilik parçalanır.

Pragmatizm, şeyler arasında birlik ve ayrışmanın payının ne olabileceğine dair bizi aydınlatacak nihai ampirik cevabı beklerken, açıktan çokçuluğun tarafında yer almalıdır. Pragmatizm, tek bilen özne, bir kaynak ve mümkün olan her şekilde bir kılınmış bütüncül bir birliğin bile, tüm hipotezlerin en makulü olduğunun bir gün ortaya çıkabileceğini kabul eder. Aynı anda, hâlâ dünyanın kusursuz olmayan bir şekilde bir kılındığını ve belki de hep böyle kalacağını savunan karşıt hipotez de içtenlikle akılda bulundurulmalıdır. Bu ikinci hipotez çokçuluğun öğretisidir. Mutlak bircilik, onu en baştan akıl dışı diye nitelendirip üstünde ciddiyetle durulmasını bile engellediği için açıktır ki, pragmatizm mutlak idealizme sırtını dönmeli ve çokçuluğun daha ampirik olan yolundan gitmelidir.

Bu durum bizi, birleştirilmiş ve ayrıştırılmış şeyler barındıran sağduyu dünyasıyla baş başa bırakır. Pragmatikçe yaklaşırsak, "şeyler" ve dolayısıyla onların "bağlantıları" gibi sözcükler ne anlama gelirler? Gelecek dersimde, pragmatik yöntemi Sağduyu diye tabir edilen felsefe yapma seviyesine uygulayacağım.

BEŞİNCİ DERS

Pragmatizm ve Sağduyu

Son derste, evreninin tekliğini alışılageldik şekilde, olanca boşluğuyla yüce bir ilke olarak ele alan yönteme sırtımızı dönüp, evrenin barındırdığı özel birlik çeşitlerini incelemeye koyulduk. Bu türden çok sayıda birliğin, aynı derecede gerçek olan ayrım cinsleriyle birlikte var olduğunu tespit ettik. Her birlik ve ayrım çeşidine dair sorulması gereken soru, onun "ne derece doğrulandığı" sorusudur. Hal böyleyken, sağlam pragmatistler olarak yapmamız gereken şey, yüzümüzü deneyime, "olgulara" dönmektir.

Mutlak teklik var olmaya devam eder ama yalnızca bir hipotez olarak. Bu hipotez de bugünlerde tek bir sistematik olgu teşkil eden, istisnasız her şeyi gören ve bilen tek bilen özne hipotezine indirgenmekte. Ancak söz konusu bilen özne yine bir Mutlak (*Absolute*) ya da Nihai (*Ultimate*) olarak düşünülebilir. Fakat var olmuş veya olacak olan en geniş bilgi alanı hâlâ bir miktar bilgisizlik barındırabilir şeklindeki karşı-hipotez, bu hipotezin her iki şekline de karşı haklı bir şekilde savunulabilir. Bazı bilgi kırıntılarının dışarıda kalması ihtimali hep vardır.

Bircilerin oldukça abes bulduğu *noetik çokçuluk* (*noetic pluralism*) hipotezi budur. Olgular meseleyi aydmlatıncaya kadar, bu hipotezi de noetik bircilikte olduğu kadar saygılı bir şekilde ele almak zorunda olduğumuzdan, aslı itibariyle bir yöntemden başka bir şey olmasa da, pragmatizmimizin çokçu bakışa karşı dostane bir yaklaşım içinde olmamızı gerektirdiğini düşünüyoruz. *Belki de* dünyanın bazı parçaları diğer bazı parçalara, yalnızca "ve" bağlacıyla peşi sıra sıralanmış biçimde gevşekçe bağlanmıştır. Hatta bu parçalar, diğer parçalarda bir değişime yol açmadan gelip gidiyor *olabilirler*. İçeriğinde *ek katkılar* barındıran bir dünyaya ilişkin bu çokçu bakış açısı, pragmatizmin göz ardı edebileceği türden değildir. Ancak, bu bakış açısı bizi daha ileri bir hipoteze götürür: Dünya, bircilerin iddia ettiği gibi "ebediyen" tamamlanmış değil, belki de ebediyen tamamlanmamıştır ve sürekli olarak yeni ilaveler ediniyor veya kayıplar yaşıyordur.

Her halükârda, dünya bir bakımdan tamamlanmamıştır ve bu, açıkça böyledir. Bu soruyu tartışıyor oluşumuz, şu anda bilgimizin tamamlanmamış olduğunu ve ilavelerden muaf olmadığını gösterir. İçerdiği bilgi itibariyle dünya sahiden değişir ve büyür. Bilgimizin kendisini tamamlama biçimleri –kendisini gerçekten tamamladığında tabii– üzerine dile getireceğimiz birkaç genel nokta tam da işimize gelecek şekilde bizi bu dersimizin konusu olan "Sağduyuya" (*common sense*) getirir.

Öncelikle, bilgi *lekeler* (*spots*) *halinde* büyür. Lekeler büyük veya küçük olabilir ama bilgilerimiz hiçbir zaman hep birlikte büyümez: Bazı eski bilgiler hep oldukları gibi kalır. Mesela, pragmatizm üzerine olan bilginiz şu anda büyüyor. Bu büyüme daha sonra, evvelinde doğru bildiğiniz görüşlerimizde büyük değişimlere yol açabilir. Fakat bu değişimler kademeli olma meylindedir. Mümkün olan en yakın örneği

alıp bu derslerimi düşünelim. Onlardan elde ettiğiniz ilk şey muhtemelen küçük bir miktar yeni malumat, birkaç yeni tanım, ayrım ya da bakış açısıdır. Fakat bu özel düşünceler eklenirken, bilginizin geri kalanı hâlâ değişmeden duruyor ve önceki görüşlerinizi yalnızca aşamalı olarak aşılamaya çalıştığım yeniliklerle uyumlu kılacak ve hafif bir ölçüde onların kütlesini değiştireceksiniz.

Öyle zannediyorum ki, şu anda beni dinlerken yetkinliğime dair birtakım önyargılara sahipsiniz ve bu durum söylediklerimi alımlama şeklinizi etkiliyor. Fakat eğer birden dersi anlatmayı bırakıp, *We won't go home till morning* isimli şarkıyı gür bir bariton sesle söyleseydim, bu yeni olgu sadece stokunuza eklenmekle kalmayacak, aynı anda sizi beni farklı bir şekilde tanımlamaya itecek, belki pragmatik felsefeye ilişkin görüşünüzü değiştirecek ve genel olarak da belli sayıdaki fikirlerinizin yeniden düzenlenmesini beraberinde getirecekti. Bu süreçlerde, eski inançlarla deneyimlerin beraberinde getirdiği yenilikler arasında kalan zihniniz gerilir ve bazen bu durum acılı bir hal alır.

Böylelikle, zihinlerimiz lekeler halinde gelişir ve bunlar yağ lekeleri gibi yayılır. Ancak onların mümkün olduğu kadar az yayılmalarına müsaade ederiz: Eski bilgilerimizi, önyargılarımızı ve inançlarımızı mümkün mertebe değişimden uzak tutmaya gayret ederiz. Yenilediklerimizden daha fazlasını yamalar ve onarırız. Yenilik, eski kütle üzerinde gözle görülür şekilde iz bırakır; eski kütleyi lekeler ama aynı anda da kendisini emen kütlenin renginden etkilenir. Bu esnada geçmişimiz sürecin bilincindedir ve işbirliği sergiler. Bilginin ileriye doğru attığı her adım neticesinde ortaya çıkan yeni denge durumunda, yeni bir olgunun *ham* olarak eklenmesi görece nadirdir. Daha sıklıkla, pişirilmiş halde veya deyim yerindeyse, eskinin sosunda kısık ateşte pişirildikten sonra dahil edilir.

Yeni doğrular, yeni deneyimlerle eski doğruların bir araya gelmesi ve karşılıklı olarak birbirlerini değiştirmesi neticesinde ortaya çıkarlar. Günümüzdeki fikir değişiklikleri için de bu geçerli olduğundan, bunun her zaman böyle olmadığını düşünmek için ortada hiçbir sebep yoktur. Buradan yola çıkarak diyebiliriz ki, çok eski düşünce biçimleri, insanın kanılarında meydana gelen daha sonraki değişimlere rağmen varlıklarını sürdürmüş olabilirler. En ilkel düşünme biçimleri hâlâ tamamen kaybolmamış olabilir. Beş parmağımız, kulak kıkırdaklarımız, gelişmemiş kuyruk sokumu kemiğimiz ya da diğer "işlevini yitirmiş" özelliklerimize benzer şekilde, bu düşünme biçimlerinin de türümüzün geçmişindeki olayların silinemez izleri olarak kalması olasıdır. Atalarımız belki de bazen, muhtemelen bulamayabilecekleri düşünme biçimlerini kazara benimsemişlerdir. Ancak bir kez böyle yaptıktan sonra, bu olgu kendisini kalıtım yoluyla devam ettirir. Bir müzik parçasını belli bir perdeden açarsanız, sonuna kadar onunla devam etmek zorundasınızdır. Evinizde istediğiniz kadar değişiklikler yapabilirsiniz ama ilk mimarın hazırladığı ana plan değişmeden kalır. Büyük değişiklikler yapabilirsiniz ama Gotik bir kiliseyi Dorik bir tapınağa dönüştüremezsiniz. Şişeyi ne kadar durularsanız durulayın, yine de onu ilk dolduran ilaç veya viskinin tadını tamamıyla çıkartamazsınız.

Benim tezim şu: *Şeylere dair temel düşünme biçimlerimiz, sonraki tüm zamanların oluşturduğu deneyim süresince varlıklarını koruyabilmiş, son derece uzak atalarımıza ait keşiflerdir.* Bu biçimler, insan zihninin gelişiminde büyük bir denge aşaması olan *sağduyu* aşamasını teşkil ederler. Bu aşamanın üzerine başka aşamalar gelip konmuş ama hiçbir zaman onu yerinden sökememiştir. Önce bu sağduyu aşamasını, nihai aşamaymışçasına inceleyelim.

Gündelik dilde, insanın sağduyusu onun aklı başında ol-

ması, ayrıksı olmaması, yerel dilde söylersek, *aklı selim sahibi/becerikli* (*gumption*) olması anlamına gelir. Felsefedeyse bu tamamen farklı bir anlama gelir: Birtakım zihinsel usulleri ve düşünce kategorilerinin kullanımı. Istakoz veya arı olsaydık, organizasyonumuz bizleri, deneyimlerimizi kavramak yerine oldukça farklı başka usuller kullanmaya itecekti. *Belki* bugün aklımızda canlandıramadığımız bu kategoriler de bütün itibariyle, deneyimlerimizi zihinsel olarak işlememizde şu anda kullandıklarımız kadar kullanışlı olduklarını ortaya koyarlardı. Bu ihtimali dogmatik bir şekilde reddedemeyiz.

Eğer bu dediğim şey birilerine paradoksal görünüyorsa, analitik geometriyi akıllarına getirsinler. Öklid'in içsel ilişkiler üzerinden tanımladığı aynı şekiller, Descartes tarafından noktalarının arızi koordinatlarıyla olan ilişkileri üzerinden tanımlanmış, neticede de ortaya eğrileri ele almanın kesinlikle farklı ve çok daha etkili bir yöntemi çıkmıştır. Bütün kavramlarımız, Almanların tabiriyle, olguları düşünmek suretiyle ele almamızı sağlayan *düşünce araçlarıdır* (*Denkmittel*). Çıplak haldeki bir deneyim etiketlenmiş ve damgalanmış değildir, önce onun ne olduğunu keşfetmemiz gerekir. Kant'a göre o ilk önce bir *gewühl der erscheinungen*,[1] bir *rhapsodie der wahrnehmungen*,[2] kendi zekamız sayesinde bir bütün haline getirmemiz gereken uyumsuz bir karışımdır. Genelde yaptığımız şey, ilk olarak zihinsel olarak tasnif edilmiş, seri haline sokulmuş veya entelektüel bir şekilde bağlanmış kavramlardan oluşan sistemler meydana getirmek, ardından da bunu bize ulaşan izlenimleri "takip etmemize" yarayan bir yazı tahtası gibi kullanmaktır. Kavramsal sistemimiz içinde izlenimler için muhtemel bir yer bulabiliyorsak, o zaman o izlenimler "anlaşılmıştır". Karşılıklı

1 Almanca "Görüngüler kalabalığı" – ç.n.

2 Almanca "Algılar rapsodisi" – ç.n.

olarak "bire karşı bir" ilişkisi içinde duran öğeleriyle birlikte bu paralel "manifoldlar" (çeşit, dallanma) nosyonu günümüz matematiği ve mantığında o kadar faydalıdır ki, gittikçe eski sınıflandırma biçimlerinin yerini almaktadır. Bu türden çok sayıda kavramsal sistemler vardır ve duyu izlenimlerinin çeşitliliği de bunlardan bir tanesidir. Duyu-izlenimleriniz için kavramlar arasında *herhangi bir yerde* bir tane birebirlik ilişkisi bulabildiğiniz ölçüde izlenimlerinizi akla uygun hale sokmuş olursunuz. Açıktır ki onları, farklı kavramsal sistemler kullanarak akla uygun hale sokabilirsiniz.

Onları akla uygun hale getiren ve sağduyuya dayanan eski yöntem, aşağıda en önemlilerini bulacağınız kavramlardan oluşan bir kümeden istifade eder:

Şey;
Aynı veya farklı;
Çeşitler;
Zihinler;
Bedenler;
Bir Zaman (*One Time*);
Bir Mekân (*One Space*);
Özneler ve öznitelikler;
Nedensel etkiler;
Hayalî;
Gerçek;

Bu nosyonların, duyumlarımızın ebedi havasında (*weather*) ördükleri düzene o kadar alışkınız ki, kendi başlarına alındıklarında algıların belirlenmiş bir rutine tâbi olmaktan ne kadar da uzak olduklarını idrak etmek bize zor gelir. Hava sözcüğü burada kullanmak için iyi bir seçenek. Örneğin Boston'da, hava durumunun bir düzeni neredeyse yoktur, tek kaide şudur: Eğer iki gün boyunca hava aynıysa, üçün-

cü gün muhtemelen, fakat kesin olmamak kaydıyla, başka türlü olacaktır. Boston'da yaşayabileceğimiz haliyle bir hava durumu deneyimi, süreklilikten yoksun ve düzensizdir. Sıcaklık, rüzgâr, yağmur, güneş ışığı bakımından durum bir günde üç kez değişebilir. Yine de Washington Meteoroloji Bürosu bu düzensizliği, Bostan'daki hava durumunun birbirini izleyen her bir parçasını *ayrı ayrı* düşünür. Karada meydana gelen bir kasırga durumunda, onun gelişimini açıklarken bölgenin her yerindeki değişiklikleri bir ipteki boncuklar misali dizerek kasırganın yerini ve zamanı işaret eder.

Şimdi şurası neredeyse kesindir ki, küçük çocuklar ve hayvanlar deneyimlerini eğitimsiz Bostonluların hava durumlarını deneyimledikleri şekilde yaşarlar. Dünyanın içinde olduğu zaman ve mekân kaplarına, kalıcı özne ve değişken yüklemlere, nedenlere, çeşitlere, düşünce veya şeylere dair sıradan insanların karadaki fırtınalara ilişkin bildiğinden daha fazlasını bilmezler. Bir bebeğin oyuncak çıngırağı elinden düşer ama bebek onu aramaz. Bir mumun ateşi nasıl sönüp gidiyorsa, onun gözünde çıngırak da kaybolup gitmiştir. Mumu yeniden yaktığınızda ateşin geri gelmesi gibi, eline yeniden verdiğinizde de çıngırak geri gelir. Çıngırağın peşi sıra ortaya çıkışlarının arasına yerleştirebileceği, çıngırağın kendi başına bir "şey" olması düşüncesi bebekte açıkça oluşmamıştır. Köpeklerde de bu böyledir. Göremedikleri şey, zihinlerinde yer bulmaz. Oldukça açıktır ki, köpeklerde şeyleri birbirleriyle ilişkilendirmeye dair *genel* bir yatkınlık yoktur! İzninizle arkadaşım G. Santayana'nın kitabından bir pasaj alıntılayacağım.

> "Bir köpek keyifle etrafı koklarken, uzun bir ayrılıktan sonra sahibinin gelmekte olduğunu görürse (...) zavallı hayvan sahibinin neden gittiğini, neden geri geldiğini, neden sevilmesi gerektiğini veya neden şu anda ayaklarının dibin-

de uzanmışken sahibinin kendisini unuttuğunu sorgulamaz, homurdanmaya ve bir av hayali kurmaya koyulur – bütün bunlar mutlak bir gizdir onun için, üzerine düşünmez bile. Böyle bir deneyimin kendi çeşitliliği, görsel boyutu ve yaşamsal ritmi vardır; hikâyesi ditiramp (coşkulu) türünden dizelerle ifade edilebilir. Tamamen esinlenmeyle gelişir; her olay önüne geçilemez, her edim önceden düşünülmemiş haldedir. Mutlak özgürlükle mutlak acizlik bir arada bulunur: Bütünüyle ilahî lütfa bağlısınızdır, lakin bu akıl sır ermez fail kendi yaşamınızdan ayırt edilebilir değildir... (Ancak) bu karışık dramanın figürlerinin bile kendi giriş ve çıkışları vardır. Onların sözlerinin anlamları, dikkati sabitleyerek ve olayların gelişim sırasını akılda tutarak yavaş yavaş bulunabilir... Bu anlama süreci ilerledikçe de deneyimin her bir anı bir öncekinin sonucuna dönüşür ve de bir sonrakini haber verir. Yaşamın sakin anları güç verir, kriz anlarıysa kaynak sağlar. Hiçbir duygu zihni istila etmez, çünkü sebebini ve sonucunu bilmediğimiz hiçbir duygu kalmaz; hiçbiri zihnin düzenini bozamaz, çünkü zihin daha ötesini görür. En kötü olaylardan kaçmak için çareler düşünülebilir; oysaki her an, önceden yalnızca kendi serüveni ve şaşkınlık hissiyle yüklenmiştir, zihin artık geçmişten çıkarılmış derslere yer açar ve bundan sonra neler olabileceğine dair bir tahmine sahiptir."[3]

Günümüzde bile bilim ve felsefe, deneyimimizde hayalî olanla gerçek olanı birbirinden ayırmak için sıkı bir çaba gösteriyor. Eski zamanlarda yalnızca bu doğrultudaki en temel ayrımları oluşturmuşlardır. İnsanlar onların biraz canlılıkla anlattıkları her şeye inanmış, rüyalarını içinden çıkılmaz bir şekilde gerçekleriyle karıştırmışlardır. "Düşünce" ve "şeyler" kategorileri burada vazgeçilmezdir – gerçek ol-

3 *The Life of Reason: Reason in Common Sense*, 1905, s. 59.

mak yerine, bazı deneyimleri artık sadece "düşünceler" olarak adlandırıyoruz! Yukarıda sayılı kategorilerin her birinin kullanımının bir tarihsel başlangıç noktası vardır ve bu kullanım ancak yavaş yavaş yaygınlık kazanmıştır.

Hepimizin inandığı ve içerisinde her bir olayın kesin tarihine kavuştuğu bu tek Zaman, her bir şeyin içerisinde kendi konumuna sahip olduğu bu soyut nosyonlar, dünyayı benzersiz şekilde bir kılarlar. Fakat kavram olarak nihai hallerini aldıklarında, sıradan insanın gevşek ve düzensiz zaman-ve-mekân deneyimlerinden ne kadar da farklıdırlar! Başımıza gelen her şey kendi zamansal ve mekânsal uzanımını beraberinde getirir. İkisi de belli belirsiz şekilde, bir sonraki şeyin zamansal ve mekânsal uzanımına karışan, kenarlarda bulunan bir "daha fazla" ile kuşatılıdır. Ancak kısa sürede tüm belirgin yön göstericilerimizi kaybederiz. Çocuklar dün ve öncesindeki gün arasında ayrım yapmaz, ayrıca bütün geçmiş hep birlikte karmakarışık bir hale sokulduğundan, biz yetişkinler de büyük zaman dilimleri söz konusu olduğunda aynısını yaparız. Mekân için de aynı şey geçerlidir. Bir harita üzerinde Londra, İstanbul ve Pekin'in bulunduğum yerle olan ilişkisini açıkça görebilirim. Fakat gerçekte, haritanın simgelediği olguları kesinlikle hissedemem. Yönler ve mesafeler muğlak, karman çorman ve iç içe geçmiştir. Kozmik mekân ve zaman, Kant'ın iddia ettiği türden sezgiler olmaktan ziyade, bilimlerde bulabileceğimiz bütün yapılar kadar açıkça yapay olan kurgulardır. İnsanların büyük bir çoğunluğu bu nosyonları hiçbir zaman kullanmaz, daha ziyade birbirinin içine geçen, *durcheinander* (karmakarışık) çoğul zaman ve mekânlarda yaşarlar.

Yine, kalıcı "şeyler", "aynı" şey ile onun muhtelif "görünümleri" ve "değişimleri"; bir şeyin farklı "çeşitleri", şeyin kendisi "özne" olarak kaldığı halde sonunda bir "yüklem" olarak kullandığımız "tür" sözcüğü: Sözcüklerden olu-

şan bu listenin, deneyimlerimizin dolayımsız akışı ve duyulur çeşitliliğinin içinde olduğu karışıklığın çözülüşünü nasıl ortaya koyduğuna bakın! Kişinin bu kavramsal araçları kullanarak gerçekten çözdüğü, onun deneyim akışının en küçük kısmından daha fazlası değildir. Bunlar arasında, muğlak ve doğru olmayan bir şekilde de olsa, en ilkel atalarımızın muhtemelen kullandığı tek kavramsal araç "yine aynısı" nosyonudur. Eğer onlara aynı olanın, onu görmedikleri ara süreçte de varlığını sürdüren bir "şey" olup olmadığını soracak olsaydınız, muhtemelen ne yapacaklarını şaşırır ve bu soruyu hiçbir zaman sormadıklarını, meseleyi bu açıdan hiç düşünmediklerini söyleyeceklerdi.

Cinsler ve cinsin aynılığı: Çokluk içinde yolumuzu bulabilmemiz için ne kadar da kullanışlı bir *Denkmittel*! Çokluk, mutlak da olabilirdi. Deneyimlerin tamamı, hiçbirinin ikinci bir kez meydana gelmediği bir şekilde tekil de olabilirdi. Böyle bir dünyada mantığın uygulanması mümkün olmazdı, çünkü cinsler ve cinsin aynılığı mantığın elindeki yegâne araçlardır. Bir cinse ait olan her şeyin aynı anda ait olduğu o cinsin cinsini de bildikten sonra, evreni bir uçtan diğerine yedi fersahlık çizmeler giymiş gibi seyahat edebiliriz. Elbette hayvanlar asla bu soyutlamaları kullanmazlar. Medeni insanlarsa onları oldukça farklı miktarlarda kullanırlar.

Yeniden nedensel etkiye dönelim. Bu kavram, hiçbirinde olmadığı kadar en eski zamanlara dek gider. Çünkü eski insanların neredeyse her şeyin bir anlamının bulunduğunu ve bir tür etkiye sahibi olduğunu düşündüklerini biliyoruz. Daha açık belirgin etkiler için arayış, bir hastalık, felaket veya talihsiz bir şey olduğu vakit: "Kimi veya neyi sorumlu tutmalı?" gibi sorularla başlamış gibi görünüyor. Nedensel etkilere ilişkin arayış bu merkezden yayılmıştır. Hume ve "Bilim" birlikte, etki nosyonunu bertaraf etmeye, onun yerine de tamamen farklı olan "yasa" *Denkmittel*'ini koymaya çalış-

mıştır. Ancak yasa, etki fikrinin tamamen hâkim olduğu daha eski sağduyu alanına göre görece yeni bir buluştur.

