

Keyifli Okumalar Dileriz

Binlerce kategoride milyonlarca PDF e-kitap, ders kitapları, dergiler ve romanlara platformumuz üzerinden ücretsiz ulaşabilirsiniz.

RESMİ WEB SİTEMİZ

<https://rantey.org>

Yedek ve Duyuru Kanallarımız

Sitemize erişim engeli gelmesi veya adres değişikliği durumunda aşağıdaki kanallardan güncel giriş adresine erişebilirsiniz:

- Telegram: <https://t.me/birkitapbir>
- WhatsApp Kanalımız : <https://whatsapp.com/channel/0029VbDHv8uE50Us4lvMoc0Y>

Bertrand Russell

Felsefe Yazıları

Bertrand Russell

Felsefe Yazıları

say

Ücretsiz PDF Kitap Arsivi - <https://rantey.org>

Felsefe Yazıları

Bertrand (Arthur William) Russell

d. 18 Mayıs 1872, Trelleck, Monmouthshire – ö. 2 Şubat 1970, Merioneth, Galler

İngiliz mantıkçı ve düşünür. Matematiksel mantık alanındaki çalışmalarının yanı sıra toplumsal ve siyasal kampanyalara öncülük etmiş; yirminci yüzyılın, barışı ve nükleer silahsızlanmayı savunan öncü filozof, bilim insanlarından biri olarak kabul edilmiştir.

Soylu bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi. Çok küçük yaşlarda matematiğe ilgi duymaya başladı. 1890'da Cambridge'teki Trinity College'a girdi. 1893'te en iyi dereceyle matematik diplomasını aldıktan sonra felsefeye yöneldi. 1894'te ahlak bilimleri bölümünden yine en iyi dereceyle mezun oldu. Sonraki iki yılda iktisat öğrenimi için gittiği Almanya'da Marksizm'le ilgilenmeye başladı. İngiltere'ye döndükten sonra Londra Ekonomik ve Siyasal Bilimler Okulu'nda ders verdi; ütopik sosyalist Fabian Derneği'nde konuşmalar yaptı. 1895'te, "Geometrinin Temelleri Üzerine bir Deneme" başlıklı teziyle Trinity College'a öğretim üyesi olarak kabul edildi. Ertesi yıl ilk kitabı olan *Alman Sosyal Demokrasisi* yayımlandı.

1898'den sonra idealizme karşı çıkarak genel çizgileriyle deneyciliği ve olguculuğu benimsedi. 1903'te, *Matematiğin İlkeleri* adlı kitabı yayımlandı. 1910'da Cambridge Üniversitesi'nde matematik ve mantık doçenti oldu. Birinci Dünya Savaşı sırasında savaş karşıtı bir grubun sözcülüğünü yaptığı ve savaş karşıtı düşüncelerini açıkladığı için 1918'de para ve hapis cezasına mahkum edildi, üniversiteden atıldı. 1919'da Sovyetler Birliği'ni ziyaret etti ve 1920'de Sovyet rejiminin baskıcı yanını öne çıkardığı *Bolşevizmin Pratiği ve Teorisi* adlı yapıtı yayımlandı. 1931'de, kardeşi Frank'ın ölümünden sonra Lort unvanı verildi.

1938-39 yıllarında ABD'nin çeşitli yerlerinde dersler verdi. New York'taki City College'a profesör olarak atanmasına karşın, ahlak kurallarına aykırı bir cinsellik anlayışını savunduğu gerekçesiyle görevine başlatılmadı. Aynı dönemde Pensilvanya'daki Barnes Vakfı'nda konferanslar vermek üzere beş yıllık bir anlaşma imzaladıysa da, anlaşma 1943'te geçersiz sayıldı.

dı. Bu konferans metinlerine dayanan *Batı Felsefesi Tarihi*, 1945'te yayımlanır yayımlanmaz İngiltere ve ABD'de en çok satan kitaplar listesine girdi ve yıllarca Russell'ın başlıca gelir kaynağı oldu.