Gerçek olandan daha eksik, tamamen gerçek dışı olandansa daha fazla bir şeye tekabül eden "mümkün" (*possible*) nosyonu, sağduyunun bu başat kavramlarından biridir. Nasıl eleştirirseniz eleştirin, onlar yerlerinde dururlar ve eleştirel baskının hafiflediği anda onlara geri döneriz. Tözel (*substantial*) veya metafizik anlamdaki "Ben", "beden" gibi bu düşünce formlarına boyun eğmekten kimse kaçamaz. Pratik hayatta bu sağduyu *Denkmittel*'leri daima üstün çıkarlar. Eğitimli olsun olmasın herkes yine de bir "şeyi" düşünürken sağduyu yoluyla hareket eder; onu, sahip olduğu birbirinin yerine konulabilir özniteliklerine "dayanak teşkil eden" kalıcı bir tek-özne (*unit-subject*) olarak görür. Hiç kimse, bir yasa tarafından birleştirilmiş bir duyu-nitelikleri grubu türünden daha eleştirel bir nosyonu sürekli ve samimi bir şekilde kullanmaz. Bu kategorilerden istifade ederek, planlarımızı yapar, birlikte çalışır, bütün daha eski deneyim parçalarını gözümüzün önünde duranla bağlantılandırırız. Daha sonra gelen ve daha eleştirel olan felsefelerimiz, düşüncenin bu doğal anadiliyle karşılaştırıldıklarında geçici bir heves ve fantezi gibi dururlar.

Dolayısıyla sağduyu, düşüncemizin yöneldiği amaçları oldukça başarılı bir biçimde tatmin eden, şeyleri anlama sürecimizdeki son derece belirgin bir aşama olarak ortaya çıkar. Bizim görmediğimiz zamanlarda dahi "şeyler" vardırlar. Onların "cinsleri" de aynı şekilde vardırlar. Şeylerin nitelikleri, onların eylemesini sağlayan, bizim de üzerinde edimde bulunduğumuz öğelerdir, onlar da aynı şekilde vardırlar. Bu lambalar, nitelikleri olan ışığı bu salonda bulunan tüm cisimlere yayarlar. Önüne opak bir ekran koyduğumuzdaysa ışığı engellemiş oluruz. Kulaklarınıza ulaşan, dudaklarımdan yayılan sesin ta kendisidir. İçinde yumurta haşladı-

ğımız suya geçen, ateşin hissedilebilir ısısıdır ve suyun içine bir buz kütlesi atarak sıcaklığı soğuğa dönüştürebiliriz. Avrupalılar dışındaki tüm insanlar istisnasız olarak, felsefenin bu seviyesinde kalmışlardır. Bu, hayatın tüm pratik amaçları için kâfidir. Bizler arasında bile, yalnızca üst seviyede bilgili, Berkeley'in belirttiği üzere, öğrenme yoluyla sıra dışı düşünebilen insanlar sağduyunun mutlak olarak doğru olmayabileceğini düşünmüşlerdir.

Fakat dönüp geçmişe bakar ve sağduyu kategorilerinin şaşkınlık verici egemenliklerini nasıl elde ettikleri üstüne kafa yorarsak, bu egemenliğin, aynen Demokritos, Berkeley veya Darwin'in düşüncelerinin yakın zamanlardaki benzer başarılarındakine benzeyen bir süreç üzerinden gerçekleştiğini düşünmemek için bir sebep bulamayız. Diğer bir deyişle, sağduyu kategorileri, isimleri geçmişin derinliğinde kaybolup gitmiş tarih öncesine ait dâhiler tarafından başarıyla *keşfedilmiş* olabilirler. Bu kategoriler, ilk uygun düştükleri deneyime ait dolayımsız olgular tarafından doğrulanmış, sonrasında da bütün dil onlara dayanıncaya ve bizi artık onların dışındaki hallerde doğal bir şekilde düşünemeyecek duruma getirinceye kadar, olgudan eyleme ve insandan insana yayılmış olabilirler. Böyle bir bakış yalnızca, oldukça verimli olduğunu başka yerlerde ispatlamış olan, büyük ve uzak olanın, daha küçük ve yakın ölçekte geçerli olan oluşum yasalarına uygunluk gösterdiğini varsayan kuralı izlemiş olacaktır.

Kullanıma dayalı bütün pratik gayeler için bu düşünceler fazlasıyla kâfi gelir ama onların birtakım özel keşfediliş noktalarından itibaren ortaya çıktıkları ve sadece adım adım bir şeyden diğerine yayıldıkları, uygulanma alanlarının bugün fazlasıyla muğlak olan sınırları tarafından kanıtlanmış görünüyor. Belli amaçlara yönelik olarak bir düzen dahilinde akan (*aequabiliter fluit*) "nesnel" bir Zaman varsayarız,

ancak bunun gibi düzenli akan bir zamana canlı bir şekilde inanmayız veya onu idrak edemeyiz. "Mekân" daha az muğlak olan bir kavramdır. Peki ama "şeyler", nedir onlar? Bir kümelenme (*constellation*) tam anlamıyla bir şey midir? Ya da ordu? Veya mekân ya da adalet gibi yalnızca akılda olan bir varlık (*ens rationis*) bir şey midir? Sapı ve ağzı değiştirilen bir bıçak hâlâ "aynı" mıdır? Locke'un üzerine ciddi şekilde kafa yorduğu, bebekken melekler tarafından bir başkasıyla değiştirilen çocuk hâlâ insan "türüne" mi aittir? "Telepati", "hayalî" midir yoksa "gerçek" mi? Bu kategorilerin pratik kullanımlarının ötesine (özel durumun şartları tarafından genelde açıkça işaret edilen kullanım), yalnızca merak veya kurguya dayanan bir düşünce biçimine geçtiğiniz andan itibaren, verili bir olgu için kategorilerin uygulanma alanlarının sınırlarını söylemeniz artık mümkün değildir.

Akılcı eğilimi takip eden Aristocu felsefe, sağduyu kategorilerini gayet teknik ve ayrıntılı bir şekilde ele alarak onları ebedileştirmeye soyunmuştur. Mesela, "şey" bir varlık veya *ens*'tir. *Ens*, "özünden gelen nitelikler taşıyan" bir öznedir. Özne bir tözdür. Tözlerin türleri vardır ve türler belli bir sayıda olup, devamlılıktan yoksundurlar. Bu ayrımlar asli ve ebedidir. Gerçekten de *bunlar söyleme* ait öğeler olarak oldukça kullanışlıdır ama söylemimizi faydalı neticelere yönlendirmekteki kullanımları dışında nasıl bir anlama sahip olabilecekleri belli değildir. Eğer skolastik bir filozofa, özniteliklerin dayanağı olmak dışında, tözün kendinde nasıl bir şey olabileceğini sorarsanız, anlığınızın sözcüğün anlamını kusursuz bir şekilde bildiğini söyleyecektir sadece.

Ancak anlığın (*intellect*) açıkça bildiği sadece sözcüğün kendisi ve yönlendirici işlevidir. Şöyle ki, *sibi permissi* anlıkların, yalnızca meraklı ve özgür olan anlıkların, genel bir ifadeyle "eleştirel" düşünce seviyesi olarak adlandırılabilecek olan şeye ulaşmak için sağduyu seviyesini terk ettikle-

ri olmuştur. Salt Hume, Berkeley ve Hegel gibi anlıklar değil; Galileo, Dalton, Faraday gibi olguların pratik gözlemcileri de *naiflere* özgü sağduyunun basit duyumsal verilerini en nihayetinde gerçek olarak görmenin mümkün olmadığını düşünmüşlerdir. Sağduyu, aralıklı duyumlarımızın arasına kalıcı "şeylerini" yerleştirirken; bilim, kendi "birincil" nitelikler dünyasını, atomlarını, eterini, manyetik alanlarını ve benzer birtakım öğeleri sağduyu dünyasının ötesine doğru yayar. Artık "şeyler" görünmez, elle tutulamaz şeylere dönüşür ve eski görülebilir sağduyuya ait şeylerin bu görünmezlerin karışımından ortaya çıktığı farz edilir. Başka bir deyişle, şeylere ilişkin naif görüş terk edilir ve bir şeyin adı sadece, duyumlarımızın bazılarının alışkanlıkla birbirini izlemesine veya bir arada var olmasını sağlayan bir yasayı ya da *Regel der Verbindung*'u (bağlantı kuralı) işaret ediyor olarak yorumlanır.

Böylece, bilim ve eleştirel felsefe sağduyunun sınırlarını parçalar. Bilim, naif gerçekçiliğe son verir: "İkincil" nitelikler gerçek olmaktan çıkar, yalnızca birincil olanlar kalır. Eleştirel felsefe her şeyi altüst eder. Sağduyu kategorileri artık tek başlarına veya birlikte, *varlık* açısından herhangi bir şey temsil etmez. Bu kategoriler artık insan düşüncesinin görkemli hilelerinden, duyumların geri döndürülemez akışının ortasında yaşadığımız şaşkınlığı savuşturma yollarımızdan başka bir şey değildirler.

Ancak eleştirel düşüncedeki bilimsel eğilim, başlangıçta salt entelektüel sebeplerden beslense de, tamamen beklenmedik bir pratik faydalar silsilesini şaşkınlık içindeki bakışımıza açmıştır. Galileo bize kusursuz çalışan saatler ve toplar verdi; kimyacılar bizi yeni ilaçlara ve boya maddelerine boğuyor; Ampère ve Faraday bizi New York metrosuyla, Marconi ise telgrafla donattı. Böyle insanların icat ettiği, onlar tarafından tanımlanmış haldeki varsayımsal şeyler, duyular

tarafından doğrulanabilir neticeler açısından olağanüstü bir verimlilik gösteriyorlar. Mantığımız bunlardan yola çıkarak, belli koşullar altında zorunluluk arz eden bir sonuca ulaşabilir. Sonra bu koşulları yeniden oluşturabilir ve derhal aynı sonuca varabiliriz. Bilimsel düşünce yöntemleri aracılığıyla bize yakın dönemde sunulan, doğanın pratik açıdan kontrolünün kapsamı, sağduyuya dayanan eski kontrolün kapsamını fazlasıyla aşar. Bu kontrolün artış hızı süratini öyle bir arttırmaktadır ki, artık kimse işin sınırlarını çizememektedir. İnsanın *varlığının* sahip olduğu güçler tarafından ezilmesinden, bir organizma olarak düzenlenmiş doğasının, aklı tarafından kullanımına daha da artan bir şekilde sunacağı, sürekli olarak büyüyen, muazzam, nerdeyse ilahî çaptaki işlevlerin yarattığı gerginliğe dayanamamasından korkmak bile artık garip kaçmayacaktır. İnsanoğlu belki de açtığı musluğu kapatamayan küvetteki bir çocuk gibi kendi zenginliğinde boğulacaktır.

Reddettikleri açısından bilimsel evreye göre çok daha kapsamlı olan, eleştirinin felsefi evresi, bize şimdiye kadar yeni bir pratik güç silsilesi sunmuş değildir. Locke, Hume, Berkeley, Kant, Hegel, bu filozofların tamamı, doğanın ayrıntılarını açıklamak açısından bütünüyle kısır kalmışlardır. Direkt olarak onların özgün düşüncelerine dayandırılabilecek hiçbir buluş veya keşif aklıma gelmiyor. Şöyle ki, ne Berkeley'in katran suyunun ne de Kant'm bulutsulara ilişkin hipotezinin, onların felsefi öğretileriyle bir alakası vardır. Onların takipçilerine sağladığı tatmin pratik değil de fikirseldir. Yine de bu düşüncelerin büyük eksikliklerinin olduğunu kabul etmeliyiz.

Böylece, içinde yaşadığımız dünyaya ilişkin, özellikleri itibariyle birbirinden açıkça ayırt edilebilen üç düşünce seviyesi, aşaması veya tipi vardır. Aşamalardan birinin nosyonları bir açıdan değerliyken, bir diğerinkilerse başka bir açı-

dan değerlidir. Ancak var olan aşamalardan birinin diğerinden mutlak olarak daha *doğru* olduğunu söylemenin imkânı yoktur. Sağduyu en *pekiştirilmiş* (*consolidated*) aşamadır, çünkü en eski aşama olup, dili bir bütün olarak kendisine müttefik kılmıştır. Sağduyu mu, yoksa bilim mi daha *görkemlidir* sorusunun cevabı kişinin kendi görüşüne bağlıdır. Ancak ne pekiştirilmişlik ne de görkemlilik doğrunun belirleyici işaretleridir. Eğer sağduyu doğru olsaydı, neden bilim, dünyamıza duyulan tüm canlı ilginin kaynağı olan ikincil nitelikleri yanlış diye damgalamak ve yerine de noktalardan, eğrilerden, matematiksel denklemlerden oluşan görünmez bir dünya yaratmak zorunda kalırdı? Neden sebep ve eylemleri, "işlevsel varyasyon" yasalarına dönüştürme gereği duyardı? Sağduyunun mektep görmüş kardeşi skolastisizm boşuna, insanın hep kullandığı konuşma biçimlerini ebediyen kesin kılmak ve sabitleştirmek için kalıplara sokmaya çalışmıştır. Temel formlar (başka bir deyişle ikincil nitelikler) 1600'lü yıllara kadar zor bela ayakta kalabilmiştir. İnsanlar zaten onlardan usanmışken, sadece kısa bir süre sonra Galileo ve "yeni felsefesi"yle Descartes onlara öldürücü darbeyi vurmuştur.

Fakat eğer bilimsel "şey"in yeni türleri, parçacık ve eter dünyası, öz itibariyle daha "doğru" olsaydı, neden bilim dünyasının kendisinde bu kadar çok eleştiri alırdı? Bilimsel mantıkçılar her yerde bu öğeler ve onlara ait belirlenimlerin, kuşkuya yer vermeyecek bir şekilde tasarlanmış olsalar da, tam anlamıyla doğru olarak alınmamaları gerektiğini ifade ediyorlar. Onlar *varmış gibi*ler. Fakat işin aslında bu öğeler, koordinatlar ve logaritmalar gibi, deneyimin akışında bizi bir parçadan diğerine götüren yapay kestirme yollardır. Onları hesaplarımızda kullanabiliriz, harikulade bir şekilde işimize yararlar ama bizi yanıltmalarına da izin vermemeliyiz.

Bu düşünme biçimlerini, hangisi daha mutlak olarak doğ-

rudur diye mukayese etmeye kalktığımızda *parlak* bir sonuca varamayız. Doğallıkları, sağladıkları entelektüel tasarruf, pratik verimlilikleri, bunların hepsi işin başında onların doğruluklarına ilişkin önümüzde duran farklı testlerdir ve sonuçta aklımız karışır. Sağduyu, yaşamın bir alanı *için daha iyi*dir, bilim bir diğeri, felsefi eleştiriyse bir başkası için. Lakin genel olarak bunlardan hangisinin daha iyi olduğunuysa yalnızca Tanrı bilir. Eğer meseleyi doğru anladıysam, tam da şu anda bilim felsefesinde Mach, Ostwald ve Duhem gibi insanlar tarafından desteklenen, fiziksel dünyanın gözlemlenmesinde sağduyuyu esas alan bir yönteme doğru ilginç bir geri dönüşe tanıklık etmekteyiz. Bu hocalara göre hiçbir hipotez, gerçekliğin daha hakiki bir kopyası olmak anlamında diğer herhangi birinden daha doğru değildir. Hipotezler sadece bizim ifade biçimlerimizden ibarettir. Onları yalnızca *kullanım*ları üzerinden mukayese etmek gerekir. Tam olarak doğru olan tek şey *gerçeklik*tir. Bildiğimiz yegâne gerçeklik de, bu mantıkçılara göre, duyulur gerçeklik, duyum ve duygularımızın geçişiyle oluşan onlara ait akıştır. Ostwald'a göre "enerji", belli şekillerde ölçüldüklerinde duyumların tam da ortaya çıkışları esnasında oluşan duyumlara (hareket, ısı, manyetik çekim, ışık vb.) verilen müşterek bir isimdir. Dolayısıyla onları ölçerken, basitlikleri ve insanın kullanımı açısında verimlilikleriyle eşsiz olan formüller halinde bize gösterdikleri ilintili değişimleri betimleme imkânımız olur. Düşünce alanındaki tasarrufun en yüksek zaferleridir onlar.

"Enerjik" felsefeye hayranlık beslememek elde değildir. Ancak bu felsefenin sahip olduğu cazibeye rağmen, çoğu fizikçi ve kimyacı, duyulur üstü öğelere, parçacıklara ve titreşimlere bağlı kalmayı sürdürüyor. Enerjik felsefe, her şeye yeterli olmak için fazlasıyla tutumlu görünüyor. Gerçekliğin esası, tutumluluk değil de müsriflik olabilir.

Burada, herkesin katılımına açık derslere konu olmaya pek de müsait olmayan, hakkında benim bilgimin de yetersiz olduğu son derece teknik konulara değinmekteyim. Fakat sonuç kısmına varmışken bana uygun gelen de tam olarak bu. Doğalında ve düşünmeksizin, hazır ve verili haldeki gerçekliğin basit bir kopyası anlamına geldiğini düşündüğümüz doğru kavramını açıklıkla anlamak kolay değildir. Doğru oldukları iddiasında olan çeşitli düşünce tipleri arasında hemen karar vermeyi mümkün kılan bir test yoktur. Sağduyu, genel bilim veya parçacık felsefesi, aşırı-eleştirel bilim ya da enerji bilimi, eleştirel veya idealist felsefe, hepsi de bazı açılardan yetersiz derecede doğrudur ve bir miktar memnuniyetsizlik bırakır. Sistemleri bu kadar büyük bir ölçüde ayrıştıran bu ihtilaf, bizi doğru düşüncesinin kendisini gözden geçirmeye zorlar. Çünkü şu anda doğru nosyonunun anlamına dair net bir fikre sahip değiliz. Bu konuyla gelecek derste yüzleşeceğim fakat bu dersi sonlandırmadan önce birkaç sözüm daha olacak.

Bu dersten aklınızda kalmasını temenni ettiğim sadece iki nokta var. Birincisi sağduyuya dair. Sağduyuya şüpheyle yaklaşmamız için ortada sebepler olduğunu gördük. Çok değerli olmalarına, evrensel çapta kullanılmalarına ve dilin yapısının bizzat kendisine dayanmalarına rağmen, sağduyu kategorilerinin en nihayetinde olağanüstü derecede başarılı olmuş, çok eski zamanlardan beri atalarımızın, dolayımsız deneyimlerinin devamsızlığını birleştirmelerini ve düzeltmelerini, kendilerini tabiatın yüzeyiyle sıradan pratik amaçlar açısından (Demokritos, Arşimet, Galileo, Berkeley ve onların tesirinde kalan sıra dışı dehalar olmasaydı belki de sonsuza dek sürebilecek kadar) tatminkâr olan bir dengeye oturtmalarını sağlayan hipotezlerin (tarihin bir anında bir kişi tarafından keşfedilmiş veya bulunmuş ama sonrasında aşamalı olarak diğerlerine aktarılmış ve herkes tarafından

kullanılmış) bir toplamı olabileceğini düşünmek için elimizde sebepler mevcut. Rica ediyorum, sağduyuya dair bu sorgulanası hususları unutmayın.

Diğer noktaysa şu: Biraz önce göz attığımız, her biri belli amaçlar dahilinde fevkalade olan ama yine de birbiriyle hâlâ çatışan ve hiçbirinin mutlak doğruluk iddiasını temellendiremediği farklı düşünme tiplerinin varlığı; bütün teorilerimizin, ilahî bir kudret tarafından oluşturulmuş gizem dolu bir dünyaya ilişkin vahiyler veya gnostik cevaplar olmaktan çok, *araçsal* nitelikte, gerçekliğe *uyum sağlamanın* akılsal biçimleri olduklarını savunan pragmatist görüş lehine bir kanaat uyandırması gerekmez mi? Bu derslerin ikincisinde bu görüşü olabildiğince açık bir şekilde ifade ettim. Elbette ki, bugünkü teorik vaziyetin hareketliliği, her bir düşünce seviyesinin belli amaçlar için değeri, hiçbirinin diğerlerini kesin olarak kapı dışarı etmeye gücünün yetmemesi gibi noktalar, gelecek derslerde tamamıyla ikna edici bir nitelik kazanacağını umduğum bu pragmatist görüşün ileri sürdükleri arasında yer alıyor. Bununla birlikte, doğruluk konusunda muhtemel bir muğlaklık söz konusu olamaz mı acaba?

Pragmatizmin Doğruluk Anlayışı

Yazılanlara göre, Clerk Maxwell'in çocukken, kendisine her şeyi açıklattırma saplantısı varmış ve insanlar ondan herhangi bir konu hakkında muğlak ve sadece sözde kalan açıklamalar yaparak kurtulmaya çalıştıklarında sabırsızlıkla onların sözlerini keser ve şöyle dermiş: "Peki, ama senden bunun *tam olarak ne işe yaradığını* anlatmanı istiyorum!" Bu soru doğruluğa dair olsaydı, onun tam olarak ne işe yaradığını yalnızca bir pragmatist söyleyebilirdi. Günümüz pragmatistlerinin, özellikle de Schiller ve Dewey beylerin, bu konuya ilişkin yegâne makul açıklamayı sunduklarını düşünüyorum. Bu, oldukça hassas, bütün çatlaklara köklerini salmış, herkese açık bir dersin gerektirdiği gibi kısa bir şekilde ele alınması zor bir konu. Schiller ve Dewey'in doğruluk görüşü, rasyonalist filozoflar tarafından o kadar gaddarca saldırılarına maruz kaldı ve son derece kötü bir şekilde yanlış anlaşıldı ki, en azından burada, meseleye dair açık ve basit bir açıklamada bulunmak lazım görünüyor.

Pragmatist doğruluk görüşünün, bir kuramın kariyerindeki klasik evreleri geçmekte olduğunu tam olarak görme-

nizi istiyorum. Bildiğiniz gibi, yeni bir kuram başlangıçta saçma bulunup saldırıya uğrar. Sonra da doğru, fakat apaçık ve anlamdan yoksun kabul edilir. En sonundaysa o kadar önemli bulunur ki, rakipleri onu kendilerinin bulduğunu iddia ederler. Bizim doğruluk kuramımız şu anda bu üç aşamanın birincisinde bulunuyor ve ikinci evrenin başlangıç emareleri belli çevrelerde görülüyor. Bu dersin, pek çoklarının gözünde bu kuramı birinci aşamanın ötesine taşımaya yardım edebileceğini umut ediyorum.

Doğruluk, herhangi bir sözlüğün size söyleyebileceği gibi, belli düşüncelerimize ait bir nitelik olup, düşüncelerimizle "gerçeklik" (*reality*) arasındaki "uyuşumu" (*agreement*) ifade eder. Aynı şekilde, yanlışlıksa, düşüncelerimizle gerçeklik arasındaki uyuşmazlık anlamına gelir. Pragmatistler ve entelektüalistler bu tanımı gayet tabii olarak kabul ederler. Aralarındaki kavga ancak, "uyuşum" ve düşüncelerimizin uyuşum halinde olduğu şey diye anlaşıldığı haliyle "gerçeklik" kavramlarının tam olarak ne anlama gelebileceği sorusu gündeme geldiğinde başlar.

Pragmatistler, bu soruları cevaplandırırken daha çözümleyici ve itinalıyken, entelektüalistler daha dikkatsiz ve üstünkörüdürler. Yaygın görüşe göre, doğru bir düşünce gerçekliğin kopyası olmalıdır. Diğer yaygın görüşler gibi, bu da en alışıldık deneyimlerdeki benzerlikleri esas alıyor. Gerçekten de duyulur şeyler üzerine olan doğru düşüncelerimiz onları kopyalar. Gözlerinizi kapatın ve şu duvardaki saati düşünün. Saatin kadranının tam resmini veya kopyasını elde edeceksiniz. Fakat saatin "işleyişleri"ne dair düşünceniz (eğer bir saat imalatçısı değilseniz), bir kopya olmasa da yine geçerlidir, çünkü hiçbir şekilde gerçeklikle çatışmaz. Düşüncemiz sadece "işleyişler" sözcüğüne indirgense bile, bu sözcük yine de size gerçek bir fayda sunar. Saatin "zamanı gösterme işlevi"nden veya zembereğinin "esnekliği"nden

bahsettiğinizde, düşüncelerinizin tam olarak neyi kopyalayabileceğini anlamak kolay değildir.

Burada bir problem olduğunu görüyorsunuz. Düşüncelerimizin nesnelerini tam olarak kopyalayamadığı durumlarda, söz konusu nesneyle uyuşum ne anlama gelir? Göründüğü kadarıyla bazı idealistler, Tanrı'nın bizim o nesneye dair düşünmemizi istediği şey oldukları vakit, bu düşüncelerin doğru olduğunu söylüyorlar. Diğerleriyse, kopyalama fikrini sonuna kadar savunurlar ve Tanrı'nm ebedi düşünme biçiminin kopyaları olmaya yaklaştıkları ölçüde düşüncelerimizin doğru olma özelliğini kazandığını ileri sürerler.

Gördüğünüz gibi bu görüşler pragmatist tarzdaki bir tartışmaya davetiye çıkarıyor. Fakat entelektüalistlerin büyük iddiası şudur: Doğruluk, öz itibariyle inert/durağan/hareketsiz ve statik bir ilişki anlamına gelir. Bir şey üzerine doğru düşünceye vardığınızda mesele orada bitmiştir. Artık doğru elinizdedir, onu *biliyorsunuz*; düşünsel yazgınıza erişmişsinizdir. Akli açıdan olmanız gereken yerdesiniz; koşulsuz buyruğunuza (*categorical imperative*) itaat gösterdiniz. Akli yazgınızın bu zirve noktasında gerekli olan başka hiçbir şey yoktur. Epistemolojik açıdan artık istikrarlı bir denge durumundasınız.

Öte yandan pragmatizmse alışıldık sorusunu sorar: "Kabul edelim ki, bir inanç veya düşünce doğru olsun, bu durum kişinin fiili yaşamında nasıl bir somut farka yol açacaktır?" Doğruluk nasıl fark edilecektir? İnancın yanlış olması durumunda ortaya çıkacak olanlara göre hangi deneyimler farklı olacaktır? Kısacası, deneyimsel anlamda doğruluğun nakdi-değeri (*cash-value*) nedir?

Pragmatizm bu soruyu sorduğu anda cevabını da görür: *Doğru düşünceler, özümseyebildiklerimiz, geçerli kılabildiklerimiz, kanıtlarla destekleyebildiklerimiz ve doğruluğunu ortaya koyabildiklerimizdir. Yanlış düşünceler ise bunları yapama-*

dıklarımızdır. Bizi doğru düşüncelere sahip olmanın bize getirdiği pratik fark, dolayısıyla da doğruluğun anlamını teşkil eden husus işte budur. Çünkü doğruluk kendisini ancak bu biçimlerde bize bilinir kılar.

Savunmam gereken tez budur. Bir düşüncenin doğruluğu onun doğasına ait durgun bir nitelik değildir. Doğruluk, bir düşüncenin *başına gelir*. Düşünce doğru *olur*, olaylar tarafından doğru *kılınır*. Onun doğruluğu aslında bir olay, bir süreçtir: Yani düşüncenin kendi doğruluğunu ortaya koyma süreci, kendini doğru-*laması* (veri-*fication*). Onun geçerliliği, kendi geçer-*lenmesi* (valid-*ation*) sürecidir.

Peki, doğrulama ve geçerleme sözcükleri pragmatik açıdan ne anlama gelir? Onlar da doğrulanan ve geçerlenen düşüncenin belirli pratik sonuçları anlamına gelirler. Düşüncelerimiz gerçeklikle "uyuşuyor" dediğimiz her seferde aklımızda bu sonuçlar olduğu için, onları basit uyuşum formülünden daha iyi tanımlayabilecek bir cümle bulmak zordur. Eş deyişle bu sonuçlar bizi, eylemler ve harekete geçirdikleri diğer düşünceler üzerinden, asli düşüncelerin uyuşum halinde kaldıklarını bize her zaman hissettiren –bu his bizim gizilgüçlerimiz (*potentiality*) arasında yer alır– deneyimin diğer kısımlarının içine, onlara kadar veya onlara doğru götürür. Bağlantılar ve geçişler bir noktadan diğerine, kademeli, ahenkli ve tatmin edici bir şekilde bize ulaşırlar. Bir düşüncenin doğrulanmasından kastımız, bu uygun şekilde yol gösterme işlevidir. Böyle bir yaklaşım muğlak olmasına ve ilk bakışta hayli önemsiz görünmesine rağmen, vaktimin geri kalanında açıklayacağım birtakım sonuçlar doğurur.

Doğru düşüncelere sahip olmanın her yerde paha biçilemez eylem araçlarına sahip olmak anlamına geldiğini ve doğruluğa ulaşma görevimizin, durduk yere ortaya çıkıveren bir buyruk veya anlığımızın kendi kendisine dayattığı

bir "marifet" olmaktan çok, kendi başına birtakım aleni pratik sebeplere dayandığını hatırlatarak başlayayım.

Olgulara dair doğru inançlara sahip olmanın yaşam için olan önemi fazlasıyla bilinen bir şeydir. Sonsuz derecede yararlı veya zararlı olabilen bir gerçeklikler dünyasında yaşıyoruz. Bunlardan hangisiyle karşılaşacağımızı bize söyleyen düşünceler, bütün bu ilk doğrulama sahasında doğru düşünceler olarak kabul görürler ve böyle düşünceleri takip etmek insan için temel bir yükümlülüktür. Doğruya sahip olmak, burada kendi başına bir amaç olmak şöyle dursun, başka yaşamsal doyumlara ulaşmak için sadece temel bir ön araçtır. Eğer ormanda kaybolmuş ve çok acıkmışsam, patikaya benzer bir şey bulduğumda, o yolun sonunda bir insan yerleşimi olduğunu düşünmem son derece önemlidir. Çünkü böyle yapıp yolu takip ederek kendimi kurtarabilirim. Burada, doğru düşünce yararlıdır, çünkü onun nesnesi olan ev yararlıdır. Dolayısıyla, doğru düşüncelerin pratik değeri, öncelikle nesnelerinin bizim için sahip oldukları pratik önemden kaynağını alır. Gerçekte düşüncelerin nesneleri her zaman önemli değildir. Başka bir seferde, o ev benim için bir kullanıma sahip olmayabilir; böyle bir durumda o eve dair düşüncem doğrulanabilir olsa da pratik olarak alaka dışıdır ve örtük kalması daha iyi olur. Fakat neredeyse her nesne bir gün geçici olarak önemli olabileceği için, yalnızca olası durumlarda doğru olacak olan genel bir *ekstra* doğru stokuna sahip olmanın avantajı barizdir. Bu ekstra doğruları daha sonra kullanmak üzere belleklerimizde saklarız ve fazlalıklarla referans kitaplarımızı doldururuz. Ne zaman ki, böyle bir ekstra doğru pratik olarak acil bir ihtiyacımıza cevap vermeye uygun bir hale geldi, soğuk hava deposundan çıkarılıp iş yapmak üzere dışarıya sürülür. Böylece de bizim ona olan inancımız aktifleşir. Böyle bir durumda ona ilişkin olarak ya "yararlı, çünkü doğru" ya da "doğru,

çünkü yararlı" diyebilirsiniz. Bu iki cümle de tam olarak aynı anlama geliyor: Karşımızda, gerçekleştirilen ve doğrulabilir bir düşünce var. Doğrulama-sürecini tetikleyen düşünceye doğru; onun deneyim sahasında tamamlanmış işlevineyse yararlı denir. Eğer doğru düşünceler işin başlangıcından itibaren bu şekilde yararlı olmasalardı, hiçbir zaman doğru diye belirlenemez, bir sınıf-ismi niteliği kazanamaz, hele de değer ifade eden bir isim hiç alamazlardı.

Pragmatizm bu basit fikirden yola çıkarak kendi genel doğruluk nosyonuna ulaşır: Doğruluk temelde deneyimimizin bir anının bize, buna değecek olan başka anlara doğru yol gösterebilme biçimiyle ilgili bir şeydir. Bir zihinsel durumun doğruluğu, öncelikle ve sağduyu seviyesinde, bu *sarf edilen emeğe değer yol gösterme işlevidir*. Hangi türden olursa olsun deneyimimizin bir anı bizde doğru olan bir düşünce uyandırdığı zaman, bunun anlamı şudur: Er ya da geç bu düşüncenin yol göstericiliğinde yeniden deneyimin tikelleri arasına inip onlarla faydalı bağlantılar kuracağız. Bu, oldukça muğlak bir ifade ama önemli olduğu için aklınızda tutmanızı rica ediyorum.

Bununla birlikte, deneyimlerimiz düzenliliklerle örülüdür. Şöyle ki, deneyim dünyamızın küçük bir parçası, başka bir küçük parçaya dair bizi uyarabilir, bu daha uzakta duran nesneyi "kastedebilir" ya da onu "işaret" edebilir. Bu nesnenin ortaya çıkışı anlamın doğrulanışıdır. Bu tür durumlarda doğruluk, ilerideki muhtemel doğrulanışından başka bir anlama gelmez ve bizim şımarıklıklarımıza boyun eğmez. Yazık, deneyimlerindeki gerçekliklerin izlediği düzeni göz ardı eden inançları olana. Bu inançlar onu hiçbir yere götürmez ve yanlış bağlantılar oluşturur.

Burada "gerçeklikler" veya "nesneler" derken, ya duyulur olarak mevcut olan sağduyuya ait şeyleri ya da tarihler, yerler, mesafeler, türler ve eylemler gibi sağduyu ilişkileri-

ni kastediyoruz. Zihnimde bulunan patikanın üzerindeki ev imgesinin takip ederek, sonunda gerçek eve varır ve imgenin tam doğrulanımını elde ederiz. *Böyle basit ve tam olarak doğrulanan yol göstermeler elbette doğruluk-sürecinin orijinallerini ve prototiplerini teşkil ederler.* Gerçekte, deneyimler doğruluk-sürecinin başka şekillerini de sunarlar ama onların tamamı, birinci doğrulanımları durdurulmuş, çoğaltılmış veya biri bir diğerinin yerine konulmuş ilk doğrulamalar olarak düşünülebilirler.

Örneğin, duvardaki şu nesneyi alalım. Hiçbirimiz onu bir saat yapan arkada duran işleri görmesek de siz ve ben onun bir "saat olduğunu" düşünüyoruz. Doğrulamaya girişmeksizin, bu düşüncemizin doğru olduğunu varsayalım. Eğer doğru, temelde doğrulama-süreci anlamına geliyorsa, böyle doğrulanmamış doğruları başarısız diye adlandırmamız gerekmez mi? Hayır, çünkü yaşamamıza eşlik eden doğruların ezici çoğunluğu bu türden doğrulardan oluşur. Doğrudan olanlar gibi dolaylı doğrulamalar da bir o kadar geçerlidirler. Dolaylı kanıtların kâfi geldiği yerlerde, kendi gözümüzle görmeden de ilerleyebiliriz. Hiç orada bulunmadığımız halde Japonya'nın var olduğunu farz ederiz, çünkü böyle yapmak *işe yarar*. Şöyle ki, bildiğimiz her şey bu inançla işbirliği içindedir ve hiçbir şey onun önünde engel teşkil etmez. Aynen bu şekilde şurada duran şeyin de bir saat olduğunu varsayarız. Bu nesneyi dersimizin süresini ayarlamamızı sağlayan bir saat olarak *kullanırız*. Burada varsayımın doğrulanışı, bizi herhangi bir engellemeye veya çelişkiye götürmüyor oluşu manasına gelir. Çarkların, ağırlıkların ve sarkaçların doğrulan*abilirlikleri* (verifi*ability*), doğrulama kadar önemlidir. Tamamlanmış bir doğruluk-sürecine karşılık, hayatımızda bu başlangıç halinde işleyen bir milyon tane vardır. Onlar bizi dolaysız doğrulanıma *doğru* yöneltir; tasavvur ettikleri nesnelerin *civarlarına* götürür; sonra da her şey ahenkli bir şekilde gider-

se, doğrulamanın mümkün olduğuna o kadar inanırız ki, onu savsaklarız ve olan biten her şey genellikle bizi haklı çıkarır.

Aslına bakılırsa, doğrular büyük oranda kredi sistemiyle yaşarlar. Tıpkı kimse reddetmediği sürece geçerli olan banknotlar gibi, düşüncelerimiz ve inançlarımız da bir şey onlara kafa tutmadığı sürece "geçerlidirler". Bu durum, yokluğunda doğru sisteminin artık herhangi bir nakit temeli kalmayan finansal sistemler gibi çöktüğü, direkt ve somut doğrulamaların bir yerlerde var olduğunu ima eder. Siz, benim bir üzerine olan doğrulamamı kabul edersiniz; ben de sizin başka şey üzerine olan doğrulamanızı. Birbirimizden doğrular alır veririz. Fakat *herhangi bir kimse* tarafından somut olarak doğrulanan inançlar bütün üstyapının temel ayaklarını teşkil ederler.

Hayatın olağan gidişatında tam doğrulamadan feragat etmek için –zaman tasarrufu dışındaki– bir diğer büyük sebep de bütün şeylerin tek olarak değil de türler halinde var olmasıdır. Dünyamız en nihayetinde bu hususiyete sahip olacak şekilde kurulmuştur. Böylece, bir türün bir örneğine ilişkin düşüncelerimizi bir kere direkt olarak doğruladığımız andan sonra, doğrulamaya başvurmadan o düşünceleri başka örneklere uygulamakta serbest olduğumuzu düşünürüz. Önünde duran şeyin türünü alışkanlıktan ayırt eden ve doğrulamakla bir saniye bile kaybetmeyip derhal o türün yasasına göre hareket eden bir zihin, yüz acil durumun doksan dokuzunda "doğru" olacaktır. Çünkü bu zihin karşılaştığı her şeye uygunluk gösteren bir tutuma sahiptir ve hiç yalanlamayla karşılaşmaz.

Bu nedenle, dolaylı veya potansiyel olarak doğrulama süreçleri tam doğrulama-süreci kadar doğru olabilir. Bu süreçler doğru süreçler gibi çalışır, bize aynı avantajları sağlarlar ve aynı sebeplerden dolayı takdirimizi talep ederler. Bütün bunlar yalnızca sağduyu, yani olgular seviyesine ilişkindir.

Ancak olgular, bu alışverişteki tek malzememiz değildir. *Salt zihinsel olan düşünceler arasındaki ilişkiler*, doğru ve yanlış inançların yer aldığı yeni bir alan teşkil ederler. Burada inançlar mutlaktır ve koşullardan bağımsızdırlar. Bu inançlar doğru oldukları zaman ya tanım ya da ilke diye adlandırılırlar. 1 ile 1'in 2 yapması, 2 ile 1'in 3 yapması vs.; beyaz rengin siyahtan ziyade griye daha yakın olması, sebep eyleme geçtiğinde sonucun da kendisini göstermeye başlaması, bütün bunlar ya bir ilke ya da tanıma tekabül eder. Bu türden önermeler bütün mümkün "birler", hayal edilebilir tüm "beyazlar", "griler" ve "sebepler" için geçerlidir. Buradaki nesneler zihinseldirler. Bu nesnelerin ilişkileri algısal olarak bakıldığında apaçıktır ve duyulardan gelen bir doğrulamaya ihtiyaç duymazlar. Ayrıca bir kez doğru olduklarında, aynı zihinsel nesnelere dair daima doğrudurlar. Burada doğruluk "ebedi" bir niteliğe sahiptir. Herhangi bir yerde "bir", "beyaz", "gri" veya bir "sonuç" olan somut bir şey bulabiliyorsanız, ilkelerinizi o şeye ebediyen uygulayabilirsiniz. Buradaki durum, evvela türü tespit etmek, ardından da bu türe ait yasayı tikel nesneye uygulamaktan ibarettir. Eğer türü doğru bir şekilde tespit edebiliyorsanız, doğruya ulaşmanız kesindir. Çünkü zihinsel ilişkileriniz bu türe ait her şey için istisnasız olarak geçerlidir. Eğer ondan sonra yine de somut olarak doğruya ulaşamıyorsanız, gerçek nesnelerinizi yanlış bir şekilde sınıflandırmış olduğunuzu söylersiniz.

Bu zihinsel ilişkiler alanında, doğruluk yine bir yol gösterme meselesidir. Bir soyut fikri bir başkasıyla ilişkilendirir, sonunda mantıksal ve matematiksel doğrulardan oluşan büyük sistemler inşa ederiz. Ebedi doğrularımız gerçeklikler için de geçerli olsun diye bu sistemlerin her birinin kavramları altında deneyimin duyulur olguları kendilerini zamanla düzenlerler. Olgular ve teori arasındaki bu evlilik sonsuz derecede bereketlidir. *Eğer nesnelerimizi gerek-*

tiği şekilde sınıflandırmışsak, burada söylediklerimiz herhangi bir özel doğrulama öncesinde zaten doğrudur. Her türden mümkün nesneler için hazır durumdaki ideal çerçevemiz, düşüncemizin kendi yapısından ileri gelir. Bundan böyle bu soyut ilişkileri duyu deneyimlerimizle yapabildiğimizden daha fazla hafife alamayız. Bu ilişkiler bizi baskı altına alırlar ve sonuçlarını beğensek de beğenmesek de onları tutarlı bir şekilde ele almalıyız. Toplamadaki kurallar, birikimlerimiz için olduğu kadar borçlarımız için de aynı katılıkta geçerlidirler. Pi sayısının yüzüncü ondalığı, dairenin çevresinin çapına oranı, belki de kimse hesaplamamış olsa bile, artık ideal olarak önceden belirlenmiş durumdadır. Eğer gerçek bir daire için bu sayıya ihtiyacımız olsaydı, bize doğru olarak, alışıldık kurallarca hesaplanmış biçimde verilmesi gerekirdi. Çünkü bu kuralların başka yerde hesapladıkları, aynı türden bir doğrudur.

Zihnimiz, duyulur düzenin baskılarıyla ideal düzeninkiler arasında böylece sıkışıp kalmış durumdadır. Düşüncelerimiz, somut veya soyut, olgular veya ilkeler olmalarına bakmaksızın, gerçekliklerle uyuşmak zorundadır. Aksi takdirde, sonu gelmez tutarsızlıklara ve hüsrana mahkûm olurlar. Buraya kadar entelektüalistler hiçbir itirazda bulunamazlar. Sadece, meselenin zar zor yüzeyine dokunduğumuzu iddia edebilirler.

O halde gerçeklik, somut olgular ya da şeylere ait soyut türler ve şeyler arasında sezgisel olarak algılanan ilişkiler anlamına gelir. Ayriyeten üçüncü olarak da yeni düşüncelerimizin aynı derecede dikkate almak zorunda olduğu, halihazırda bize ait olan diğer bütün doğruların oluşturduğu kütle anlamına gelir. Peki ama, yine şimdilerdeki tanımla ifade edersek, bu üçlü gerçeklikle "uyuşum" ne anlama gelir?

Pragmatizm ve entelektüalizm işte burada birbirinden ayrılmaya başlar. Hiç şüphesiz, uyuşmak öncelikle kopyala-

mak manasına gelir. Fakat salt "saat" sözcüğünün, saatin gerçekleştirdiği işlemlerin zihnimizdeki resminin yerine geçebildiğini, düşüncelerimizin de pek çok gerçekliğin kopyaları değil de yalnızca sembolleri olduğunu gördük. "Geçmiş zaman", "kudret", "kendiliğindelik" (*spontaneity*) – böyle gerçeklikleri zihnimiz nasıl kopyalayabilir?

En geniş anlamıyla alırsak, gerçeklikle "uyuşmak", yalnızca şu iki anlama gelebilir: İlk olarak, *doğrudan o gerçekliğe ya da onun civarlarına yönlendirilmek (to be guided)*; ikinci olarak da *ya söz konusu gerçekliği ya da onunla bağlantılı olan bir şeyi, uyuşmanın yokluğu durumuna göre daha iyi kullanmak hususunda işlerliği olan bir temasa girmek*. Buradaki "daha iyi", entelektüel veya pratik manada olabilir! Uyuşum sıklıkla, bu gerçekliğin tarafından hiçbir aykırı şeyin, düşüncelerimizin bizi başka yere götürmesini sağlayan yol üzerinde engel teşkil edecek şekilde ortaya çıkmaması biçimindeki negatif olguyu işaret eder. Gerçekte, bir gerçekliği kopyalamak, onunla uyuşmanın çok önemli bir yolu olsa da asıl yol olmanın uzağındadır. Aslolan yönlendirilme işlemidir. Gerçeklik veya ona ait olan şeylerle pratik veya entelektüel olarak *ilişkilenmemize* yardımcı olan, yolumuza engel çıkarmayan, yaşamımızı gerçekliğin genel koşullarına *uyduran* ve onlarla uyumunu sağlayan her düşünce gerçeklikle uyuşma şartını yeteri kadar yerine getirecektir. Bu düşünce, o gerçekliğe dair doğru olacaktır.

Böylelikle, *isimler* zihnimizdeki belirgin resimler kadar "doğru" veya "yanlış"tırlar. Benzer doğrulama-süreçlerine yol açar ve tamamen denk olan pratik sonuçlara götürürler.

Bütün insan düşüncesi kendisini sözel olarak ifade eden bir hal alıyor; fikirler alıp veriyoruz; doğrulamalar ödünç alıp veriyoruz; sosyal ilişkiler vasıtasıyla onları bir kişiden bir diğerine aktarırız. Böylece bütün doğrular sözel olarak oluşturulur, muhafaza edilir ve herkesin tasarrufuna açık

hale getirilir. Hal böyleyken, nasıl tutarlı *düşünmek* zorundaysak sağlam *konuşmak* da zorundayız. Çünkü konuşmada da düşüncede de işimiz türlerledir. İsimler keyfîdir fakat bir kez anlaşıldıklarında o şekilde bırakılmalıdırlar. Şimdi Habil'e "Kabil" veya Kabil'e "Habil" dememeliyiz. Bunu yapmamız durumunda, bütün Yaradılış kitabından ve onun söylem ve olgu dünyasıyla olan bugüne kadarki tüm bağlantılarından kendimizi koparmış oluruz. Bütün bu söylem ve olgu sisteminin vücuda getirebileceği her türlü doğruyu kendimizden uzaklaştırmış oluruz.

Doğru düşüncelerimizin ezici çoğunluğu, örneğin Kabil ve Habil hikâyesi türünden geçmişe ait hikâyelere dair olanlar, doğrudan veya bizzat doğrulanmaya müsait değildir. Zamanın akışı yalnızca sözel olarak geriye doğru kat edilebilir; geçmişte olanlara ilişkin düşüncelerimiz geçmişin barındırdıklarının şimdiki uzantıları veya etkileri aracılığıyla dolaylı olarak doğrulanabilir. Yine de eğer düşüncelerimiz bu söylemler ve etkilerle uyuşuyorsa, geçmişe dair düşüncelerimizin doğru olduğunu bilebiliriz. *Geçmiş zamanın kendisinin varlığı ne kadar doğru ise*, Jül Sezar'ın da, tufandan önceki canavarların da varlıkları, her biri kendi zaman ve mekânlarında olmak üzere o kadar doğrudur. Bu geçmiş zamanın var olduğunun garantisi, bugün var olan tüm şeylerle arasındaki tutarlılıktır. Şimdinin *varlığı* ne kadar doğruysa, geçmişin de *var olmuş olduğu* o kadar doğrudur.

Böylelikle, uyuşma öncelikle bir yol gösterme (*leading*) meselesine dönüşür. Bu yol gösteriş, bizi önem arz eden nesneler barındıran taraflara doğru götürmesi dolayısıyla yararlıdır. Doğru düşünceler bizi yararlı sözel ve kavramsal alanlara götürmenin yanında, doğrudan yararlı duyulur sonuçlara da götürürler. Bizi tutarlılığa, istikrara ve diğer insanlarla akıcı ilişkilere yönlendirir. Tuhaflıktan ve bir başınalıktan, yanlış ve kısır düşünmekten uzak tutarlar. Yol gösterme süreci-

nin serbest akışı, çatışmadan ve çelişkiden genel olarak uzak oluşu, onun dolaylı doğrulanışı niteliğindedir. Fakat bütün yollar ne de olsa Roma'ya çıkar. Dolayısıyla bütün doğru süreçler sonunda er ya da geç bizi *bir yerlere*, birilerinin düşüncelerinin kopyalamış olduğu direkt bir şekilde doğrulayan duyulur deneyimlerin karşısına kadar götürmek zorundadır.

Pragmatistler uyuşma sözcüğünü işte böyle serbest bir şekilde yorumlar ve tamamen pratik açıdan ele alırlar. Onların bakış açısına göre uyuşma, mevcut bir düşünceden yola çıkarak ilerideki bir sonuca götüren her süreci kapsar. Tek koşul bu sürecin başarılı bir şekilde gerçekleşmesidir. Yalnızca bu şekilde, sağduyunun ötesine geçen "bilimsel" düşüncelerin kendi gerçeklikleriyle uyuştuğunu söylemek mümkündür. Daha önce de söylediğim gibi, gerçeklik *sanki* eterden, atomlardan, elektronlardan oluşuyor, ama biz yine de tam olarak öyle düşünmemeliyiz. "Enerji" terimi herhangi bir "nesnel" şeyin adı olma iddiasında dahi değildir. Enerji sadece, meydana gelen değişiklikleri basit bir formülde toparlamak için görüngülerin yüzeyini ölçmenin bir biçimidir.