İkinci Dünya Savaşı'ndan sonraki on beş yıl boyunca dünya çapındaki ünü ve saygınlığı giderek arttı. 1949'da Liyakat Nişanı, 1950'de Nobel Edebiyat Ödülü aldı. 1950'lerin sonunda felsefeden uzaklaşıp uluslararası siyasete yönelmeye başladı. 1954'te BBC'de yayınlanan, "İnsanın Sorumluluğu" başlıklı ünlü konuşmasında ABD'nin hidrojen bombası denemelerini lanetledi. 1958'de Nükleer Silahsızlanma Kampanyası'nı organize etti. 1962'de Küba'daki uluslararası füze krizi sırasında arabuluculuk yaptı. 1965'te, İngiltere'nin ABD'yi destekleyen Vietnam politikasını protesto etmek için İşçi Partisi'nden istifa etti. 1967'de doksan beş yaşındayken, Stockholm'de, Jean-Paul Sartre'ın başkanlığında bir Uluslararası Savaş Suçları Mahkemesi'nin (Russell Mahkemesi) kurulmasına ve ABD'nin Vietnam'da uyguladığı vahşetin araştırılmasına öncülük etti.

Yazarın Say Yayınları'ndaki diğer kitapları:

Mutlu Olma Sanatı

Sorgulayan Denemeler

Rölativitenin ABC'si

Etik, Toplum, Siyaset

Felsefe Yazıları

Bertrand Russell

**İngilizceden çeviren:
Funda Sezer**

say

Say Yayınları
Bertrand Russell Kitaplığı

Felsefe Yazıları / Bertrand Russell
Özgün adı: *Philosophical Essays*

Bu edisyon ilk kez 1910 yılında Longmans, Green & Co. tarafından yayımlanmıştır. Routledge tarafından ilk kez 2009 yılında *Routledge Klasikleri* içinde yayımlanmıştır. ABD ve Kanada'da Routledge tarafından eşzamanlı olarak yayımlanmıştır.

© 2009 The Bertrand Russell Peace Foundation Ltd.

Tüm hakları saklıdır. Routledge tarafından yayımlanmış İngilizce edisyondan, Routledge'in ve Bertrand Russell Peace Foundation'un izniyle yapılmış çeviridir. Routledge, Taylor and Francis Group'un bir alt kuruluşudur.

Türkçe yayın hakları Kalem Ajans aracılığıyla © Say Yayınları
Bu eserin tüm hakları saklıdır. Yayınevinden yazılı izin alınmaksızın kısmen veya tamamen alıntı yapılamaz, hiçbir şekilde kopyalanamaz, çoğaltılamaz ve yayımlanamaz.

ISBN 978-605-02-0427-8
Sertifika no: 10962

İngilizceden çeviren: Funda Sezer
Yayın koordinatörü: Levent Çeviker
Kapak tasarımı: Artemis İren

Baskı: Engin Ofset
Topkapı-İstanbul
Tel.: (0212) 612 05 53
Matbaa sertifika no: 11254

1. baskı: Say Yayınları, 2015

Say Yayınları
Ankara Cad. 22/12 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 512 21 58 • Faks: (0212) 512 50 80
www.sayyayincilik.com • e-posta: say@sayyayincilik.com
www.facebook.com/sayyayinlari • www.twitter.com/sayyayinlari

Genel Dağıtım: Say Dağıtım Ltd. Şti.
Ankara Cad. 22/4 • TR-34110 Sirkeci-İstanbul
Telefon: (0212) 528 17 54 • Faks: (0212) 512 50 80
internet satış: www.saykitap.com • e-posta: dagitim@saykitap.com

İÇİNDEKİLER

Önsöz	7
-------------	---

FELSEFE YAZILARI

1- Etiğin Öğeleri	13
2- Tarih Üzerine	73
3- Bilim ve Hipotez	85
4- Pragmatizm	95
5- William James'in Doğruluk Anlayışı	135
6- Monistik Doğruluk Kuramı	157
7- Doğruluğun ve Yanlışığın Doğası Üzerine	177
Dizin	193

ÖNSÖZ

1996 Yılı Baskısı İçin Önsöz

Bu önsözün yer aldığı kitap, aslında 1910 yılında aynı isimle basılmış olan bir kitabın yeniden basımıdır. Ancak o basımda yer alan, “The Free Man’s Worship” ve “Matematik Bilimi” isimli makaleler, *Mysticism and Logic* adlı kitabın içinde de yer aldığından bu kitaba dahil edilmemiş, bunların yerine tarihi konu alan bir makaleye ve Poincaré’nin “Bilim ve Hipotez”i* üzerine yazılmış olan bir makaleye yer verilmiştir.

Bu kitapta yeniden basılan metinlerde, aradan elli beş yıl geçmesiyle değişen fikirlerimi yansıtacak düzeltmelerde bulunma gayretine girmedim. Fikirlerimdeki en büyük değişiklik, bu kitabın başında yer alan makaleyi yazarken (Moore’u izleyerek) inandığım nesnel etik değerlere artık inanmıyor olmamdır.

Orijinal Baskı İçin Önsöz

Bu kitapta okuyacaklarınız, sonuncusu hariç, tamamı çeşitli yayınlarda yer almış olan makalelerin, üzerlerinde birtakım değişiklikler yapılmak suretiyle tekrardan basılmış halleridir.

* Science and Hypothesis, H. Poincaré. Türkçesi *Bilim ve Hipotez*, MEB yayınları, 1998, çeviren Fethi Yücel. (Çev. n.)

İlk üç makale etiğe dair konuları ele alırken son dört tanesi doğruluğun doğası üzerinde durmaktadır. Etik üzerine yazılmış olan makalelerin arasına “Matematik Bilimi” isimli bir makalemi de ekledim, çünkü bu makale matematiğin ne olduğunu değil matematiğin değerini anlatma çabası içindedir. Doğrulukla ilgili olan dört denemeden ikisi, pragmatizmi ele almakla birlikte içerdikleri başlıca yenilik burada “gerçeğin” yeni bir tanımının yapılmasıdır. Makalelerin bir tanesi az ya da çok Hegel ile bağıntılı olan filozoflarca savunusu yapılmış olan bir doğruluk kavramı üzerinde dururken, son makale yazarın doğruluğa dair kendi bakış açısını ayrıntılara girmeden, kısa ve öz biçimde ifade etmektedir. İstisna olması muhtemel olan “Monistik Doğruluk Kuramı” dışında tüm makaleler, felsefe üzerine bir eğitimi olmaksızın felsefenin sorduğu sorulara ilgi duyan herkese hitap edecek şekilde yazılmıştır.

“Matematik Bilimi” ve “Etiğin Öğeleri” isimli makalelerin 1., 2., 3., 5. ve 6. bölümlerinin yeniden yayımlanmasına izin verdiği için *The New Quarterly* dergisinin editörüne, 4. Bölüm için ise *Hibbert Journal*’ın editörüne teşekkür ederim. 2., 4. ve 6. makalelerin yeniden yayımlanmasına izin verdikleri için sırasıyla *The Independent Review*, *The Edinburgh Review*, *The Albany Review* ve *Proceedings of the Aristotelian Society*’nin editörlerine de teşekkürlerimi sunmak isterim. 6. denemenin ilk baskısında yer alan üçüncü bölümün yerine yedinci deneme konulmuştur.

Oxford, Temmuz 1910

Bu kitabın basımı için artık son aşamalara geldiği bir dönemde kaybettiğimiz William James’e karşı içimde beslediğim, hararetle tartışmalar içeren yazılar içerisinde yeterince belli olmayan derin saygıyı ve kendisini tanıyan herkesin de yap-

tığı gibi onu ne kadar takdir ettiğimi belirtmek isterim, onun ölümü hem şahsım hem de toplum adına büyük bir kayıptır. Felsefe konusunda eğitilmiş okuyuculara bu durum doğal geleceği için böyle bir söz söylemeye gerek olmamakla birlikte, uzlaşımın saygıdan daha ender olduğu bir konuda yazılanların üslubuna alışkın olmayanlar için bu noktanın altını çizmek istedim.

Ekim 1910

FELSEFE YAZILARI

Etigin Öğeleri

ETİĞİN KONUSU

1. Etigin ilgi alanına dair belki de en yaygın algı, “İnsanlar ne tür eylemlerde bulunmalıdır?” ve “İnsanlar ne tür eylemlerden kaçınmalıdır?” gibi sorularla ilgilendiği yönündedir. Başka bir ifadeyle, etigin insan davranışıyla ve insanların uygulamada izlemeleri istenen davranış türleri arasında neyin erdemli, neyin erdemsiz olduğuna karar vermekle uğraştığı düşünülür. İlgi alanına dair mevcut olan bu bakış açısından dolayı bazen kuramsal olan diğer tüm bilim dallarına kıyasla etik, bir uygulamalı bilim olarak görülmektedir; bazen bunlar iyi ile doğrudan tamamen bağımsız krallıklar gibi, bunlardan ilki etigin alanına, ikincisi ise bilimin alanına giriyormuş gibi bahsedilmektedir.