Bununla birlikte, bu insan yapımı formülleri seçerken, pratik sağduyu seviyesinde olduğumuzdan daha fazla kaprisli olamayız. Neticede *işleyen* (*work*) bir teori bulmak zorundayız; bu da aşırı derecede zor bir iştir. Çünkü teorimiz bütün eski doğrularla bazı yeni deneyimler arasında aracılık yapmak zorundadır. Sağduyuyu ve eski inançları mümkün olduğu kadar az rahatsız etmek, aynı anda da bazı duyulur veya başka bazı tam anlamıyla doğrulanabilir sonuçlara götürmek zorundadır. "İşlemek" bu iki şey anlamına geliyor. Baskı o kadar sıkıdır ki, hipotezler için manevra şansı çok azdır. Hiçbir şey teorilerimiz kadar gemlenmiş ve kontrol edilmiş değildir. Bununla birlikte, bazen birbirine alternatif teorik formüller, bildiğimiz doğrularla eşit derecede uyumlu olduğu halde, onların arasındaki seçimi öznel sebeplere

dayanarak yaparız. Böyle bir durumda, önceden hoşumuza giden türdeki teoriyi seçeriz; "zarifliğin" ya da "tasarrufun" peşinden gideriz. Clerk Maxwell bir yerde, eşit ölçüde iyi ispatlanmış iki kuram arasından daha karmaşık olanı seçmenin "bilimsel zevkin zayıflığı" olacağını söylüyor. Biliyorum ki, hepiniz onun fikrine katılacaksınız. Bilim alanında doğru, bize mümkün olan en üst miktarda, zevk de dahil olmak üzere, tatmin sağlayan şeydir ancak aynı anda eski doğrular ve yeni olgularla tutarlı olmak en zorunlu koşuldur.

Sizi oldukça kurak bir kum çölüne sürükledim. Fakat şimdi, eğer ifademin bayağılığını mazur görürseniz, çabamızın meyvesinin tadına bakmaya başlayacağız. Tam da bu noktada rasyonalist eleştirmenlerimizin şimşeklerini üzerimize çekiyoruz. Onlara cevap vermek bizi tüm bu kuraklıktan alıp en üst düzeyde öneme sahip bir alternatif felsefi bakış açısına doğru götürecek. Bizim doğru anlayışımız, ortak olarak sadece *karşılığını verme* (*pay*) özelliğine sahip olan çoğul doğruları ve *in rebus* (şeyler alanında) gerçekleşen yol gösterme süreçlerini temel alır. Karşılığını vermelerinden kastedilen, pek çok noktadan zihnimizin belki kopyalayacağı belki de kopyalamayacağı, ancak her koşulda o andan sonra kabaca doğrulama diye tarif edebileceğimiz bir tür alışverişe sokan duyu algılarının içine dalan bir sisteme veya onun bir parçasına doğru bizi götürmeleridir. Nasıl ki, sağlık, zenginlik, güç vs. yaşamla bağlantılı diğer süreçlerin isimleriyse; basitçe söylemek gerekirse, bizim gözümüzde de doğru, doğrulama-süreçlerinin verilen müşterek bir isimdir. Bunların peşlerinden koşulmasının sebebi karşılığını vermeleridir. Tıpkı sağlık, zenginlik ve güç gibi, doğru da deneyim akışı içerisinde *yaratılır*.

İşte bu noktada rasyonalizm derhal bize karşı ayaklanır. Bir rasyonalistin şunları söylediğini zihnimde canlandırabiliyorum:

"Doğru yaratılmaz; o, hiçbir sürece bağımlı olmayan, deneyim dünyasının ötesine geçen ve her seferinde kendi gerçekliğine ulaşan eşsiz bir ilişki olduğu için hükmünü mutlak olarak sürdürür. Her ne kadar dünya tarihinde kimse şimdiye dek doğrulamaya gerek görmüş olmasa da, şurada duvara asılı duran şeyin bir saat olduğuna dair inancımız önceden doğrudur. Doğrulanmış veya doğrulanmamış olsun, herhangi bir düşünceyi doğru yapan şey, salt böyle bir aşkın (*transcendent*) ilişkiye sahip olma niteliğidir. Siz pragmatistler, doğrunun doğrulama-süreçlerinde yattığını iddia ederek at arabasını atın önüne koyuyorsunuz. Bunlar sadece doğrunun varlığının işaretleri, her şey olup bittikten sonra hangi düşüncelerimizin baştan bu harikulade niteliğe sahip olduğunu açığa çıkarmak için geliştirdiğimiz kusurlu yöntemlerdir. Bu niteliğin kendisi, bütün özler ve doğalar gibi ebedidir. Düşünceler, yanlışlık ve yersizlik gibi onu da doğrudan paylaşırlar. Bunu pragmatik sonuçlar cinsinden incelemek mümkün değildir."

Bu rasyonalist söylevin tüm inandırıcılığı daha önce üzerinde dikkatle durduğumuz bir olgudan ileri gelir. Benzer cinslere ait, benzer biçimlerde birbirine bağlanmış nice şeylerle dolu olan dünyamızda, bir doğrulama aynı türün diğer mensupları için de geçerlidir ve nesneleri bilmenin en büyük faydalarından biri de bunun bizi şeyler ve bağlantılarına, daha da önemlisi özellikle de insanların onlar hakkında söylediklerine götürmesidir. Şeylerden önce var olan (*ante rem*) doğrunun niteliği, pragmatik açıdan, böyle bir dünyada sayılamayacak kadar çok düşüncenin, dolaylı veya olası doğrulanmalarıyla, doğrudan ve bilfiil (*actual*) doğrulanmalarına göre, daha iyi iş görmesi (*work*) anlamına gelir. Şeylerden önce var olan doğruluk, sadece doğrulanabilirlik ya da somut bir görüngüsel (*phenomenal*) gerçekliğin ismini

ondan bağımsız bir varlık olarak düşünmek ve söz konusu gerçekliğin arkasına onun açıklamasıymış gibi koymak biçimindeki rasyonalist tuzağa düşmemiz anlamına gelir. Profesör Mach, bir yerde Lessing'den bir epigram alıntılıyor:

> "Sagt Hanschen Schlau zu Vetter Fritz,
> 'Wie kommt es, Vetter Fritzen,
> Dass grad' die Reichsten in der Welt,
> Das meiste Geld besitzen?'"[1]

Hanschen Schlau, "zenginlik" ilkesini burada kişinin zengin olmasının işaret ettiği olgulardan ayrı düşünüyor. Ona göre bu ilke olgulardan önce gelir. Olgular zengin kişinin asli doğasına eşlik eden ikincil niteliğe sahip bir tür tesadüf halini alırlar.

"Zenginlik" konusunda içine düşülen "safsata"yı (*fallacy*) hepimiz görüyoruz. Zenginliğin, bazı insanların hayatlarının içerisinde bir rol oynadığı somut süreçlere verilen bir isimden ibaret olduğunu; Rockefeller ve Carnegie beylerde bulunan, geri kalanlarımızdaysa bulunmayan doğal bir erdem olmadığını biliyoruz.

Sağlık da, zenginlik gibi, şeylerde (*in rebus*) bulunur. O da sindirim, dolaşım, uyku vb. örneklerde olduğu gibi, şu durumda onu daha çok bir ilke olarak düşünmeye ve insan iyi sindirir ve uyur *çünkü* sağlıklıdır demeye meyilli olsak da, keyifli bir biçimde cereyan eden birtakım süreçlere verilen bir ismidir.

"Güç" konusunda yine de daha rasyonalist olduğumuzu ve onu kesinlikle insanda önceden var olan bir erdem ve insanın kaslarının Herkülvari performansının arkasında duran şey olarak görme eğiliminde olduğumuzu düşünüyorum.

"Doğruluk" söz konusu oluncaysa pek çok insan sınırı

1 "Hanschen Schlau, Vetter Fritz'e şöyle dedi, / 'Vetter Frizt, nasıl oluyor da, / Dünyada en çok para, / En zengin olanlarda oluyor?'"

topyekûn aşar ve rasyonalist yaklaşımı bariz diye kabul eder. Fakat işin aslında bütün bu isimler (zenginlik, sağlık, güç ve doğruluk) benzerdir. Doğruluk da, ne diğerlerinden fazla ne de az olmak üzere, *ante rem* (şeylerden önce) var olur.

Skolastikler, Aristo'nun izinden giderek, alışkanlık ve eylem arasındaki fark üzerinde dikkatle durmuşlardır. Sağlık, *in actu* (eylemsel olarak) diğer bazı şeylerin yanında, iyi uyumak ve iyi sindirmek anlamına gelir. Fakat nasıl ki, zengin bir insan sürekli elinde parayla gezmek ya da güçlü bir insan sürekli ağırlıklar kaldırmak zorunda değilse sağlıklı bir insan da hep uyumak veya sindirmek zorunda değildir. Bütün bu nitelikler faaliyette oldukları zamanların arasında kalan dönemlerde "alışkanlık" statüsüne düşerler; benzer bir şekilde, doğruluk da bazı düşünce ve inançlarımızın doğrulama etkinliklerinden kalan dinlenme aralarındaki bir alışkanlık halini alır. Fakat bütün meselenin kökü ve aralarda birtakım alışkanlıkların olmasının koşulu bu etkinliklerdir.

Çok kısa bir şekilde ifade etmek gerekirse, nasıl ki, "iyi" (the right), davranışlar alanında bize faydalı olansa; "doğru" (the true) da, düşünce alanında bize faydalı (expedient) olandır. Burada kastettiğim, herhangi bir şekilde, uzun erimli ve sürecin tamamı boyunca faydalı olmaktır. Çünkü mevcut andaki deneyimlerin tamamı açısından faydalı olan bir şey daha sonraki tüm deneyimler için de aynı derecede faydalı olmayabilir. Bildiğimiz üzere deneyimlerin, taşma ve mevcut formüllerimizi bize düzelttirme yolları vardır.

İlerideki hiçbir deneyimin kesinlikle değiştiremeyeceği anlamındaki "mutlak" doğru, bizim geçici doğrularımızın bir gün buluşacaklarını hayal ettiğimiz bu ideal birleşme noktasıdır. Böyle bir doğru için deneyimsel açıdan kesin olarak tamamlanmış kusursuz derecede bilge bir kişi gerekir; eğer bu idealler gerçekleşirse, hepsi birlikte gerçekleşirler.

Aynı anda da bugün, şimdilik elde edebildiğimiz doğruyla idare etmek ve yarın ona yanlış demeye hazır olmak zorundayız. Batlamyusçu astronomi, Öklitçi uzay, Aristocu mantık ve skolastik metafizik yüzyıllar boyunca faydalı olmuşlardır ama insan deneyimi onların sınırlarının dışına taştı ve şu anda onları sadece göreceli olarak doğru veya deneyimin o sınırları dahilinde doğru diye adlandırıyoruz. Onlar "mutlak anlamda" yanlıştır; çünkü biliyoruz ki, o sınırlar geçiciydi ve bugünkü düşünürler onları nasıl aşıyorlarsa, geçmişteki kuramcılar da aşabilirlerdi.

Yeni deneyimler bizi geriye dönük, geçmiş zamanla dile getirilen yargılara götürdüğü vakit, bu yargıların ifade ettiği şey, hiçbir geçmiş düşünür onu ifade etmiş olmasa da, doğru *idi*. Geleceği yaşar, geçmişi anlarız, diyor Danimarkalı bir düşünür.[2] Şimdiki zaman, dünyanın yaşamış olduğu süreçleri geçmişe doğru aydınlatır. Belki de onları yaşayanlar bu süreçleri doğruluk süreçleri olarak görüyorlardı. Hikâyenin devamında ortaya çıkan gerçekleri bilen biri içinse bu böyle değildir.

Daha ileride, muhtemelen bir gün mutlak bir şekilde, teşkil edilecek olan ve geriye doğru yasa koyma gücü olan bu düzenleyici daha iyi bir gizil doğruluk nosyonu, bütün pragmatist nosyonlar gibi yüzünü olguların somutluğuna ve geleceğe döner. Mutlak doğrunun da yarım doğrular (*half truths*) gibi, yarı-doğru düşüncelerin kendi paylarınca katkı sunduğu doğrulama deneyimlerinin oluşturduğu kütlenin büyüklüğüne bağlı bir ilişki olarak *yaratılması* gerekecek.

Doğrunun büyük oranda daha önceki doğrulardan yaratıldığı konusunda ısrarcı olmuştum. İnsanların sahip olduğu inançların kaynağı her zaman çok sayıda deneyim tarafından karşılanır. Fakat inançların kendileri, dünyadaki deneyimlerin oluşturduğu toplamın bir parçasıdırlar ve yarın yapılacak

2 James burada Danimarkalı filozof Kierkegaard'dan (1813-1855) bahsediyor – ç.n.

olan kaynak sağlama operasyonlarında malzeme olarak kullanılırlar. Eğer gerçeklik, deneyimlenebilir gerçekliğe tekabül ediyorsa, gerçeklik ve insanların ona dair ulaştığı doğrular ebedi bir dönüşüm süreci içindedirler. Bu dönüşüm belli bir amaca doğru olabilse de yine de bir dönüşümdür.

Matematikçiler iki değişkenle problemleri çözebilirler. Örneğin Newton'un teorisine göre, ivme mesafeye, mesafe de ivmeye göre değişir. Doğruluk süreçleri alanında, olgular bağımsız bir şekilde ortaya çıkarlar ve inançlarımızı bir süreliğine belirlerler. Ama bu inançlar bizi eyleme geçirirler. Bunu ne kadar hızlı bir şekilde yaparlarsa, inançlarımızı yeniden belirleyecek olan birtakım yeni olguları da beraberlerinde görünür kılar veya oluştururlar. Böylece doğruluk yumağı veya topu yuvarlandığı sürece ikili bir etkinin ürünüdür. Doğrular olgulardan çıkarlar fakat akabinde yeniden olguların arasına dalıp tekrardan onlara eklenirler. Bu olgular da yeni doğrular yaratır veya ortaya çıkarırlar (sözcüğün bir önemi yok) ve bu süresiz bir şekilde böyle devam edip gider. Bu esnada, "olgular"ın kendileri *doğru* değildir. Olgular sadece *vardır*. Doğruluk, başlangıçları ve sonları olguların içinde meydana gelen inançların bir işlevidir.

Mesele bir kartopunun, bir yandan karın dağılımına, diğer yandan da çocukların peşi sıra gelen itişlerine bağlı olarak, bu iki faktörün birbirini karşılıklı olarak durmaksızın belirlemesi üzerinden büyümesi gibidir.

Rasyonalist olmakla pragmatist olmak arasındaki en büyük fark işte burada tamamen ortaya çıkıyor. Deneyimler ve doğruluk hakkındaki psikolojik soruşturmalarımız dönüşüm halindedir. Bu kadarını rasyonalizm kabul edecektir fakat gerçekliğin ve doğruluğun kendisinin dönüşüm içinde olmasınıysa asla kabul etmeyecektir. Rasyonalizm, gerçekliğin ezelden beri sonsuza dek tamamlanmış ve hazır olarak var olduğunu ve düşüncelerimizin onunla uyuşmasının, da-

ha önce dile getirildiği gibi, düşüncelerimizde var olan yegâne ve çözümlenemez erdem olduğu konusunda ısrarcıdır. Bu içsel yetkinlik gibi, düşüncelerimizin doğruluğunun da deneyimlerle bir alakası yoktur. Doğruluk deneyimlerin içeriğine hiçbir şey eklemez. Gerçekliğin kendisinde de bir fark yaratmaz. Doğruluk arızi, durağan ve değişmez olup sadece bir düşünceden ibarettir. O *var olmaz*, *zapteder* veya *hükmünü sürer*; olgu veya olgular arasındaki ilişkiler dışındaki başka bir boyuta, epistemolojik bir boyuta aittir kısacası. Rasyonalizm işte böyle büyük sözlerle tartışmayı sonuçlandırır.

Böylelikle pragmatizm yüzünü ileriye doğru, geleceğe dönerken; rasyonalizmse burada da geriye doğru, geçmiş sonsuzluğu döner. Köklü alışkanlığına sadık kalan rasyonalizm, "ilkelerine" geri döner ve bir soyutlamaya bir isim verildiğinde elimize sihirli bir çözüm geçtiğini düşünür.

Bu radikal bakış açısı farkının yaşamımız açısından ne kadar önemli sonuçlara gebe olduğunu daha sonraki derslerimde ele alacağım. Bu dersi, akılcılıktaki yüceliğin onu anlamsızlıktan kurtarmaya yetmeyeceğini göstererek bitirmek istiyorum.

Rasyonalistlerden, pragmatizmi doğruluk kavramına saygısızlık etmekle suçlamak yerine, *kendilerinin* doğruluktan tam olarak ne anladıklarını söylemek suretiyle onu tanımlamalarını isterseniz; ortaya çıkabilecek yalnızca iki pozitif girişim düşünebiliyorum:

1. "Doğru, geçerli olarak kabul edilmek için koşulsuz bir hak iddiasındaki önermelerden oluşan bir sistemdir."[3]
2. "Doğru, zorunlu bir tür ödev tarafından yapmak mecburiyetinde bırakıldığımız bütün yargılara verilen bir isimdir."[4]

---

3 A.E. Taylor, *Philosophical Review*, c. XIV, s. 288.

4 H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntniss*, 'Die Urtheilsnothwendigkeit'.

Bu türden tanımların ilk göze çarpan özelliği kelimelerle ifade edilemez bayağılıklarıdır. Elbette mutlak olarak doğrudurlar ama pratik bir bakış açısıyla ele alınmadıkça da mutlak olarak anlamsızdırlar. Burada "hak iddia etmek" ve "ödev" derken ne demek istiyorsunuz? Bu terimler, doğru biçimde düşünmenin ölümlü insanlar için çoğunlukla faydalı ve iyi olmasının arkasında duran somut nedenleri ifade eden kısa ifadeleri olduğundan gerçekliğin bizim kendisine uymamızın gerekliliğine dair hak iddiasından, bizim de ona uyma zorunluluğumuzdan bahsetmek tamamen meşrudur. Hak iddialarını da, zorunlulukları da hissediyoruz ve tam da bu sebeplerden dolayı hissediyoruz.

Ancak hak iddiasından ve zorunluluktan bahseden rasyonalistler, *bunların pratik çıkarlarımız veya kişisel sebeplerimizle bir alakasının olmadığını özellikle belirtiyorlar.* Onlara göre gerçeklikle uyuşmamızın nedenleri, her düşünüre ve hayatındaki tesadüflere göre değişen psikolojik olgulardır. Bu nedenler sadece onun kendi tanıklıklarıdır ve doğrunun yaşamının bir parçası değildirler. Çünkü doğrunun yaşamı, psikolojik boyutun dışında salt mantıksal ve epistemolojik bir boyutta vuku bulur ve iddiaları bütün kişisel gerekçelerden önce gelir ve onları aşar. Ne insan ne de Tanrı doğruyu ortaya çıkarmasa dahi, bu sözcük yine de ortaya çıkarılması ve kabul edilmesi *gereken* bir şey olarak tanımlanmalıdır.

Deneyimin somutluğundan türetilmiş, ardından da türetilmiş olduğu şeye karşı çıkmak ve onu reddetmek için kullanılan bir düşünceye daha güzel bir örnek hiçbir zaman olmadı.

Felsefe ve günlük hayat bu türden misallerle doludur. "Duygusalcı safsata" (*sentimentalist fallacy*) soyut adalet, cömertlik, güzellik vs. üzerine gözyaşı döker ve sokakta karşılaştığınızda bu nitelikleri hiçbir zaman tanımaz, çünkü koşullar onları orada kaba bir hale getirir. Böylelikle, son derece

rasyonalist bir zihnin özel olarak basılan yaşamöyküsünde şu satırlar karşımıza çıkıyor: "Soyut güzelliğe büyük bir hayranlık besleyen kardeşimin güzel mimari eserlere, güzel resimlere ya da çiçeklere dair bir hevesinin olmaması tuhaf bir durumdu." Okuduğum son felsefi eserde, şu pasajlara rastladım: "Adalet idealdir, sadece ideal. Akıl onun olması gerektiğini tasarlar, deneyimlerse olamayacağını. (...) Doğru var olmalıdır ama olamaz. (...) Akıl deneyim tarafından deforme edilir. Akıl deneyimin içine girer girmez, akla karşıt bir hal alır."

Rasyonalist safsata burada aynen duygusalcılarınki gibidir. Her ikisi de deneyimin bulanık olgularından bir niteliği çıkarıp alır ve bunu yaptıktan sonra da o niteliği o kadar saf bulur ki, onu bütün bulanık misallerine karşıt ve onlardan daha üstün bir doğaya sahipmiş gibi onların karşısına koyar. Oysa bu, *onların* doğasıdır. Doğrulanmak, geçerlenmek doğruların doğasında vardır. Düşüncelerimiz geçerlendiğinde biz kazanırız. Doğruyu arama yükümlülüğümüz, bizi kazançlı çıkaranı yapma yükümlülüğümüzün bir parçasıdır. Doğru düşüncelerin sağladığı kazançlar onların peşinden gitmemizin tek sebebidir.

Zenginlik ve sağlık örneklerinde de aynı nedenler söz konusudur. Doğruluk, sağlık ve zenginliğin yaptıkları dışında başka türden hak iddialarında bulunmaz ve zorunluluklar dayatmaz. Bütün bu haklar belli şartlara tâbidir; peşine düştüğümüz şeyi ödev diye adlandırmaktan kastımız elde ettiğimiz somut faydalardır. Doğruluk örneğinde, doğru inançlar ne kadar yararlı bir şekilde iş görüyorsa yanlış düşünceler de uzun vadede o kadar zararlı bir şekilde iş görürler. Soyut olarak ifade edersek, böylelikle "doğru" sıfatı kesinlikle çok değerli, buna karşılık "yanlış" sıfatıysa kesinlikle nefret edilesi bir hal alır: Koşulsuz olarak birine iyi, diğerine de kötü denebilir. Zorunlu olarak doğruyu düşünmeli, yanlıştansa uzak durmalıyız.

Fakat bütün bu soyutlamayı kelimenin tam anlamıyla almamız ve deneyim alanındaki ana kaynağının karşısına koymamız durumunda, kendimizi ne kadar saçma bir duruma soktuğumuzu görün.

Böyle bir durumda artık kendi güncel düşünüşümüzde bir adım dahi ileri gidemeyiz. Ne zaman bu veya şu doğruyu kabul etmeliyim? Bu kabul ediş sesli mi, yoksa sessiz mi olmalı? Bazen sesli bazen sessizse, *şu anda* hangisini seçmeliyim? Bir doğru ne zaman ansiklopedideki soğuk hava deposuna kaldırılabilir? Ve ne zaman savaşa sürülmek üzere bu depodan çıkartılmalıdır? Ezelden beri kabul edildiği iddiasında olduğu için sürekli olarak "iki tane iki dört eder" demek zorunda mıyım, yoksa bu bazen lüzumsuz mudur? Bende hakikaten bulundukları için, gece gündüz kişisel günahlarım ve kusurlarım üzerine düşünmek zorunda mıyım? Yoksa hastalıklı bir melankoli ve mazeret yığını olmak yerine düzgün bir toplumsal birey olmak için onları bastırabilir ve unutabilir miyim?

Şurası açıktır ki, doğruyu kabul etme mecburiyetimiz, mutlak olmak bir yana büyük oranda koşullar tarafından belirlenir. Büyük D harfiyle yazılan ve tikel olan Doğru, elbette soyut olarak kabul edilmeyi talep eder fakat çoğul olan somut doğrularıysa yalnızca faydalı olduğunda kabul ederiz. İkisinin de verili bir durumla ilişki kurduğu hallerde daima doğru yanlışa tercih edilmelidir. Ancak ikisinin de bunu yapmadığı hallerde doğruyu bir ödev olarak yanlışa tercih etmemiz için ortada bir sebep kalmaz. Bana saatin kaç olduğunu sorarsanız ve ben de size Irvin Sokağı 55 numarada oturduğumu söylersem, cevabım gerçekte doğru olabilir ama bu adresi vermemin neden benim ödevim olduğunu anlamazsınız. Yanlış bir adres de bu işi pekâlâ görebilir.

Soyut buyruğun uygulanışını sınırlandıran birtakım koşulların varlığının kabul edilmesiyle birlikte, *pragmatist doğ-*

ruluk anlayışı olanca gücüyle kendisini yeniden bize dayatır. Gerçeklikle uyuşma ödevimizin, kusursuz bir somut faydalar ormanı üzerine kurulu olduğu görülüyor.

Berkeley, insanların maddeden ne anladıklarını açıkladığında insanlar onun maddenin varlığını reddettiğini düşündüler. Schiller ve Dewey beyler, şimdi insanların doğrudan ne anladıklarını açıkladıklarında, *doğrunun* varlığını reddetmekle suçlanıyorlar. Eleştirenler, bu pragmatistlerin bütün nesnel standartları yok ettiğini ve ahmaklık ve bilgeliği aynı kefeye koyduklarını söylüyorlar. Bay Schiller ve benim öğretilerimizi betimlemek için kullanılan en gözde formüllerden birine göre biz, hoşa giden herhangi bir şeyi söyleyip sonra da onu doğru adlandırmakla pragmatizmin bütün gereklerinin yerine getirilmiş olacağını düşünen insanlarız.

Bunun saygısızca bir iftira olup olmadığının kararını size bırakıyorum. Geçmişten çıkartılıp alınmış doğruların oluşturduğu kütleyle kendisini saran duyu dünyasının baskısı arasında kalmış halde –ki herkesten çok pragmatist kendisini böyle görür– kim bir pragmatist kadar zihinlerimizin altında işlerini yürüttüğü muazzam baskıyı hisseder? Bu yasayı gevşek bulan biri varsa bırakalım buyruğunu bir gün yerine getirsin, diyor Emerson. Son zamanlarda hayal gücünün bilimdeki kullanımından çokça bahsedildiğini duyuyoruz. Felsefede de ufak çaplı da olsa hayal gücünü kullanmanın vakti gelmiş bulunuyor. Eleştirmenlerimizin bazılarının yalnızca ifadelerimizdeki mümkün olan bütün anlamların en aptalca olanını okumakta ısrar etmeleri onların hayal gücü açısından utanç vericidir. Bu durum son dönem felsefe tarihinde gördüğüm en acınası haldir. Schiller'e göre doğru, "iş görendir". Bunun üzerine doğrulamayı en alt maddi işe yararlıkla sınırlandırıyormuş gibi muamele görüyor. Dewey, doğru, "doyum" sağlayandır diyor. Ardından da doğru olması durumunda hoşnutluk yarata-

cak olan her şeyin doğru olduğunu düşünen biri gibi muamele görüyor.

Bizi eleştirenlerin kesinlikle gerçekliğe dair daha fazla hayal gücüne ihtiyacı var. Ben içtenlikle kendi hayal gücümü genişletmeye ve rasyonalist yaklaşımdaki mümkün olan en iyi anlamı okumaya çalıştım. Ancak itiraf etmeliyim ki, bu yaklaşım beni hâlâ büsbütün şaşkına çeviriyor. Tamamen sebepsiz bir şekilde, sadece iddiası "koşullardan bağımsız" ve "aşkın" olduğu için bizi kendisiyle "uyuşmaya" çağıran bir gerçeklik nosyonu, benim akıl erdirebileceğim bir şey değildir. Kendimi dünyadaki yegâne gerçeklik olarak düşünmeye, ardından da eğer böyle olsaydı daha fazladan başka neyi "talep ederdim" diye hayal kurmaya çalışıyorum. Anlamsız boşluktan bir zihin varlığa gelmeli, karşımda durup beni *kopyalamalı* (*copy*) türünden bir talebimin mümkünatını soracak olursanız, kopyalamanın ne demek olduğunu gözümün önüne getirmeye çalışırım ama bunun için bir gerekçe hayal edemiyorum. Eğer (rasyonalistlerin önde gelenlerinin istediği gibi) ilerideki sonuçlar açıkça ve ilkesel olarak talebin gerekçeleri olarak göz ardı ediliyorsa, kopyalanmanın bana ne faydası olacağını veya beni kopyalamanın söz konusu zihne nasıl bir faydasının dokunacağını idrak edemiyorum. İrlandalmın hayranları onu bir ziyafete tahtası olmayan bir tahtırevanla götürdüklerinde şöyle demiş: "İnanın bana eğer işin şeref kısmı olmasaydı, yürüyerek de gelebilirdim." Burada da aynısı geçerlidir: İşin şeref yönü olmasa, kopyalanmamış olarak da kalabilirdim. Kopyalama (günümüz aşkınsalcılarının bilinmeyen birtakım sebeplerden dolayı reddetmek için can atıyor göründüğü) hakiki bir bilme biçimidir. Ancak kopyalamanın ötesine geçer ve son çare olarak kesinlikle ne kopyalamalar ne yol göstermeler ne uyum sağlamalar ve ne de pragmatik olarak tanımlanabilir başka birtakım süreçlere tekabül eden

ismi konmamış uyuşma biçimlerine başvururuz, "uyuşmanın" *ne* ve niye olduğunu anlayamayız. Onun için ne içerik ne de gerekçe hayal edebiliriz. Bu kesinlikle anlamsız bir soyutlamadır.[5]

Evrenin akılsallığının doğruluk alanındaki en hakiki savunucuları kesinlikle rasyonalistler değil, pragmatistlerdir.

5 Profesör Rickert'in, gerçeklikle uyuşmayı temel alan doğruluk nosyonunu uzun süre önce terk ettiğini unutmuş değilim. Ona göre gerçeklik, doğruyla uyum gösteren her şeydir; doğruysa yalnızca bizim temel ödevimiz üzerinde temellenir. Bu fantastik sapma, Bay Joachim'in *Doğruluğun Doğası* (*The Nature of Truth*) başlıklı kitabındaki samimi itirafıyla birlikte, rasyonalizmin bu konudaki başarısızlığının göstergesidir. Rickert, pragmatik duruşu "görecilik" (*relativism*) başlığı altında kısmi olarak ele alıyor. Bu metni burada tartışamayacağım. Şimdilik sadece bu bölümdeki uslamlamanın (*argumentation*) bir yazarın kaleminden çıkamayacak kadar zayıf olduğunu belirtmekle yetineceğim.

YEDİNCİ DERS

Pragmatizm ve Hümanizm

Geçen derste kaba hatlarıyla anlatmış olduğum doğruluk görüşüne insanların ilgi göstermemesinin sebebi şu tipik soy putudur (*idol of the tribe*): Dünyanın önümüze koyduğuna inandığımız biricik değişmez gizem karşısında ileri sürülmüş, kesin ve tam bir cevap olarak tasarlanmış Doğru nosyonu. Yaygın olan gelenek açısından, sunulan cevabın anlaşılmasının güç olması çok daha iyidir, çünkü bu sayede ikinci dereceden bir gizem olarak merak duygusunu tetikler ve derinliklerinde barındırdığı varsayılan şeyleri ifşa etmektense örter. Dünyanın gizemi karşısında verilmiş tek sözcükten oluşan tüm cevaplar; örneğin Tanrı, Bir, Akıl, Yasa, Tin, Madde, Doğa, Kutupluluk, Diyalektik, Düşünce, Ben, Üstruh (*Oversoul*) insanların kendilerine bol keseden göstermiş olduğu hayranlığı gizemli oluşlarına borçludurlar. Felsefedeki amatörler ve profesyoneller evreni, insanın kendi geleceği görme yetilerine karşı sonu gelmez bir şekilde meydan okumak gibi bir çekicilik barındıran, garip bir taş kesilmiş sfenks olarak tasvir ederler. Doğru: Rasyonalist zihnin ne de kusursuz bir putu! Çok erken kaybettiğimiz, oldukça kabiliyetli

bir arkadaşımın bana yazmış olduğu eski bir mektupta şunlar yazıyor: "Her şeyde, bilimde, sanatta, ahlâk ve dinde bir sistem doğru olmak *zorunda* diğerlerinin *her biri* de yanlış." Bu söylenenler gençliğin belli bir evresinde yaşanan heyecana özgüdür. Yirmi bir yaşındayken bu şekilde meydan okur ve söz konusu sistemi bulmaya çalışırız. Daha sonraları bile pek çoğumuz, "Doğru nedir?" sorusunun (söz konusu doğru bütün koşullardan bağımsız düşünüldüğü için) gerçek bir soru olmadığını, Doğru nosyonunun bir bütün olarak çoğul doğrulardan elde edilen bir soyutlama, Latin Dili ve Yasa örneklerinde olduğu gibi, sadece özet geçmeye yarayan faydalı bir ibare olduğunu hiçbir zaman fark edemeyiz.

Kimi zamanlar, genel hukuk hâkimleri yasa, okul hocaları da Latin dili üzerine konuştuklarında; kendilerini dinleyenler, kararlardan ya da sözcük ve sözdiziminden önce var olan, onları tartışmasız bir şekilde belirleyen ve kendilerine tâbi kılan birtakım varlıkları kastettikleri izlenimine kapılırlar. Fakat en küçük bir düşünsel çaba, bu türden ilkeler olmak yerine, yasa ve Latincenin sadece sonuçlar olduğunu bize gösterir. Davranışlarımız alanındaki yasal ve yasadışı ayrımı veya söylemlerdeki doğru (*correct*) ve hatalı (*incorrect*) ayrımı, insanın tikel deneyimlerinin etkileşimleri arasında tesadüfen gelişmiştir. İnançlar alanındaki doğru (*true*) ve yanlış (*false*) ayrımı da başka bir şekilde oluşmaz. Doğru, önceki doğrunun üzerine kendisini aşılar ve bu esnada onu değiştirir; aynı şekilde deyimler de önceki deyimlerin üzerine, yasalar da önceki yasaların üzerine kendilerini aşılarlar. Elinde eski bir yasa ve yeni bir vaka olan hâkim onları kullanarak yeni bir yasa ortaya çıkarır. Eski bir deyim alalım; yeni bir argo sözcük, bir metafor veya duyulmamış bir kelimenin halkın beğenisini kazanması ortaya hemen yeni bir deyim çıkarmak için yeterlidir. Eski doğru ve yeni olgular: Zihnimiz hemen yeni bir doğru bulur.

Yine de biz, sanki ebedi olan kendisini gösteriyormuş da biricik ve tek olan, adalet, gramer ya da doğru kendisini dışa vuruyormuş gibi düşünüyoruz ve bunların üretilmiş şeyler olduğunu görmüyoruz. Fakat sahip olduğu soyut yasa fikriyle mahkemede dava görmeye çalışan bir genç veya anadili üzerine olan fikriyle tiyatrolara bırakılmış bir söz denetçisi, veyahut büyük D harfiyle yazılan rasyonalist "Doğru" nosyonuyla içinde yaşadığımız dünya üzerine bir ders vermeye hazırlanan bir hoca hayal edin; bunlar ne kadar ileriye gidebilirler? Doğru, yasa ve dil; bunlar yeni bir olguyla en küçük temas durumunda adeta buharlaşıverirler. Çünkü bu şeyler, ancak yavaş yavaş *kendilerini yaratırlar*. Bizim doğrularımız, yanlışlarımız, yasaklarımız, cezalarımız, sözcüklerimiz, şekillerimiz, deyimlerimiz ve inançlarımız tarihin ilerleyişine onun akış hızı oranında kendilerini eklerler. Yasa, dil ve doğru, bu sürece hayat veren öncel ilkeler olmaktan ziyade sürecin sonuçlarını ifade eden soyut isimlerdir.

Dolayısıyla yasalar ve diller her halükârda insan yapımı şeyler olarak görülürler. Bay Schiller, bu analojiyi inançlara uygular ve tam olarak bilemeyeceğimiz bir ölçüde doğruların da insan yapımı ürünler olduğunu savunan öğreti için "Hümanizm" ismini önerir. İnsana özgü saikler bütün sorularımızı keskinleştirir, insanın peşinde olduğu doyumlar bütün cevaplarımızın içinde pusuda bekler ve bütün formüllerimiz insanın parmak izini taşır. Söz konusu öğe ürünlere o kadar onlardan ayrılmaz bir şekilde nüfuz etmiştir ki, Bay Schiller bazen, onun dışında acaba geriye başka bir şey kalıyor mu sorusunu adeta ucu açık bırakıyor gibi görünüyor. Şöyle diyor: "Dünya özü itibariyle *madde*dir, bizim ona yaptığımız şeydir. Dünyayı aslında olduğu şey veya bizim dışımızda ne olduğu üzerinden tanımlamanın bir faydası yoktur (*maddenin kendisi için madde anlaşılamazdır*); o ibaret oldu-

ğu şey*dir*. Dolayısıyla... dünya *plastik*tir."[1] Ayrıca şunu ekliyor; dünyanın plastikliğinin sınırlarını ancak deneyerek öğrenebiliriz ve bunu yaparken sanki dünya tamamen plastikmiş gibi yapmalı, bu varsayım üzerinden yöntemlice hareket etmeli ve de ancak kesin olarak aşılamaz bir engelle karşılaştığımızda durmalıyız.

Bay Schiller hümanist duruşunu işte böyle güçlü bir şekilde ifade ediyor. Bu duruş onu sert eleştirilere maruz bırakır. Bu derste hümanist duruşu savunmak niyetindeyim. Bu sebepten şimdi değinmek istediğim birkaç nokta var.

Bay Schiller, her fiili doğru yaratma deneyiminde, yeni elde edilen doğrunun mutlak surette dikkate almak ve "uyuşmak" mecburiyetinde olduğu birtakım direnç gösteren faktörlerin bulunduğunu samimiyetle kabul eder. Tüm doğrularımız, "Gerçekliğe" dair inançlardır. Gerçeklik, bütün inançlarda bağımsız olarak, *zaten mevcut olan* fakat imal edilmeyen bir şey olarak etkisini gösterir. Şimdi izninizle geçen dersimde geçen küçük bir noktayı yeniden hatırlatmak istiyorum.

"*Gerçeklik" genel olarak doğruların dikkate almak zorunda olduğu şeydir.*[2] Bu bakışa göre, gerçekliğin *ilk* kısmı duyumlarımızın akışıdır (*the flux of our sensations*). Biz onların nereden geldiklerini bilmeksizin, duyumlar kendilerini bize dayatırlar. Onların doğası, düzeni ve niceliği üzerinde bizim hemen hemen hiç denetimimiz yoktur. Onlar ne doğru ne de yanlıştırlar, sadece *vardırlar*. Yalnızca bizim onlar hakkında söylediklerimiz, onlara verdiğimiz isimler, onların kaynağı, doğası ve uzak ilişkileri üzerine olan teorilerimiz doğru veya yanlış olabilirler.

Gerçekliğin *ikinci* kısmı, yine inançlarımızın itaatkârca dikkate almak zorunda olduğu, duyularımız veya onların

---

1 *Personal Idealism*, s. 60.

2 Bay Taylor, *Elements of Metaphysics* başlıklı eserinde bu kusursuz pragmatik tanımı kullanıyor.

zihnimizdeki kopyaları arasında varılan *ilişkiler*dir. Bu kısım iki alt kısma ayrılır: Birinci olarak, değişebilir ve arızi olan, tarih ve yer türünden ilişkiler; ikinci olarak da benzerlik ve benzemezlik (*likeness and unlikeness*) gibi onların ifadelerinin içsel doğalarına dayandıkları için sabit ve asli olanlar. Bu iki ilişki çeşidi de dolaysız algıya ait meselelerdir. İkisi de "algı"dırlar. Fakat bizim bilgi teorilerimiz açısından daha önemli olan alt gerçeklik kısmını oluşturan, ikinci olgu çeşididir. Şöyle ki, içsel ilişkiler "ebedi" olup, onlara ait duyulur ifadeler karşılaştırıldığı vakit algılanırlar. Bizim matematiksel ve mantıksal denen düşüncemiz onları her zaman dikkate almak zorundadır.

Bu algılara ek olarak gelen (büyük ölçüde onlara dayansa da) gerçekliğin üçüncü kısmıysa her yeni soruşturmanın dikkate aldığı *önceki doğrular*dır. Üçüncü kısım daha az inatla direnen faktördür: sıklıkla sonunda boyun eğer. İnançlarımızın oluşumunu her seferinde kontrol eden gerçekliğin bu üç kısmından bahsetmekle, yalnızca geçen derste anlatılanları size hatırlatmış oluyorum.

Gerçekliğin bu öğeleri her ne kadar sabit olsa da onlarla olan münasebetlerimizde yine de belli ölçülerde özgürüzdür. Örnek olarak duyumlarımızı alalım. Onların var olduğu *olgusu* hiç kuşkusuz tamamen bizim kontrolümüz dışındadır fakat vardığımız sonuçlarda onların *hangilerine* meşguliyet göstereceğimiz, *hangilerini* fark edeceğimiz ve vurgulu kılacağımız tamamen kendi ilgilerimize bağlıdır. Vurguyu şuraya veya buraya yapmamıza göre, oldukça farklı doğru formülasyonları ortaya çıkarırız. Aynı olguları farklı şekillerde okuruz. "Waterloo" aynı sabit kılınmış detaylarıyla birlikte, bir İngiliz için "zafer" anlamına gelirken; bir Fransız için "yenilgi" anlamına gelir. Böylelikle iyimser bir filozof için evren, bir zaferi ifade ederken, kötümser olan içinse yenilgiyi ifade eder.

Dolayısıyla gerçeklik hakkında söylediklerimiz de onu hangi bakış açısından gördüğümüze bağlıdır. Onun *varlığı* sadece onun kendisine bağlıdır fakat onun ne olduğu *hangi* bakış açısından baktığımıza, bu hangi sorusunun cevabı da *bize* bağlıdır. Gerçekliğin hem duyumsal ve hem de ilişkisel kısımları dilsizdir: Kendileri hakkında kesinlikle hiçbir şey söylemezler. Onlar için konuşmak zorunda olan bizleriz. Duyumların bu sessizliği, T.H. Green ve Edward Caird gibi entelektüalistleri, duyumları felsefi alanın dışına itmeye götürmüştür. Ancak pragmatistler bu kadar ileri gitmeyi reddederler. Bir duyum, davayı avukatına verip ardından da mahkeme salonunda pasif bir şekilde, hoşuna gitsin veya gitmesin, avukatının en uygun bulduğu şekilde yaptığı savunma üzerinden duruşmanın gidişatını dinlemesi gereken bir müvekkile benzer.

Hal böyleyken, duyum alanında dahi, zihinlerimiz keyfî tercihlerde bulunurlar. Alanın sınırlarını, dahil ettiklerimiz ve dışarıda tuttuklarımızla biz belirleriz; vurgularımızla alanın ön ve arka planlarını işaretleriz; sahip olduğumuz düzen üzerinden onları bu doğrultuda veya diğer doğrultuda okuruz. Kısacası elimize hazır gelen sadece ham mermerdir, heykeli oymaksa bize düşer.

Bu söylediklerimiz, gerçekliğin "ebedi" kısımları için de geçerlidir: Asli ilişkilere dair algılarımızı karar, akabinde de aynı serbestiyle bir düzene sokarız. Bu ilişkiler hakkındaki inançlarımız, mantık, geometri veya aritmetik olarak bilinen doğruluk yapıtlarını oluşturuncaya kadar bu ilişkileri şu veya bu sıralı düzene göre okur, şu veya bu şekilde sınıflandırır, birini veya bir başkasını daha temel olarak ele alırız. Bu yapıtların her birinde ve hepsinde, söz konusu bütünün biçim ve düzeni alenen insanın parmak izlerini taşır.

Böylece insanlar kendi yaşamlarında gerçekleştirdikleri eylemlerle gerçekliğin maddesine ilave ettikleri yeni *olgu-*

*lar*dan bahsetmeden, kendi zihinsel formlarını, "önceki doğrular" diye adlandırdığım gerçekliğin üçüncü kısmının üzerine zaten basmışlardır (*impressed*). Her an, doğru bir şekilde dikkate alınması gereken yeni algılara, duyum ve ilişkilere dair kendi olgularına gebedir. Ancak bu olgularla aramızdaki tüm *geçmiş* münasebetler zaten önceki doğrularımızdan beslenmiştir. Dolayısıyla gerçekliğin ilk iki kısmının yalnızca en küçük ve en taze bölümü insan eli değmeden bize ulaşır. Bu bölümü de zaten orada olan daha önceden insani kılınmış kütle içinde bir yere oturtmak, ona benzer kılmak veya bir şekilde ona uygun hale sokmak suretiyle derhal insani kılmak gerekir. Mümkün olan izlenimlere ait bir ön fikre sahip olmadan izlenimler edinmenin pek de olası olmadığı açıktır.

İnsan düşüncesinden "bağımsız" bir şey olarak görmemiz durumunda, gerçeklik bulunması oldukça zor bir şeye dönüşür. Böyle yaparsak gerçekliği, mevcudiyete dair herhangi bir düşünce oluşmadan, insana ait herhangi bir düşünce ona uygulanmadan önce, deneyime henüz dahil olan şeye ait adı henüz konmamış kavrama veya deneyim alanındaki bir çeşit hayalî ve ilkel mevcudiyete indirgemiş oluruz. Gerçeklik, kesinlikle dilsiz ve zail olandır; zihinlerimizin tamamen ideal olan sınırıdır. Belki onu kısa bir anlığına görebiliriz ama hiçbir zaman kavrayamayız. Bizim algıladığımız hep onun yerine konmuş olan, insanın önceki düşüncelerinin bizim tüketimimiz için pişirdiği ve sindirdiği onun yedeğidir. Biraz kaba bir şekilde de olsa, onu her bulduğumuzu düşündüğümüz anda, karşımıza duran hep *sahte*sidir. Bağımsız gerçekliği, yalnızca bizim yeniden kurmamız için *var olan*, dirençsiz bir madde olarak adlandırırken Bay Schiller'in aklından geçen işte budur.

Gerçekliğin duyulur çekirdeğine dair Bay Schiller'in düşüncesi budur. Bay Bradley'in tabiriyle, gerçeklikle "karşılaşırız" ama ona sahip olamayız. Yüzeysel olarak bakıldığında

bu, Kant'ın görüşlerini andırır. Ancak rasyonalizm ve ampirizm arasındaki büyük uçurum, doğanın başlangıcından önce ortaya çıkıveren kategorilerle doğanın varlığında kendilerini yavaş yavaş oluşturan kategoriler arasındaki farkta gizlidir. Gerçek bir "Kantçının" gözünde, Schiller karşısındaki Kant, bir Satir karşısındaki Hyperion gibidir.

Gerçekliğin duyulur çekirdeği hakkında diğer pragmatistlerin daha olumlu fikirlere varmaları mümkündür. Belki de kendisini üst üste saran insan yapımı paketleri çıkartarak bağımsız doğası içinde ona ulaşmayı tasavvur edebilirler. Bize onun kaynağını ve hakkındaki her şeyi söyleyecek olan teoriler geliştirebilirler. *Bu teoriler yeterince tatminkâr şekilde iş görürlerse doğru niteliği kazanırlar.* Aşkınsal idealistler, ortada bir çekirdeğin olmadığını, en sonda tamamlanan paketin aynı anda hem doğru hem de gerçekliğe tekabül ettiğini söylerler. Skolastisizmse hâlâ çekirdeğin "madde" olduğu öğretir. Profesör Bergson, Heymans, Strong ve diğerleri, çekirdeğin varlığına inanır ve onu tanımlamaya çalışırlar. Dewey ve Schiller beylerse çekirdeği bir "sınır" olarak görür. Bu yaklaşımlar arasında veya onlarla karşılaştırılabilir olan başkaları arasında en doğru olan, netice itibariyle daha tatminkâr olan değilse hangisidir? Bir tarafta gerçeklik, diğer taraftaysa daha iyi kılınması ve değiştirilmesi imkânsız olan, gerçekliğe dair bir yorum duruyor olacak. Eğer bu imkânsızlık sürekliyse, yaklaşımın doğruluğu mutlak olacaktır. Doğruluk için bundan başka içerik bulamıyorum. Eğer pragmatizm karşıtları bunun dışında başka bir anlama sahiplerse, ne olduğunu açıklasınlar ve onu bizim erişimimize sunsunlar!

Doğruluk, gerçeklik *değil* de bizim gerçeklik *hakkındaki* inancımız olduğundan, bünyesinde birtakım insani öğeler barındıracaktır fakat bu öğeler, bilginin yalnızca bir şeye dair olarak mümkün olması anlamında gayri insani öğeleri *bileceklerdir*. Nehir mi yatağını oluşturur, yoksa yatak

mı nehri? Bir insan yürürken daha çok sağ ayağını mı, yoksa sol ayağını mı kullanır? Bilişsel deneyimimizin gelişiminde, gerçek olanla insani etkenleri birbirinden ayırmak aynı derecede zordur.

Bunu hümanist tavrın kısa bir ifadesi olarak akılda tutalım. Bu tavır size paradoksal mı görünüyor? Eğer öyleyse, birkaç örnek üzerinden giderek meseleyi sizin için daha açık kılmaya çalışayım. Böylelikle, konuya dair daha kapsamlı bilgi sahibi olabileceksiniz.

Pek çok bildik nesnede insani öğelerin mevcut olduğunu herkes bilir. Verili bir gerçekliği amaçlarımıza uysun diye şu veya bu şekilde tasarlarız. Gerçeklik de pasif bir biçimde tasarımımıza itaat eder. 27 sayısını 3'ün küpü, 3 çarpı 9, 26 *artı* 1, 100 *eksi* 73 olarak veya her biri diğerleri kadar doğru olan sayısız farklı biçimlerde görmek mümkündür. Bir satranç tahtasını beyaz zemin üzerindeki siyah kareler veya siyah zemin üzerindeki beyaz kareler olarak alabilirsiniz. Bu algılama biçimlerinin hiçbiri yanlış olmayacaktır. Aşağıdaki şekli (Davud'un Yıldızı), bir yıldız, birbiriyle kesişen iki büyük üçgen, her kenarı bir açı tarafından kuşatılmış bir altıgen, uçları birbirine tutunmuş altı eşit üçgen vs. olarak düşünebilirsiniz. Tüm bu görüşler doğrudur: Kağıt üzerindeki, duyulur *olan* üçgen bu görüşlerden hiçbirine direnç göstermez. Bir çizgi için, doğuya doğru veya batıya doğru gidiyor demek mümkündür. Çizgi, kendi başına (*per se*) bu iki tarifi de tutarsızlığa karşı isyan etmeksizin kabul eder.



Gök kubbede yıldız grupları oluşturur, ardından da onlara takımyıldız ismini veririz. Yıldızlar bizim bu yaptığımı-

za sabır içinde katlanırlar. Fakat eğer ne yaptığımızı bilselerdi, kendilerine verdiğimiz eşlere bir hayli şaşırabilirlerdi. Aynı takımyıldızı farklı şekillerde isimlendiririz: Charles'ın Arabası (*Charles's Wain*), Büyükayı (*Great Bear*) veya Kepçe (*Dipper*). Bu isimlerin hiçbiri diğerlerinden daha doğru veya yanlış değildir, çünkü hepsi de geçerlidir.

Tüm bu örneklerde, duyulur bir gerçekliğe insani ilavelerde bulunuyoruz ve bu gerçeklik de ilavelerimize müsamaha gösteriyor. Bütün bu ilaveler gerçekliği inşa ederken onunla "uyuşur"; ona uygunluk gösterir. Hiçbiri yanlış değildir. Bazılarının daha doğru diye görülmesi tamamen insanın kullanımına bağlıdır. Eğer 27, 28 dolar bıraktığım çekmecedeki para miktarıysa, söz konusu olan 28 eksi 1'dir. Eğer 27, genişliği 26 inç olan bir dolabın içine yerleştirmek istediğim rafın inç cinsinden uzunluğuysa, söz konuş olan 26 artı 1'dir. Maksadım görmekte olduğum takımyıldızlar üzerinden gök kubbeyi yüceltmekse, "Charles'ın Arabası" ismi, "Kepçe"ye göre daha doğru olur. Arkadaşım Frederick Myers, muhteşem bir yıldız grubunun biz Amerikalılarda sadece bir mutfak aleti çağrışımı yapmasına şaka yoluyla da olsa kızmıştı.

Şu veya bu şekilde bir *şeyi* nasıl adlandırmalıyız? Takımyıldız örneğinde olduğu gibi her şeyi kendi insani amaçlarımıza uydurmak niyetiyle kendimiz biçimlendirdiğimiz için bu işlem epey keyfî görünüyor. Benim bakışıma göre, buradaki "izleyici topluluğu" bazen hareket eden bazen de dikkatle izleyen tek bir şeydir. Onu oluşturan bireyler benim için kullanım değeri arz etmezler; onları dikkate almıyorum. Bir "ordu" ve "ulus" için de bu durum geçerlidir. Fakat bayanlar ve baylar, sizin gözünüzde, sizden bir izleyici topluluğu olarak bahsedilmesi sizi keyfî bir biçimde görmek demek oluyor. Size göre, kalıcı bir biçimde gerçek olan, özgün şahıslarınızdır. Bir anatomistin gözünde, şahıslar sadece bi-

rer organizmadır, gerçek olansa organlardır. Bir dokubilimcinin gözünde, gerçek olan organlar değil, onları oluşturan hücrelerdir; bir kimyacıya göreyse hücreler olmayıp onları oluşturan moleküllerdir.

O halde, duyulur gerçekliğin akışını isteğimize göre şeylere bölüyoruz; Böylelikle de doğru önermelerimizin olduğu gibi yanlış önermelerimizin de öznelerini yaratıyoruz.

Ayrıca yüklemleri de yaratırız. Şeylerin yüklemlerinin pek çoğu yalnızca onların bizimle ve hislerimizle olan ilişkilerini ifade eder. Elbette bu yüklemler insani ilavelerdir. Sezar, Rubicon'u geçti ve Roma'nın özgürlüğü karşısında bir tehditti. O ayrıca Amerika'daki okullarda bir baş belasıdır; bu hale, okullardaki öğrencilerin onun yazdıklarına gösterdikleri tepki üzerinden sokulmuştur. Burada ilave edilen yüklem ona dair, önceki yüklemler kadar doğrudur.

İnsanın ne kadar da doğal bir şekilde hümanist ilkeye vardığını görüyorsunuz: İnsan tarafından ilave edilen öğeleri ayıklamak mümkün değildir. Bütün isim ve sıfatlarımız insani kılınmış ata yadigârlarıdır. Onlar sayesinde oluşturduğumuz kuramlarda, iç düzen ve dizge tamamen insana ait kaygılarca dikte edilir. Düşünsel tutarlılık da bunlardan bir tanesidir. Matematik ve mantığın kendileri insana ait yeniden düzenlemelerle mayalanırlar. Fizik, astronomi ve biyoloji de çok büyük oranda bizim tercihlerimizden etkilenir. Atalarımız ve bizler tarafından yaratılan inançlarla donatılmış olarak taze deneyim alanının içine dalıveririz. Bu inançlar bizim neyi algıladığımızı, neyi algıladığımızsa ne yaptığımızı belirler. Yine ne yaptığımız da neyi deneyimlediğimizi belirler. Böylece duyulur bir akışın *var* olduğu şeklindeki gerçek, mevcudiyetini inatla korusa da bir şeyden diğerine geçerken, bu akış *hakkında doğru olan* ne varsa başından sonuna büyük oranda bizim kendi yaratımımız olarak kalır.

Kaçınılmaz olarak akışa bir biçim dayatıyoruz. Buradaki büyük soru şudur: Bizim ilavelerimiz bu akışın değerini artırıyor mu, azaltıyor mu? İlaveler değerli mi, yoksa değersiz midir? Sadece yedi yıldız, üç tanık ve onları yargılayan üç hâkim barındıran bir evren hayal edelim. Tanıklardan biri bu yıldızları "Büyükayı", biri "Charles'm Arabası", diğeri de "Kepçe" diye adlandırıyor. Söz konusu yıldızlara dair en iyi insani katkıyı hangi kişi yapmıştır? Eğer hâkim Frederick Myers olsaydı, Amerikalı tanığı "elinin tersiyle itmekte" tereddüt göstermezdi.

Lotze birkaç yerde derin bir fikir önerdi. Saf bir şekilde, gerçeklik ve zihinlerimiz arasında belki de doğru olanın tam tersi olan bir ilişki varsayıyoruz. Doğal bir biçimde, gerçekliğin hazır durumda ve tamamlanmış halde durduğunu, anlaklarımızın da onu bu haliyle betimlemek için ortaya çıktığını düşünürüz. Ancak Lotze şu soruyu soruyor: Betimlerimizin kendileri gerçekliğe yamadığımız önemli ilaveler olamazlar mı? Bu evvelki gerçeklik, değişmemiş bir halde bilgimizde yeniden ortaya çıkmak gibi bir maksattan ziyade, evrenin toplam değerini yükselten bu tür ilaveler yaratması için zihnimizi uyandırmak gibi bir maksada yönelik olarak burada bulunuyor olamaz mı? "*Die erhohung des vorgefundenen Daseins*",[3] Professör Eucken tarafından bir yerlerde kullanılan ve Lotze'nin sunduğu fikirleri anımsatan bir ifade.

Bu yaklaşım pragmatizminkiyle bire bir aynıdır. Bilişsel yaşamımızda olduğu gibi aktif yaşamlarımızda da yaratıcıyızdır. Gerçekliğin hem özne hem de yüklem kısımlarına *ilaveler yaparız*. Dünya hakikaten şekil verilebilirdir; ellerimizden çıkacak olan son rötuşları ağırlamayı bekler. Cennet krallığı gibi, dünya da kendi arzusuyla insanın uyguladığı şiddete katlanır. İnsan onun üzerine doğrular *yaratır*.

3 Almanca "Karşılaşılan varlıkların yüceltilmesi" – ç.n.

Böyle bir rolün, düşünen özneler olarak bizim saygınlığımızı ve sorumluluğumuzu arttıracağını kimse reddedemez. Bazılarımız için bu düşünce son derece ilham vericidir. İtalyan pragmatizminin öncüsü Sinyor Papini, bu düşüncenin insana sunduğu bakış açısı ve ilahî nitelikteki yaratıcı işlevler karşısında büyük bir heyecan duyuyor.

Pragmatizm ve rasyonalizm arasındaki farkın içeriği bütün boyutlarıyla şu anda gözümüzün önünde duruyor. Ana karşıtlık şudur: *Rasyonalizme göre gerçeklik ezelden beri hazır ve tamamlanmış durumdadır; oysa pragmatizme göre, gerçeklik hâlâ oluşma sürecinde olup geleceğin kendisini tamamlamasını bekler vaziyettedir.* Birine göre evren mutlak olarak güvenli bir yerken, diğerine göreyse hâlâ maceralara açıktır.

Bu hümanist bakış açısıyla derin sulara açılmış bulunuyoruz. Buna paralel olarak, yanlış anlamalara kurban gitme olasılığı da gittikçe artıyor. Hümanist bakış, kaprisli bir kuram olmakla suçlanıyor. Örneğin Bay Bradley, eğer hümanistler kendi kuramlarını anlıyorlarsa, "akla uygun olmasa bile bir kişinin üzerinde ısrar ettiği bütün erekleri, ne kadar saçma olurlarsa olsunlar birilerinin doğru olarak düşünmekte kararlı oldukları bütün düşünceleri kabul etmek zorundadırlar" diyor. "Gerçekliği", direnç göstermesine rağmen şekil verilebilir olan, "hesaba" katılması gereken (yalnızca *kopyalanmasıyla* yetinmek zorunda olunmayan) bir enerji olarak düşüncemizi sürekli bir biçimde kontrol altında tutan bir şey olarak gören hümanist bakış açısını acemilere tanıtmak hiç de kolay değildir. Bu hal bana şahsen yaşamış olduğum bir durumu hatırlatıyor. Birinde, inanma hakkımız üzerine, talihsiz bir şekilde *İnanma İstenci* (*Will to Believe*) başlığını verdiğim bir deneme yazmıştım. Bütün eleştirmenler, denemenin kendisini görmezden gelerek başlığa saldırdılar. Psikolojik olarak katlanılmaz, manevi açıdansa insafsızcaydı. Mevcut başlığın yerine koymak için şaka yo-

luyla, "Kandırma İstenci", "İnandırma İstenci" gibi başlıklar önerildi.

Pragmatizm ve rasyonalizm arasındaki fark, şu anda önümüzde durduğu şekliyle, artık bir bilgi kuramı meselesi olmayıp, evrenin yapısının bizzat kendisini ilgilendirir.

Pragmatist cephede evrenin, bitmemiş, her yerde, özellikle de düşünen varlıkların iş başında olduğu yerlerde gittikçe büyümekte olan yalnızca bir tek nüshası vardır.

Rasyonalist cephedeyse, çoklu nüshaları olan bir evren söz konusudur: Bir tane gerçek, sonsuz folyo veya ebediyen tamamlanmış nüshası; bir de yanlış yorumlarla dolu, her biri kendince tahrif edilmiş ve değiştirilmiş çeşitli sonlu nüshaları vardır.

Böylece rakip metafiziksel hipotezler olan çokçuluk ve bircilik yeniden karşımıza çıkıyor. Dersimizin geri kalanında bu iki yaklaşım arasındaki farkları daha ayrıntılı bir şekilde anlatmaya çalışacağım.

Bu tarafların hangisinin seçileceği hususunda mizaçtan ileri gelen farklar belirleyici bir rol oynarlar. Radikal anlamını dikkate alırsak, rasyonalist zihin, kuramcı ve otoriter bir niteliktedir: "Zorunda olmak" ifadesi ağızdan düşmez. Evreninin bel kuşağı sıkı olmak zorundadır. Öte yandan, radikal bir pragmatistse, kaygısız bir anarşist gibidir. Eğer Diyojen gibi bir fıçının içinde yaşamak zorunda kalsaydı, fıçının çemberlerinin gevşek olmasını ve çıtalarının güneş ışığını geçirmesini kesinlikle önemsemezdi.

Bu gevşek evren düşüncesinin tipik bir rasyonalist üzerinde yarattığı etki, "basın özgürlüğünün" Rusya'nın sansür kurulunda çalışan kıdemli bir memur üzerindeki veya "basitleştirilmiş yazımın" yaşlıca bir kadın öğretmen üzerindeki etkisine benzerdir. Bu düşünce onun üzerinde, Protestan cemaatin oluşturduğu kalabalık karşısındaki Papa yanlısı bir kişininkine benzer bir etkiye yol açar. Eski kafalı bir Fransız

meşruiyetçisinin veya halkın kutsal haklarına fanatikçe inanan birinin "oportünizme" dair bakışı gibi, tipik rasyonalist de bu düşünceyi omurgasız ve ilkesiz bulur.

Çokçu pragmatizme göre doğruluk, bütün sonlu deneyimlerin içinde büyür. Bu deneyimler birbirlerine dayanırlar. Ancak onların oluşturduğu bütün, eğer böyle bir şey varsa, hiçbir şeye dayanmaz. Bizler sonlu deneyimde "ikamet ederiz"; sonlu deneyimin kendisiyse evsizdir. Akışın dışındaki hiçbir şey onun çıkış yolunu güvence altına almaz. Yalnızca kendi öz umut ve güçlerinden medet umabilir.

Rasyonalist içinse bu durum, başıboş ve avare, uzayda sürüklenen, üzerine dayanabileceği ne bir fil ne de bir kaplumbağa olan bir dünyayı betimler. Direnç gösterebileceği bir ağırlık merkezi dahi olmayan, uzaya fırlatılmış bir takımyıldız gibidir. Yaşamın diğer alanlarında görece bir güvensizlik halinde yaşamaya alışmış olduğumuz doğrudur. "Devletin" ve mutlak bir "ahlâki yasanın" otoritesi sağladıkları faydalara indirgenmiştir. Aynı şekilde, kutsal kilise de bir "buluşma mekânına" dönüşmüştür. Bir felsefe sınıfındaysa durum henüz böyle değildir. *Bizim* gerçekliğini teşkil etmesine katkıda bulunduğumuz bir evren, *bizim* oportünizmimize ve *bizim* kişisel yargılarımıza teslim edilmiş bir dünya! İrlanda'nın özerkliğini kazanması buna kıyasla altın bir çağ niteliğinde olurdu. Böyle bir şeye, Filipinler'in "kendi öz yönetimlerini oluşturmaya uygun olmalarından" daha fazla uygun değiliz. Bu tür bir dünya felsefi olarak *saygıdeğer* olmazdı. Pek çok felsefe hocasının gözünde böyle bir dünya, üzerinde isim yazılı olmayan bir bavul, kolyesi olmayan bir köpek gibidir.

Peki söz konusu profesörlere göre bu gevşek evreni sıkılaştıracak olan nedir?

Sonlu çokluğa dayanak teşkil eden, onu bağlayan, birleştiren ve sabitleyen cinsten bir şey. Deneyimsel açıdan değ-

şebilir olan şey, değişmezlik üzerine inşa edilmek zorundadır. Fiili dünyamızın (*de facto*), yani eylem halindeki dünyamızın arkasında, burada olup biten her şeyi, her damla kanı, en ufak şeyleri dahi; herhangi bir değişim ihtimalinden yoksun bir şekilde belirlenmiş, tedarik edilmiş, damgalanmış ve etiketlenmiş bir halde, gizil olarak içinde barındıran, sabit kılınmış, evvelinde var olan, meşru (*de jura*) bir ikinci kopya olsa gerek. İdeallerimizin bu dünyada maruz kaldığı yadsımaların kendileri, mutlak biçimde Gerçek olanda yadsınmalıdır. Evreni yalnızca bu sağlam kılar. Her şeyin dayandığı temel budur. Biz fırtınalı yüzey kısmında yaşıyoruz; ancak kayalık zemine tutunabildiği için çapamız ona kendisini sabitler. Wordsworth'un bahsettiği, "sonsuz çalkantının kalbinde hüküm süren esas barış" işte budur. Bu, size daha önce alıntılamış olduğum Vivekananda'nın mistik Bir'idir. Bu, büyük G harfiyle yazılan, ebedilik iddiasında olan, yenilgi nedir bilmeyen Gerçekliktir. İlkeleri olan insanların, genel olarak da ilk dersimde yumuşak zihinliler olarak adlandırdığım insanların, farz etmek zorunda olduklarını düşündükleri şey işte budur.

Aynı derste bahsettiğim katı zihinlilerin, soyutlamaya sapkınca tapınmanın bir örneği olarak gördükleri şey tam da budur. Katı zihinliler, alfa ve omegaları *olgular* olan insanlardır. Gençlik dönemlerimde Harvard Üniversitesi'nde olan büyük ampirist, katı zihinli yaşlı dostum Chauncey Wright'm de devamlı olarak söylediği gibi, ham görüngüsel olguların arkasında herhangi bir şey *yoktur*. Bir rasyonalist, olguların arkasında, olguların *temelinin*, onların *olasılığının* bulunduğunda ısrar ettiği zaman; daha katı zihinli ampiristler bu rasyonalisti, olguyu mümkün kılmak için olgunun sadece adını ve doğasını alıp, onun sureti olan varlıklar olarak olgunun arkasına oturtmakla suçlarlar. Sıklıkla bu türden sözde temellere başvurulduğunu iyi biliyoruz. Bir ame-

liyat esnasında, kenarda duran bir kişinin doktora, hastanın neden bu kadar derin nefes alıp verdiğine ilişkin bir soru sorduğunu duydum. "Çünkü eter nefesi açar" diye cevap verdi doktor. Soruyu soran kişi, cevap içini rahatlatmışçasına "Hım!" dedi. Fakat bu, siyanür potasyumu öldürücüdür, çünkü o bir "zehirdir"; bugün çok soğuk, çünkü "kış" mevsimindeyiz; beş adet parmağa sahibiz, çünkü "beş parmaklılara" mensubuz demek gibidir. Fakat bunlar sadece, olgulardan çıkarılmış, sonra da onlardan evvel varlarmış ve onları açıklıyorlarmış gibi düşünülmüş isimlerdir. Kökten katı zihinli birine göre, yumuşak zihinlilerin mutlak gerçeklik nosyonu, tam olarak bu örneklerdekine benzer bir şekilde oluşturulmuştur. Bu nosyon, tek ve önceden var olan ayrı bir varlıkmış gibi görülen, serili ve birbirine bağlanmış haldeki görüngülerin oluşturduğu kütleyi kısaca ifade etmek için üretilmiş bir isimdir.

İnsanların aynı şeyler üzerine ne kadar farklı düşündüğünü görüyorsunuz. İçinde yaşadığımız dünya, yayık ve dağınık bir biçimde, farklı şekil ve derecelerde kendi aralarında tutarlı olan belirsiz sayıdaki *tikellerin* oluşturduğu öbekler halinde var olur. Katı zihinliler bu öbekleri mevcut hallerinde görmek konusunda oldukça isteklidirler. Onlar böyle bir dünyaya dayanabilirler, çünkü mizaçları onun güvenlikten yoksun haline iyi derecede uyum sağlamıştır. Bu durum yumuşak zihinliler için geçerli değildir. Onlar ne yapıp edip, içinde doğmuş olduğumuz dünyayı, içerisinde yer alan "tikellerin" bir Bütün (*All*); o Bütünün de, mantıksal olarak *her* bir tikeli istisnasız bir şekilde önvarsaydığı, kapsadığı ve güvence altına aldığı Bir'i oluşturduğu "başka ve daha iyi" bir dünyayla desteklemek isterler.

Biz pragmatistler kökten bir şekilde katı zihinli mi olmak zorundayız? Ya da dünyanın mutlak nüshasını meşru bir hipotez olarak düşünebilir miyiz? Bu hipotez, soyut ve-

ya somut biçimleriyle tasavvur edilebilir olduğundan elbette meşrudur.

Soyut biçimden kastettiğim şey, bu geceki soğuk havanın arkasına "kış" sözcüğünü koyduğumuz gibi, sonlu yaşamlarımızın arkasına da bu hipotezi koymaktır. "Kış", genelde soğuk hava üzerinden tanımlanan belli sayıdaki günleri ifade etmek için kullandığımız bir isimdir. Ancak bu isim hiçbir şeyi garanti etmez, çünkü hava yarın birden ısınabilir. Böyle olmasına rağmen bu sözcük, deneyimlerimizin oluşturduğu akışın içine dalmak için faydalıdır. Bazı olasılıkları devre dışı bırakırken bazılarınıysa öne çıkarır: Hasır şapkalarınızı kaldırabilir, kışlık olanları çıkarabilirsiniz. Beklentisi içinde olmamız gereken şeylerin bir özetidir. Doğanın alışkanlıklarından bir kısmını isimlendirir ve onların devamı için sizi hazırlar. Deneyimlerden elde edilmiş bir araç, sizi duyulur gerçekliğe geri götüren, hesaba katmak zorunda olduğunuz kavramsal bir gerçekliktir. Geçmiş deneyimler tarafından beslenen bu tür soyutlamaların gerçekliğini inkâr edecek son insanlar pragmatistlerdir.

Fakat dünyanın mutlak nüshasını somut anlamda almaksa başka bir hipotez anlamına gelir. Rasyonalistler onu somut olarak alır ve dünyanın sonlu nüshalarının *karşısına koyarlar*. Kendine özel bir doğa atfederler ona: Mükemmel ve tamamlanmıştır. O evrende bilinen her şey diğer bütün şeylerle birlikte bilinir; bilmezliğin hüküm sürdüğü buradaysa işler çok daha farklıdır. Orada bir arzu belirdiğinde, doyumu da beraberinde sağlanmıştır. Burada her şey bir sürecin içindedir. Oradaysa dünya zaman dışıdır (*timeless*). Bizim dünyamızda olasılıklar mevcuttur. Var *olmayanların* ezelden beri olasılık dışı olduğu, var *olanların* ise zorunlu olarak var olduğu mutlak dünyadaysa olasılık kategorisinin hiçbir uygulanışı yoktur. Bizim dünyamızda suçlar ve dehşet verici şeyler pişmanlık gerekçesidir. Toplamına ermiş dünyaday-

sa pişmanlığa yer yoktur, çünkü "geçici düzende kötülüğün varlığı, ebedi düzenin mükemmelliğinin bizzat koşuludur."

Bir kez daha söylemek gerekirse, pragmatist gözlerle bakıldığında iki hipotez de meşrudur. Çünkü ikisinin de kendi kullanımı vardır. Soyut olarak veya kış sözcüğü gibi, bizi geleceğe doğru yönlendiren geçmiş deneyimlerin bir özeti anlamında alındığında, mutlak dünya nosyonu vazgeçilmezdir. Somut anlamda da en azından bazıları için bu nosyon vazgeçilmedir. Çünkü beraberinde insanların yaşamlarını değiştirdiği ve yaşamlarını değiştirerek de dış dünyadaki düzende onların kendilerine bağlı olan ne varsa değiştirdiği için dini olarak onlar açısından belirleyicidir.

Bu nedenle yöntemsel olarak, sonlu deneyimizin ötesinde var olan dünya nosyonunu topyekûn reddedişlerinde katı zihinlere katılamıyoruz. Pragmatizme ilişkin mevcut yanlış anlamalardan biri, onu pozitivist katı zihinlilikle bir tutmak; onun bütün rasyonalist nosyonları zırvaca sözler ve tuhaf jestler olarak gördüğünü; kendi başına entelektüel karmaşayı sevdiğini, başıboş ve vahşi, efendisi ve taşması olmayan kurtların hükmündeki bir çeşit kurtlar-âlemini, kaynağını felsefe eğitimine borçlu olan herhangi bir ürüne tercih ettiğini düşünmektir. Bu derslerde rasyonalizmin aşırı yumuşak biçimleri aleyhinde çok şey söylediğim için bu hususta oluşabilecek yanlış anlamalara karşı hazırlıklıyım. Ancak şunu itiraf etmeliyim ki, bizzat buradaki izleyicilerin kapıldığı yanlış anlamaların miktarı beni şaşırttı. Çünkü, bizi yararlı bir biçimde yeniden deneyim sahasına yönlendirdikleri ölçüde rasyonalist hipotezleri de eş zamanlı olarak savunmayı ihmal etmedim.

Örneğin, bana bu sabah posta yoluyla ulaşan şöyle bir soru var: "Bir pragmatist zorunlu olarak sıkı bir materyalist ve agnostik midir?" Öte yandan, beni daha iyi tanıması gereken en eski arkadaşlarımdan biri savunduğum pragmatizmi, bü-

tün daha genel metafizik görüşleri dışlamakla ve bizleri en bayağı türden bir natüralizme mahkûm etmekle suçlayan bir mektup yazmış. İzninizle size bu mektuptan bazı bölümler okumak istiyorum.

Şöyle yazıyor arkadaşım:

> "Pragmatizme karşı pragmatik itiraz, onun zaten dar görüşlü olan zihinlerin darlığını daha da keskin kılabileceği savına dayanır.
>
> Cılız ve yavan olanın reddedilmesine ilişkin çağrınız kesinlikle ilham verici. Kişinin, sözlerinin ve düşüncelerinin ortaya çıkardığı doğrudan sonuçlar ve etkilerden sorumlu olması gerektiğine ilişkin ifadelerinizi faydalı ve ilham verici bulmama rağmen, daha ilerideki sonuçlar ve etkilerin üzerinde durmanın haz ve faydalarından yoksun kalmayı reddediyorum. Pragmatizm bu ayrıcalığı reddeder bir *eğilim* içindedir.
>
> Kısacası, bana öyle geliyor ki, pragmatik eğilimin yetersizlikleri veya daha ziyade tehlikeleri, 'doğa bilimlerinin' dikkatsiz takipçilerinin yaşadıklarıyla benzerdir. Kimya ve fizik oldukça pragmatik bilimlerdir. Bu bilimlere tutkun olanlar, ağırlık ve ölçülerin sağladığı verilere güvenerek kendini beğenmiş bir hoşnutluk içinde bütün felsefe ve metafizik öğrencilerine dair sonsuz bir acıma ve küçümseme hissederler. Şöyle diyorlar; tabii ki her şey, *bütünün yaşamsal ilkesi dışındaki her şey* –bir usule göre ve teorik bir biçimde– kimya ve fizik bilimlerinin diliyle ifade edilebilir. *Onlara göre*, bunu ifade etmeye çalışmanın kendisi herhangi bir neticeye vardırmadığından pragmatik açıdan bir yararı yoktur. Ben kendi adıma, natüralizm ve pragmatizmin savunduğu aleni çokçuluğun ötesine geçip, onların hiç ilgi duymadığı mantıksal bir birliğe ulaşmanın mümkün olamadığı düşüncesini ikna edici bulmuyorum."

İlk iki dersimi dinledikten sonra, savunduğum pragmatizme dair böyle bir düşünce nasıl mümkün oluyor? Uzunca süre bilinçli bir şekilde pragmatizmi katı zihinlilik ve yumuşak zihinlilik arasında bir ara bulucu olarak sundum. "Kış" sözcüğü gibi soyut anlamda alınmış ya da Mutlak hipotezi gibi somut anlamda alınmış, şeylerden önce var olan dünya nosyonunun yaşamlarımızda herhangi bir şekilde sonuçları olduğunu gösterebiliyorsak, bu nosyonun bir anlamı vardır. Pragmatizme göre, eğer bu anlam iş görüyorsa, mümkün olan bütün yeniden düzenlemelerde sadık kalınması gereken ona ait *bir miktar* doğruluk da olacaktır.

Mükemmelliğin ebedi, asli ve en üst seviyede gerçek olduğunu savunan mutlakçı (*absolutistic*) hipotez oldukça açık bir anlama sahiptir ve dinî anlamda iş görür. Bunun nasıl olduğunuysa gelecek sefere son dersimde işleyeceğim.

SEKİZİNCİ DERS

Pragmatizm ve Din

Geçen dersin kapanışında size, katı zihinlilik ve yumuşak zihinliliği karşılaştırdığım ve pragmatizmi ikisi arasında arabulucu olarak önerdiğim Birinci Ders'i hatırlatmıştım. Evrenin ebedi ve mükemmel bir nüshasının bizim sonlu deneyimlerimizle aynı anda var olduğunu savunan yumuşak zihinliliğe ait hipotez katı zihinlilik tarafından kesinlikle reddedilir.

Pragmatik ilkeler uyarınca, yaşama faydalı sonuçlar doğuran hiçbir hipotezi reddedemeyiz. Pragmatizme göre, tümel kavramlar da tikel duyumlar gibi dikkate alınması gereken şeylerdir. Eğer bunların sağladığı bir fayda yoksa, anlam ve gerçeklikleri de yoktur. Fakat eğer herhangi bir faydaları varsa, bu fayda ölçeğinde anlamlıdırlar. Eğer bu fayda, yaşamdaki faydalara iyi bir şekilde uyum gösteriyorsa söz konusu anlam doğrudur.

İnsanın din alandaki uzun tarihi Mutlak kavramının faydalarını ortaya koyuyor. Dolayısıyla ebedi şeyler içinde yaşadığımız dünyada etkilidirler. Vivekananda'nın Atman'ı nasıl kullandığını hatırlayın: Bu bilimsel bir kullanım değildir,

çünkü ondan yola çıkarak herhangi bir tikel neticeye varamayız. Tamamen hissi ve manevidir.

Meseleleri somut örnekler üzerinden tartışmak her zaman en iyi yoldur. İzninizle, Walt Whitman'a ait "Size/Sana" (*To You*) başlıklı şiirden birkaç dize okumak istiyorum. Buradaki "siz/sen" elbette ki şiirin okuyucusu veya dinleyicisi artık her kimse, onu ifade ediyor.

Her kimseniz, elimi koyuyorum üzerinize, benim şiirim olasınız diye;
Kulağınızın dibinde, dudaklarımla fısıldıyorum,
Pek çok kadın ve erkeği sevdim ama hiçbirini sizi sevdiğim kadar değil.

Ah, üşengeç ve dilsizdim ben;
Çoktandır doğrudan size çevirmeliydim yolumu;
Yalnızca sizi dillendirmeli, yalnızca sizi şakımalıydım.

Her şeyi bırakacak, gelip yalnızca sizin ilahilerinizi söyleyeceğim;
Kimse anlamadı sizi, fakat anlıyorum ben;
Kimse adil olmadı size karşı – siz adil olmadınız kendinize karşı;
Yalnızca kusur gördüler sizde – yalnızca ben hiçbir kusur görmüyorum sizde.

Ah, şarkılara dökebileceğim nice güzellikler ve görkemler var sizde!
Kim olduğunuzu bilmediniz – tüm yaşamınız boyunca kendiniz üzerine uyukladınız;
Yapmış olduklarınız size alay olarak geri dönüyor bile.

Fakat bu alaylardaki, siz değilsiniz;
Onların altında ve içinde gizlenmiş görüyorum sizi;
Sizi kimsenin aramadığı yerlerde arıyorum;

Sessizlik, masa, küstah yüz ifadesi, gece, alışıldık bir rutin,
Bunlar diğerlerinden ya da kendinizden gizliyorsa da,
Benden gizlemiyor sizi;
Tıraşlı yüz, oynak göz, kötü bir ten, bunlar diğerlerinin önünü kesse de, beni engelleyemez;
Arsız elbise, nahoş tavır, sarhoşluk, aç gözlülük, erken ölüm, bunların hepsini bir kenara koyuyorum.

Hiçbir yetenek yok, sizde bulunmayıp da erkekte ve kadında bulunan;
Erkekte ve kadında hiçbir erdem ve güzellik yok sizde eşi olmayan;
Sizdeki gibi hiçbir cesaret ve sabır yok diğerlerinde;
Diğerlerini bekleyip de sizi beklemeyen hiçbir haz yok.

Her kimseniz! Bedeli ne olursa olsun isteyin size düşeni!
Doğu ve Batının bütün gösterileri size kıyasla sıkıcı kalır;
Bu uçsuz bucaksız çayırlar –bu sonu gelmez nehirler– onlar gibi uçsuz bucaksız ve sonu gelmezsiniz;
Sizsiniz kendi başınıza onların efendisi olan; Doğanın, elementlerin, acının, tutkunun ve yok oluşun efendisi.

Pranga bileklerinizden düşer – bitmez tükenmez bir yeterlilik bulursunuz;
Yaşlı veya genç, erkek veya kadın, haşin, güçsüz, geriye kalanlarca reddedilmiş, siz her ne iseniz, kendiliğinden kendisini dayatır;
Doğum, yaşam, ölüm, cenaze ile, bütün vasıtalar mevcut, eksik kalan bir şey yok;
Kendi yolunu çizer siz olan; öfkeler, kayıplar, hırslar, cehalet, sıkıntı ile.

Her halükârda oldukça hoş ve etkileyici bir şiir. Fakat bu şiiri, ikisi de kullanışlı olan, iki farklı şekilde yorumlayabiliriz.

İlki birci yaklaşımdır, salt kozmik duygunun mistik yaklaşımı. Görkemler ve güzellikler, kusurlarının ortasında dahi mutlak olarak senindir. Sana her ne olursa olsun, görünüşün ne olursa olsun, sen içeride güvendesin. Varlığın sana ait gerçek ilkesine dönüp bak, arkanı ona *yasla*! Dinginciliğin (*quietism*), kayıtsızlığın meşhur yoludur bu. Düşmanları onu ruhsal bir afyonla kıyaslarlar. Fakat çok büyük bir tarihsel haklılığa sahip olduğu için pragmatizm bu yola saygı göstermek zorundadır.

Ancak pragmatizm saygı gösterilmesi gereken başka bir yolun daha olduğunu düşünür: Şiirin çokçu yorumu. Bu kadar övülen, üzerine ilahiler söylenen "siz", görüngüsel anlamdaki daha iyi olasılıklarınızın ya da hatalarınızın dahi siz veya diğerleri üzerindeki özel kurtarıcı etkileri anlamına gelebilir. Veyahut bu görkemlere eşlik ettiği için kendi fakir yaşamını dahi kabullenmeyi isteyecek kadar hayranlık duyduğunuz ve sevdiğiniz diğerlerinin olasılıklarına olan sadakatiniz anlamına gelebilir. Böyle güzel ve eksiksiz bir dünyayı en azından takdir edebilir, alkışlayabilir ve onun izleyicisi olabilirsiniz. Sizde yetersiz olan ne varsa unutun ve sadece yüce olanı düşünün. Yaşamınızı onunla tanımlayın. O zaman, öfkeler, kayıplar, cehalet, sıkıntıyla, kendinize yaptığınız her ne varsa, kendi derinliğinizde her ne iseniz, kendi yolunu çizecektir.

Şiiri bu iki yöntemden hangisiyle yorumlarsak yorumlayalım, kendimize olan sadakatimizi güçlendirecektir. İki yöntem de tatmin edicidir; ikisi de insanın içinde olduğu akışı kutsar. Her ikisi de altından bir arka plan üzerindeki size/sana (*you*) ait tabloyu boyar. Ancak birincisindeki arka plan değişmez olan Bir iken; ikincisindekiyse çoklu ve hakiki olasılıklara işaret eder ve bu fikrin taşıdığı bütün tedirginliği beraberinde getirir.

Şiiri okumanın iki yolu da asildir. Ancak pragmatik mi-

zaca tam anlamıyla en uygun olanı çokçu okumadır. Çünkü gelecekteki deneyimlere ait sonsuz miktardaki çok daha fazla ayrıntıyı zihnimizin önüne derhal koyar. Bizi belirli faaliyetleri gerçekleştirmeye götürür. İlk yönteme kıyasla bu ikinci yöntem yavan ve fani görünse de, buna rağmen kimse onu sözcüğün herhangi bir kaba anlamıyla katı zihinlilikle eleştiremez. Yine de pragmatistler olarak, birinciden *ziyade* ikincisini tercih etmeniz durumunda, yüksek ihtimalle yanlış anlaşılırsınız. Sizi daha asil olan fikirleri reddetmekle, en olumsuz anlamdaki katı zihinliliğin müttefiki olmakla suçlayacaklardır.

Buradaki dinleyiciler arasında yer alan bir kişiden aldığım ve bazı kısımlarını size bir önceki derste okuduğum mektubu hatırlıyorsunuz. İzninizle şimdi o mektuptan ek bir bölüm daha okumak istiyorum. Önümüzde duran alternatifleri farkına varmak konusunda içine sıklıkla düşüldüğünü düşündüğüm bir kafa karışıklığını gösteriyor.

Mektubun yazarı olan arkadaşım şöyle diyor:

> "Çokçuluğa inanıyorum; doğruluk arayışımızda, sonsuz bir denizde yüzen buz parçalarının birinden diğerine sıçradığımızı ve her edimimizle yeni doğruları olanaklı, eskileriyse olanaksız kıldığımızı düşünüyorum. Her insanın evreni daha iyi kılma sorumluluğu olduğuna, bu sorumluluk yerine getirilmediğinde evrenin o derece tamamlanmamış olacağına inanıyorum.
>
> "Buna rağmen, aynı anda çocuklarımın tedavi edilemez bir şekilde hasta olduğu ve acı çektiği (ki bu söz konusu değil), benim de bir yandan aptal ama bu aptallığı görecek kadar da akıl sahibi olduğum bir duruma; yalnızca, *tüm şeylerin akli birliğinin* hayal ve muhakeme yoluyla inşası sayesinde, edimlerimi, düşüncelerimi ve dertlerimi, *dünyadaki diğer görüngüler tarafından tamamlanmış ve –bu şekilde ta-*

mamlanmış biçimiyle– bizzat onayladığım ve bana ait diye benimsediğim bir şema oluşturmuş olarak kavrayabilmek koşuluyla katlanabilmeye hazır olmak istiyorum. Ben şahsen, pragmatistlerin ve natüralistlerin aleni çokçuluğunun ötesine geçip onların hiç ilgisini çekmeyen, dikkate almadıkları bir mantıksal birliğe varamayacağımız düşüncesini ikna edici bulmuyorum."

Kişisel inancın bu kadar güzel bir şekilde ifade edilmesi duyanların içini ısıtır. Ancak bu söylenenler felsefi açıdan ne derece açıktır? Yazar, şiirin birci yorumunu mu yoksa çokçu yorumunu mu destekliyor? Onun dertleri, belirttiği üzere, *diğer görüngüler* tarafından sağlanan çareler tarafından *bu şekilde tamamlandığında* telafi edilmiş olur. Açıkça görülüyor ki, yazar burada yüzünü ileriye doğru, çokçu ve dahaiyicil (*pluralistic-melioristic*) bir biçimde yorumladığı deneyimin tikellerine dönüyor.

Ancak yazar geriye baktığını düşünüyor. Şeylerin akli *birliği* (*unity*) adını verdiği şeyden bahsediyor, oysaki aslında aklından geçen, şeylerin olası ampirik *birleşme*sidir (*unifacition*). Aynı anda da pragmatizmin, rasyonalizmin soyut Bir'ini eleştirdiği için somut çokluğun kurtarıcı olasılıklarına inanmanın sağladığı teselli imkânından kendisini mahrum bıraktığını düşünüyor. Kısacası dünyanın mükemmelliğini zaruri bir ilke olarak görmekle onu sadece muhtemel bir varış noktası (*terminus ad quem*) olarak görmek arasında bir ayrım oluşturamıyor.

Bu mektubun yazarını, pragmatist olduğunu bilmeyen hakiki bir pragmatist olarak görüyorum. Birinci Ders'imde söz ettiğim, birbirleri arasında uyuşup uyuşmadıklarına yeterince dikkat etmeksizin mevcut bütün iyi şeyleri almak isteyen çok sayıdaki amatör felsefeciden biri gibi geliyor bana. "Bütün şeylerin akli birliği" deyim olarak öyle ilham vericidir ki, onu

düşüncesizce yüceltir ve soyut anlamda, çokçuluğu onunla bağdaşmamakla suçlar (çünkü bu isimler yalın olarak alındıklarında uyuşmazlar); oysa somut anlamda, ondan kastettiği şey sadece pragmatistçe birleştirilmiş ve iyileştirilmiş bir dünyadır. Çoğumuz bu temel muğlaklığa takılırız ve böyle olması iyidir fakat zihinsel açıklık açısından bazılarımızın daha ileriye gitmesi de iyidir. Dolayısıyla şimdi dine ilişkin bu özel noktayı daha özenli bir şekilde irdelemeye çalışacağım.

O zaman, sizler arasındaki bu siz, bu mutlak gerçek dünya, ahlâki bir esin veren ve dinî olarak değerli olan bu birlik, birci mi yoksa çokçu bir anlamda mı alınmalıdır? Şeylerden önce mi (*ante rem*), yoksa şeylerde (*in rebus*) midir? Bir ilke mi, yoksa bir erek midir? Mutlak mıdır, nihai midir? İlk midir, son mudur? İleriye bakmana mı, geriye mi dayanmana mı yol açıyor? Bu iki şeyi karıştırmamak önem arz ediyor, çünkü aralarında bir ayrıma gidildiğinde, yaşam açısından tamamen farklı anlamlara sahip oldukları görülür.

Bütün açmazın, dünyanın olasılıkları nosyonu etrafında döndüğüne dikkat ediniz lütfen. Entelektüel açıdan bakılırsa, rasyonalizm çoklu olguların olasılıkları için bir zemin olarak birlik ilkesine başvurur. Duygusal açıdan yaklaşıldığındaysa onu olasılıkların sınırını teşkil eden bir kap, sonucu iyi olacak olan bir garanti olarak görür. Bu anlamda alındığında, mutlak, bütün iyi şeyleri kesin, bütün kötü şeyleriyse (sonsuzda) imkânsız kılar. Mutlağın bütün olasılık kategorisini daha güvenli kategorilere dönüştürdüğü söylenebilir. Bu noktada, dinî açıdan insanlar arasındaki büyük fark, dünyanın kurtarılmak *zorunda olduğunu* ve kurtarıla*cağını* söyleyenlerle onun kurtarıl*abileceğine* inanmakla yetinenler arasında yatar. Dolayısıyla rasyonalist ve ampirist din anlayışı arasındaki kavga olasılığın geçerliliği üzerinedir. Hal buyken, bu sözcüğe odaklanarak işe başlamak durumundayız. "Olası" sözcüğü tam olarak ne anlama gelir?

Derin düşünmeyen insanlar için olası sözcüğü varlığın, varoluştan (*existence*) daha az gerçek, var olmamadan (*non-existence*) daha gerçek olan bir çeşit üçüncü hali, bir alacakaranlık diyarı, melez bir statü, gerçekliklerin kimi zaman giriş ve çıkış yaptığı bir araf anlamına gelir. Bu anlayış elbette bizi tatmin etmek için fazlasıyla muğlak ve anlaşılmazdır. Diğer yerlerde olduğu gibi burada da sözcüğün tam anlamını ortaya çıkarmak için elimizdeki tek yol pragmatik yöntemdir. Bir şey olasıdır dediğinizde, bu nasıl bir fark yaratır?

En azından, biri bir şeyi olasılık dışı (*impossible*) görüyorsa, gerçek (*actual*) veya zorunlu buluyorsa *ona* karşı çıkabilirsiniz. Ancak karşı çıkmanın bu imtiyazları çok da büyük bir şey ifade etmez. Bir şey olasıdır dediğiniz vakit, bu durum gerçek olgular anlamında daha ileri farklar yaratmaz mı?

En azından şu negatif farkı yaratır: Eğer ifade doğruysa, *olası olan şeyi engelleyebilecek mevcut hiçbir şey yoktur*. Engelleyebilecek birtakım gerçek sebepler yoksa, şeyler olasılık dışı değildir, açık veya soyut anlamda olasıdırlar diyebiliriz.

Fakat olası olanların çoğu boş olmayıp, somut olarak, veya dediğimiz gibi iyi bir şekilde temellenmişlerdir. Pragmatik açıdan bu ne anlama gelir? Sadece engelleyici koşulların mevcut olmadığı değil, aynı anda olası olan şeyin üretim koşullarından bazılarının gerçekten burada mevcut olduğu anlamına gelir. Öyleyse somut olarak olası bir tavuk; (1) tavuk düşüncesinin kendi içinde hiçbir temel çelişki barındırmadığı (2) çocuklar, kokarca veya başka düşmanların civarda olmadığı (3) ve en azından bir tane gerçek yumurtanın var olduğu anlamına gelir. Olası tavuk, gerçek bir yumurta, buna ek olarak da kuluçkadaki bir tavuk veya bir kuluçka makinesi vs. anlamına gelir. Gerçek koşullar tamlığa yaklaştıkça tavuk gittikçe daha iyi temellenmiş bir olasılık halini alır. Koşullar bütünüyle tam olduğundaysa artık olasılık olmaktan çıkar ve gerçek bir olguya dönüşür.

Bu düşünceyi dünyanın kurtarılması konusuna uygulayalım. Bunun olası olduğunu söylemem pragmatik açıdan ne anlama gelir? Dünyanın kurtuluşunun bazı koşullarının gerçekten de mevcut olduğu anlamına gelir. Bu koşulların sayısı arttıkça, bulunabilecek engelleyici koşul sayısı azalır, kurtuluş olasılığı daha iyi temellenir, kurtuluş olgusu daha *mümkün* bir hal alır.

Olasılık konusundaki ilk bakışımız için söyleyeceklerimiz bu kadar.

Dünyanın kurtuluşu gibi meselelerde zihinlerimizin kayıtsız ve tarafsız kalması gerektiğini söylemek bizzat yaşamın ruhuna aykırı olacaktır. Tarafsız olduğunu iddia eden biri ahmaklık ve sahtekârlık etmiş olur. Hepimiz evrenin emniyetsizliğini minimize etmeyi temenni ederiz. Onu düşmanlara karşı korumasız ve yaşamı yok edici tasarılara açık gördüğümüzde mutsuz oluruz, öyle olmalıyız da. Buna rağmen, dünyanın kurtuluşunu olası bulmayan mutsuz insanlar vardır. Onlarınki kötümserlik adı verilen öğreti oluyor.

Buna karşılık iyimserlik dünyanın kurtuluşunun kaçınılmaz olduğunu savunan öğretiyi ifade ediyor.

İkisinin arasındaki orta yoldaysa şimdiye dek bir öğretiden ziyade insani meselelere dair bir tutum olarak görülmüş olsa da dahaiyicilik (*meliorism*) olarak adlandırabileceğimiz öğreti durur. İyimserlik her zaman Avrupa felsefesinin hâkim öğretisi olagelmiştir. Kötümserlikse yalnızca yakın dönemde Schopenhauer tarafından takdim edilmiş ve şimdiye değin az sayıda sistematik yandaş bulabilmiştir. Dahaiyicilik dünyanın kurtuluşunu ne kaçınılmaz ne de imkânsız görür. Bunu, kurtuluşun gerçek koşullarının sayısı çoğaldıkça ihtimali artan bir olasılık olarak ele alır.

Pragmatizmin dahaiyiciliğe meyil göstermesi gerektiği açıktır. Dünyanın kurtuluşunun bazı koşulları bugüne kadar ulaşmıştır; pragmatizm bu olguyu görmezden gelemez.

Geriye kalan koşullar da oluşursa, kurtuluş tamamına erdirilmiş bir gerçekliğe dönüşecektir. Haliyle burada kullandığım terimler aşırı derecede özetleyici niteliktedir. "Kurtuluş" (*salvation*) sözcüğünü istediğiniz biçimde yorumlayabilir ve istediğiniz gibi, yaygın ve dağıtıcı ya da yaşa göre değişen ve bütün bir görüngü haline sokabilirsiniz.

Bu salondan birini, el üstünde tuttuğu, uğruna yaşamak ve çaba göstermek istediği idealleriyle birlikte örnek olarak alalım. Bu türden olup gerçekleştirilen her bir ideal dünyanın kurtuluşuna giden yolda bir an olacaktır. Ancak bu tikel idealler açık soyut olasılıklar değildirler. Temelli ve *canlı* ihtimallerdirler, çünkü biz onların canlı savunucuları ve teminatlarıyız. Eğer tamamlayıcı koşullar oluşur ve kendilerini dahil ederlerse, ideallerimiz gerçek şeyler halini alacaktır. Bu tamamlayıcı koşullar nelerdir? Onlar öncelikle, vakti geldiğinde bize bir şans, içine dalabileceğimiz bir gedik sunacak olan bir şeyler karışımına, sonra da *bizim edimimize* tekabül ederler.

Öyleyse edimimiz kendisine yer bulduğu ve gediğe sıçradığı ölçüde dünyanın kurtuluşuna *yol açmaz* mı? Bütün dünyanın kurtuluşunun değil de en azından dünyada kaplamış olduğu kısmın kurtuluşunun sebebi değil midir?

Burada zorluklara cesaretle göğüs geriyor, rasyonalist ve birci güruhun tüm eleştirilerine rağmen şunu soruyorum: *Neden olmasın?* İçinde kendimizi biçimlendiriyor ve geliştiriyor göründüğümüz, varlığımızın dönüm noktaları olan edimlerimiz, dünyanın bizim en yakın olduğumuz, üzerine bilgimizin en derin ve tam olduğu kısımlarıdır. Neden onları göründükleri gibi yorumlamayalım? Neden onlar görünüşte oldukları gibi dünyanın dönüştüğü ve geliştiği gerçek yerler olmasınlar? Neden onlar, içinde varlığın kendisini ürettiği, olguları gerçekleşme sürecinde görebildiğimiz; böylelikle de haricinde dünyanın başka türlü bir şekilde kendisini ge-

liştirebileceği başka bir yerin bulunmadığı, varlığın atölyesi olmasınlar?

"Akıldışı!" dediler. Yeni varlık, geriye kalandan bağımsız olarak kendilerini gelişigüzel bir şekilde ilave eden veya uzakta duran benekler ve yamalar biçiminde nasıl ortaya çıkabilir? Edimlerimizin bir sebebi olsa gerek. Bu sebebi son çare olarak, evrenin bütün doğasının bizi maruz bıraktığı, maddeden ileri gelen baskı veya mantıksal mecburiyet dışında nerede aramalı? Herhangi bir yerdeki büyümenin veya görünürdeki büyümenin yalnızca bir tane gerçek öznesi (*agent*) olsa gerek; o da dünyanın teşkil ettiği bütünün kendisidir. Eğer bir büyüme söz konusuysa, bu büyüme dünyanın bütününe ilişkindir. Tek parçaların kendi başlarına (*per se*) büyümesi akıl dışıdır.

Fakat eğer biri, şeyleri açıklamak için akılsallıktan ve sebeplerden bahsediyor ve benekler şeklinde bağımsız olarak ortaya çıkamayacaklarında ısrar ediyorsa, en nihayetinde herhangi bir şeyin ortaya çıkması için ne *türden* bir neden olabilir? Mantıktan, zorunluluktan, kategorilerden, mutlaktan, felsefi makina dükkânında bulunabilecek bütün şeylerden dem vurabilirsiniz fakat bana göre bir şeyin ortaya çıkmasının *gerçek* sebebi, birinin onun burada olmasını istemesidir. Söz konusu şey *talep edilir*; bu talep örneğin, dünyanın kütlesinin çok küçük bir kısmının yardımına koşmak için dahi olabilir. Bu yaşayan sebeptir (*living reason*) ve ona kıyasla maddi sebepler ve mantıksal gereklilikler birer hayalet gibidir.

Kısacası yegâne tamamıyla akli dünya, etraftaki veya aracı güçleri dikkate almak veya sakinleştirmek zorunda kalmaksızın her arzunun anında yerine getirildiği, sihirli dileklerin, telepatinin dünyası olacaktır. Bu, Mutlak'ın kendi dünyasıdır. Görüngüler dünyasına ol der, o da başka hiçbir koşula gerek kalmaksızın aynı istendiği biçimde *var olur*. Bizim

dünyamızdaysa kişinin dilekleri yalnızca koşullardan bir tanesidir. Başka dilekleri olan başka kişiler vardır, evvela onların gönlü alınmalıdır. Böylelikle, türlü türlü direncin mevcut olduğu bu çokluk dünyasında, Varlık uzlaşmalar üzerinden adım adım ilerleyerek büyür ve yalnızca aşamalı bir biçimde bir düzene kavuşarak ikincil diye nitelendirebileceğimiz akli biçimini alır. Sihirli dileklerdeki türden bir düzene hayatın yalnızca az sayıdaki alanında yaklaşabiliriz. Suya ihtiyaç duyduğumuzda musluğu çevirirız. Fotoğraf çekmek istediğimizde bir düğmeye basarız. Bilgi almak istediğimizde telefon açarız. Seyahat etmek istersek bir bilet satın alırız. Bunlarda ve benzer vakalarda dilekte bulunmak dışında yapacak pek bir şey yoktur, dünya zaten gerisini yapmak için akli bir biçimde düzenlenmiştir.

Fakat akliliğe dair bu konuşma bir parantezden ve ara sözden ibarettir. Tartışmamızın konusu, bir bütün olarak değil de çeşitli kısımlarının katkısıyla parça parça büyüyen bir dünya düşüncesiydi. Bu hipotezi ciddiyetle ve canlı bir hipotez olarak ele alalım. Dünyanın yaratıcısının yaradılıştan önce şöyle bir durumla karşınıza çıktığını farz edelim: "Kurtuluşu kesin olmayan bir dünya yaratacağım, öyle bir dünya ki mükemmelliği sadece koşullu olacak, koşul ise her bir farklı öznenin 'elinden gelenin iyisini yapması' olacak. Böyle bir dünyada yer alma şansını sunuyorum size. Göreceğiniz gibi, orada güvenliğin teminatı yok. Bu dünya gerçek tehlikeler içeren gerçek bir macera demek, ancak sonunda o da kazanabilir. Söz konusu olan, gerçek bir işbirliğine dayanan sosyal bir projedir. Kafileye katılmaya var mısın? Riskle yüzleşmek için kendine ve diğer öznelere yeteri kadar güvenmeye var mısın?"

Size böyle bir dünyada yer almanız önerilmiş olsaydı, olanca ciddiyetinizle, yeteri kadar güvenli olmadığı için bu öneriyi reddetmek mecburiyetinde olduğunuzu mu düşü-

nürdünüz? Kökten bir biçimde çokçu ve akıl dışı olan bir evrende yer almak ve onun bir parçası olmak yerine, baştan çıkarıcının sesi tarafından bir anlığına alıkonulmuş olduğunuz yokluk uykusuna yeniden dalmayı tercih ettiğinizi mi söylerdiniz?

Elbette eğer normal bir bünyeye sahipseniz, böyle bir şey yapmazdınız. Böyle bir evrene uygunluk gösterecek olan sağlıklı zihinlere özgü bir canlılık çoğumuzda mevcuttur. Hal böyle olunca sunulan öneriyi kabul ederdik – "Tamam, anlaştık!" Aynen gerçekte içinde yaşadığımız dünya gibi olurdu; yaşlı süt annemiz Doğa hayır demeyi bize yasaklardı. Önerilen dünya bize en canlı biçimiyle "akla uygun" görünürdü.

Pek çoğumuz bu nedenden dolayı öneriyi iyi karşılar ve kendi hükmümüzü yaratıcının hükmüne katardık. Fakat belki bazıları için bu böyle olmazdı, çünkü her insan grubunda bazı hastalıklı zihinler vardır ve yalnızca yeteri kadar çabanın gösterilmesi durumunda güvende olma imkânı sunan bir evren fikri bu insanlarca muhtemelen cazip bulunmazdı. Kendi canımızdan bıktığımızda ve boşa kürek çektiğimizi düşündüğümüzde hepimizin cesaretinin kırıldığı anlar olur. Yaşamımız çöker ve kayıp çocuk tutumu geliştiririz. Şeylerin başarı şansına inancımız kalmaz. Sadece pes edebileceğimiz, babamızın boynuna sarılabileceğimiz ve bir ırmak veya denizde kaybolan bir su damlası misali mutlak yaşamın içinde kaybolabileceğimiz bir evren isteriz.

Bu anlarda arzu edilen huzur, dinginlik ve güvenlik, sonlu deneyimin şaşkınlık verici kazaları karşısında bizi emniyete alır. Nirvana, duyular dünyasını oluşturan maceraların sonu gelmez döngüsü karşısında güvende olmak anlamına gelir. Hindular ve Budistler, temelde bu yaklaşıma sahip olduklarından, daha fazla deneyimden ve yaşamdan basbayağı korkarlar.

Dinsel bircilik bu karaktere sahip insanlara şu teselli edici sözlerle seslenir: "Her şey gerekli ve aslidir – hasta ruhun ve kalbinle sen de buna dahilsin. Her şey Tanrı ile birdir ve Tanrı'nın varlığında her şey yolundadır. Sonlu görünümler dünyasında başarısız veya başarılı görünsen de ebedi kollar burada aşağıdadır." Hiç şüphesiz, insanlar hastalıklı hallerinin en uç noktasına vardıklarında onlar için kurtarıcı olabilecek tek kuram mutlakçılıktır. Çokçu ahlâkçılık (*pluralistic moralism*) onlara sadece ürperti verir, kanlarını dondurur.

Böylece birbirine keskin bir şekilde karşıt iki din çeşidini somut bir biçimde görüyoruz. Eski kıyas terimlerimizi kullanarak, mutlakçı yaklaşımın yumuşak zihinlilere, çokçu yaklaşımınsa katı zihinlilere hitap ettiğini söyleyebiliriz. Pek çok kişi çokçu yaklaşımı hiçbir şekilde dinî bulmayacaktır. Onu ahlâki bulup, dinî sözcüğünü yalnızca birci yaklaşımı betimlemek için kullanacaklardır. Kendini adama anlamındaki din ve kişinin kendisi dışında bir şeye ihtiyaç duymaması anlamındaki ahlâkçılık düşünce tarihinde sıklıkla karşılaştırılmış ve bağdaşmaz bulunmuştur.

Burada felsefenin nihai sorusuna varmış bulunuyoruz. Dördüncü Ders'imde, bircilik ve çokçuluk arasındaki tercihin zihnimizin ortaya koyabileceği en derin ve verimli soru olduğunu söylemiştim. İkisi arasındaki ayrım nihai ve ötesine geçilemez olabilir mi? Sadece bir taraf doğru olabilir mi? Çokçuluk ve bircilik hakikaten bağdaşmaz mıdır? O halde, eğer dünya hakikaten çoklu bir şekilde oluşturulmuş, dağıtımsal bir biçimde var olsaydı ve çok sayıda tikelden oluşmuş olsaydı; kurtuluşu sadece parça parça, fiili olarak parçaların davranışlarının ve arada kalanların hiçbir şekilde, birkaçlığın (*severalness*) önceden "barındırılmadığı", temel bir teklik tarafından atlanıp geçilmediği ve birliğin ebediyen "aşıldığı" (*overcome*) masalsı tarihinin sonucu olarak mı mümkün olurdu? Eğer bu böyle olsaydı, bu felsefelerden bi-

rini veya diğerini seçmemiz gerekirdi. Her iki alternatife de "evet, evet" diyemezdik. Olası olanla aramızdaki ilişkimizde bir tane "hayır" olmalıdır. Son bir hayal kırıklığını itiraf etmemiz gerekiyor: Parçalara ayrılamaz tek bir edim söz konusu olduğunda sağlıklı zihinli ve hasta zihinli kalamayız.

Elbette biz insanlar bir gün sağlıklı zihinli, bir sonraki gün de hasta zihinli olabiliriz. Felsefeye hevesli amatörler olarak kendimizi birci çokçular veya özgür irade belirlenimcileri diye adlandırabilir, iki zıt kavramı bir araya getiren bu türden başka uzlaştırıcı kavramlarla kendimizi niteleyebiliriz. Fakat açıklığı ve tutarlılığı maksat edinen, pragmatistlere özgü doğruyu doğru ile bir araya getirme ihtiyacını hisseden filozoflar olarak, yumuşak veya kaba düşünce türlerinden hangisini içtenlikle benimsemeliyiz sorusu kendisini bize dayatıyor. Özellikle şu soru hep aklıma takılmıştır: Yumuşak zihinliliğin talepleri çok fazla ileri gitmiyor mu? Her şeye rağmen bütünüyle kurtarılmış bir dünya düşüncesi, gerçekçi olmak için aşırı derecede iyimser değil mi? Dindar iyimserlik fazlaca idilik (*idyllic*) olamaz mı? *Her şey* kurtarılmalı mıdır? Kurtarılmanın karşılığında ödenmesi gereken bir bedel *yok* mudur? Son söz tatlı mıdır? Evrende yalnızca "evet, evet" mi vardır? "Hayır" olgusu yaşamın tam da merkezinde yer almaz mı? Yaşama atfettiğimiz büyük "ciddiyet", bu kaçınılmaz evetler ve kayıpların yaşamın bir parçası olduğu, bir yerlerde içten fedakârlıkların bulunduğu ve yaşam kadehinin en dibinde sert ve acı olan bir şeyin daima kaldığı anlamına gelmez mi?

Burada bir pragmatist olarak resmî bir dille konuşamıyorum. Bütün söyleyebileceğim şey, benim kendi pragmatizmimin bu daha ahlâkçı bakış açısına arka çıkmamın ve bütünsel bir uzlaşı iddiasından vazgeçmemin önünde bir sakınca teşkil etmediğidir. Bunun imkânı, çokçuluğu ciddi bir hipotez olarak görmek hususunda pragmatistlerin sahip ol-

duğu isteklilikte mevcuttur. Neticede bu tür sorular karşısında kararı veren mantığımız değil, inancımızdır ve herhangi bir sözde mantığın benim kendi inancımı veto etmesi hakkını reddediyorum. Evreni gerçekten tehlikeli ve serüven dolu bir yer olarak, dolayısıyla da sözümden dönmeden ve "oyundan çekiliyorum" demeksizin düşünmek istiyorum. Yaşamın akışı içinde çok sayıda durumda benimseyebileceğimiz kayıp çocuk tutumunun yaşamın bütününe dair doğru ve nihai tavır olmadığını düşünmek istiyorum. Ortada gerçek kayıplar ve kaybedenler olması gerektiğini ve var olan her şeyin eksiksiz olarak korunumunun var olmadığını düşünmek istiyorum. İdeale, bir başlangıç noktası, esas ve bütün olarak değil, bir son olarak inanabilirim. Kadehin üst kısmı gittiğinde, tortular hep geride kalır fakat yine de giden kısmın bıraktığı tat, kadehi tekrar dudaklarımıza götürmek için kâfidir.

Aslına bakılırsa bu ahlâki ve masalsı evrende sayısız insan düşü yaşar. Bu düşler yaygın bir şekilde peşi sıra dizilmiş başarılarını akli gerekleri için yeterli görürler. Yunan antolojisinde, bu ruh halini ve söz konusu olan kişinin kendisi olsa dahi telafisi mümkün olmayan kayıpları kabul etmeyi hayranlık verici bir biçimde ifade eden, güzelce tercüme edilmiş bir epigram mevcut:

> "Bu sahilde gömülü, gemisi batan bir denizci,
> Açıl denize diyor sana.
> Kaybolduğumuzda biz, nice cesur gemiler,
> Direniyordu fırtınaya."

"Tanrı'nın ihtişamı için lanetlenmeyi ister misiniz?" sorusuna "evet" cevabını veren püritenler bu nesnel ve alicenap ruh haline sahiptiler. Bu sistemde kötülükten kaçmanın yolu onun "ortadan kaldırılması" (*aufgehoben*) veya bütünün içerisinde asli fakat "aşılmış" bir öğe olarak korunması *de-*

gildir. Kötülüğü tamamen dışlayarak, kapı dışarı ederek ve ötesine geçerek onun yerini ve adını unutacak olan bir evrenin oluşmasına katkı sunulabilir.

O halde yahamet öğesinin kapı dışarı edilmeyeceği sert bir evreni samimi bir şekilde kabul etmek gayet mümkündür. Böyle yapan her kimse benim gözümde gerçek bir pragmatisttir. Güven duyduğu fakat doğrulanmamış olasılıklardan müteşekkil bir düzende yaşamaya ve tasarlamış olduğu idealleri gerçekleştirmek için gerektiğinde bizzat kendisi üzerinden bedel ödemeye razıdır.

Peki bu türden bir evrende kendisiyle işbirliği yapacaklarına inandığı diğer güçler aslında hangileri*dir*? Evrenimizin ulaşmış olduğu varlık seviyesinde en azından kendi benzerleridir. Fakat ayriyeten, daha yukarıda ele aldığımız çokçu türden dindar zihinlerin hep inanageldikleri birtakım insanüstü güçler de yok mudur? Onlar, "Tanrı'dan başka Tanrı yoktur" dediklerinde bu sözler bize birci görünebilir. Fakat insanoğlunun orijinal çoktanrıcılığı ancak yetersiz ve muğlak bir şekilde kendisini tektanrıcılığa dönüştürebilmiştir. Tektanrıcılığm kendisiyse metafizikçilerin sınıflarda işlediği bir konu değil de dinî bir duygu olduğu kadarıyla, Tanrı'yı bu büyük dünyanın kaderine biçim verenlerin arasında her zaman bir destekçi, *primus inter pares*[1] olarak görmüştür.

Korkarım ki, konunun insani ve insancıl boyutlarıyla sınırlı kalan önceki derslerim, pek çoğunuz üzerinde, yöntemsel açıdan pragmatizmin insanüstünü dışarıda bıraktığı gibi bir izlenime yol açmış olabilir. Hakikaten de Mutlak'a pek az riayet ettim, üstelik şimdiye kadar onun dışında adını andığım başka insanüstü hipotez de olmadı. Mutlağın teizmin Tanrısı ile paylaştığı tek ortak yönün insanüstülük (*superhumanness*) olduğunu yeterince gördüğünüzü düşünüyorum. Pragmatist ilkelere göre Tanrı hipotezi, sözcü-

1 Latince "Eşitler arasında birinci" – ç.n.

ğün en geniş anlamıyla, tatmin edici bir şekilde iş görüyorsa doğrudur. Şimdi geriye kalan zorluklar ne olursa olsun, deneyim onun kesinlikle iş gördüğünü ve sorunun, diğer bütün iş gören doğrularla tatmin edici bir biçimde bir araya gelecek şekilde bu hipotezi inşa etmek ve belirlemek olduğunu gösteriyor. Bu son dersin sonuna varmışken büyük teolojik tartışmalara girecek değilim; ancak insanların dinî deneyimleri üzerine, genelde Tanrı'nın gerçekliği düşüncesini savunduğu düşünülen, bir kitap yazmış olduğumu söylersem, benim kendi pragmatizmimi ateist bir sistem olmakla itham etmekten belki kaçınırsınız. Bizim kendi insani deneyimimizin evrende mevcut olan en yüksek deneyim biçimi olduğuna kesinlikle inanmıyorum. Evrenin bütünüyle aramızda var olan ilişkinin, daha çok köpeğimizin veya kedimizin insan yaşamının bütünüyle olan ilişkisine benzediğini düşünüyorum. Bu evcil hayvanlar misafir odalarımızda ve kütüphanelerimizde yaşarlar. Anlamına dair hiçbir ipucuna sahip olmadıkları sahnelerde yer alırlar. Başını, sonunu ve biçimini hiçbir şekilde bilmedikleri bir tarihin eğrilerinin tanjantı olmaktan fazlası değildirler. Aynı şekilde şeylerin dünyasının daha geniş çemberine göre bizler de tanjant durumundayız. Nasıl ki, evcil hayvanlarımızın pek çok ideali bizimkilerle örtüşüyor, köpek ve kedilerimiz bu olgunun canlı kanıtlarını günlük olarak görüyor; biz de dinî deneyimin bize sağladığı kanıtlara dayanarak üstün güçlerin var olduklarını ve dünyayı bizim ideallerimizdekine benzer bir biçimde kurtarmak için iş başında olduklarını düşünebiliriz.

Gördüğünüz gibi, dinî çokçu veya yalnızca dahaiyicil bir şekilde düşünmek kaydıyla pragmatizmin dindar olduğunu söylemek mümkündür. Fakat böyle bir din anlayışına katlanıp katlanmayacağınıza yalnızca siz bizzat karar verebilirsiniz. Pragmatizm dogmatik cevabı ötelemek zorundadır, çünkü uzun vadede nasıl bir din tipinin en iyi şekilde iş

göreceğini henüz kesin olarak bilmiyoruz. Konuyu açıklığa kavuşturmak için ihtiyacımız olan şey insanların farklı üstinanışları (*overbeliefs*), birbirinden farklı inançsal serüvenleridir. Her biriniz muhtemelen kendi yolunuzu izleyeceksiniz. Eğer kökten bir şekilde katı bir yapıya sahipseniz, doğanın duyulur olgularının kargaşası size yeterli gelecektir ve bir dine hiç ihtiyaç duymayacaksınız. Kökten bir şekilde yumuşak yapıda olmanız durumundaysa dinin daha birci olan biçimini benimseyeceksiniz. Çokçu biçim zorunlu olmayan olasılıklara dayandığı için güvenlik anlamındaki beklentilerinizi karşılamayacaktır.

Fakat eğer kökten ve aşırı anlamda ne katı ne de yumuşak yapıda olup, pek çoğumuz gibi ikisinin bir karışımıysanız, önermiş olduğum çokçu ve ahlâkçı din türü, muhtemelen size bulabileceğiniz en iyi sentez gibi görünecektir. Bir yanında kaba natüralizmin diğer yanındaysa aşkmsal mutlakçılığın bulunduğu iki aşırı uç arasında yer alan, adını "pragmatist" veya "dahaiyicil teizm" deme serbestisini kendime tanıdığım bu yaklaşımın belki de tam olarak ihtiyaç duyduğunuz şey olduğunu göreceksiniz.

Günümüzdeki yaygın kullanımı itibariyle "pragmatik", "pragmatist", "pragmatizm" kelimelerinin çağrışımları negatif anlamlar barındırıyor: Makyavelizmin, kör maddiyatçılığın, vahşi kapitalizme özgü fütursuzluğun arkasında duran felsefi kuram hep pragmatizm olarak görülüyor. Üstelik bunun, Avrupa'da da Amerika'da da böyle olduğunu söylemek mümkün. Peki bir felsefi yaklaşım olarak pragmatizm gerçekten ne?

İlk baskısı 1907'de yapılan ve pragmatizm felsefesinin kurucularından olan William James'in kendi tabiriyle, "en mühim çalışması" olan *Pragmatizm*, filozofun Lowell Enstitüsü'nde ve Columbia Üniversitesi'nde verdiği dersleri bir araya getiriyor. Pragmatizmin kavramsal çerçevesini, "arabulucu" niteliğini, bir "doğruluk teorisi" olarak anlamını, kimi felsefi problemlerde pragmatik yöntemin ne kadar etkili olduğunu, rasyonalizm, ampirizm, idealizm karşısındaki konumunu, dinle ilişkisini etraflı biçimde inceliyor.

Dünya tarihini oldukça etkilemiş ancak pek bilinmeyen veya yanlış ve eksik anlaşılan (hatta savunucuları arasında dahi farklı yaklaşımlar ortaya çıkmış) bir felsefi kuramı daha yakından incelemek isteyenler için kurucusundan temel bir eser...

"Pragmatizmin doğruluğa ilişkin yegâne testi şudur: Doğru, bize en iyi şekilde yol gösteren, yaşamın her bir parçasına en iyi şekilde uygunluk gösteren ve hiçbir şeyi dışarıda tutmaksızın deneyimlerin gereklerinin bir aradalığını mümkün kılandır."

W. James



iletişim