Ancak bu bakış açısı iki açıdan hatalıdır. Öncelikle etigin amacının kendi içinde erdemli ve erdemsiz davranışla ilgili doğru önermeleri keşfetmek olduğunu ve bunların en az oksijene ya da çarpım tablosuna dair doğru önermeler kadar gerçeğin bir parçası oldukları gerçeğini görmezden gelmektedir. Etigin amacı uygulama değil, uygulamayla ilgili önermelerdir ve uygulamayla ilgili önermeler de gazların gaz

şeklinde olduklarıyla ilgili önermelerden daha fazla uygulamaya yönelik değildir. Tabii botanikğin bitki ya da zoolojinin hayvan olduğu da düşünülebilir. Dolayısıyla etik, bilimden ayrı ve ona eşgüdümlü bir şey olmayıp tamamen ayrı bir bilim dalıdır.

2. İkinci olarak, söz konusu bakış açısı etiğin ilgi alanını gereksiz bir şekilde kısıtlamaktadır. Bize belli türde eylemlerin yapılmasının veya bunlardan kaçınılmasının zorunlu olduğu söylendiğinde, örneğin doğruyu söylemek ya da hırsızlık yapmaktan kaçınmak zorunda olduğumuz söylendiğinde, bizler haklı olarak bunlar için daima bir sebep duymak isteriz ve bu sebep de yalnızca eylemlerin kendileriyle değil, aynı zamanda bu eylemlerin getireceği muhtemel sonuçların iyiliği ve kötülüğüyle ilgili olur hep. Bize doğruyu söylemenin karşılıklı güven oluşturduğu, dostlukları güçlendirdiği, işlerin devam etmesini kolaylaştırdığı ve böylelikle de bu yolu izleyen toplumun zenginliğini artırdığı, vs. söylenir. Eğer karşılıklı güven oluşturmayı ya da dostlukları güçlendirmeyi neden hedeflememiz gerektiğini sorarsak, bunların bariz şekilde iyi şeyler ya da mutluluk sebebi ve mutluluğun da iyi bir şey olduğu söylenebilir. Eğer hâlâ neden diye sormakta ısrar edersek, sıradan biri muhtemelen buna kızacak ve bilmediğini söyleyecektir. Oadaki bu kızgınlık, yaşadığı iki duyguyla ilintilidir. Bunlardan birincisi, doğru olan her şeyin bir sebebinin olduğu düşüncesi; diğeri ise ona söylenmiş olan sebebin yeterince açık olduğu, dolayısıyla bu sebep için başka bir sebep aramanın tamamen kavgacı bir tavır sergilemek anlamına geleceği düşüncesidir. Bunlardan ikincisinde haklı olabilir ama ilkinde kesinlikle yanılmaktadır. Günlük yaşam içinde insanlar, yalnızca bir konuda ikna olmadıklarında *neden* diye sorarlar. Eğer onlara bir sebep söyleniyor ve bu da onlarda şüphe uyandırmıyorsa, o zaman tatmin olurlar. Dolayısıyla, *neden* diye sorduklarında, mantı-

ken onların genellikle bir cevap beklemeye hakları vardır ve ortaya hiçbir sebebin sürülemediği bir inanışın ırsı olduğu fikrine varırlar. Fakat bunda yanılmaktadırlar ki eğer neden diye sorma alışkanlıklarını korumakta daha inatçı olsalardı bunu onlar da keşfedebilirlerdi.

Sebeup sormak meşru olduğu sürece sebepleri öğrenmeyi istemek ve elde edilebilen en son sebepleri sunan önermeleri ortaya koymak filozofların işidir. Bir önerme yalnızca başka önermeler vasıtasıyla ispatlanabildiğine göre, tüm önermelerin ispatlanamayacağı, keza tüm ispatların en başında sadece bir varsayım olduğu barizdir. Sonuçlar öncüllerinden daha fazla kesinliğe sahip olmadığından, ispatlanan şeyler de bariz oldukları için öylece kabul edilen ve sonra da bizim ispatlarımızın temelini oluşturan şeylerden daha fazla kesin değildir. Dolayısıyla da etik söz konusu olduğunda, şu veya bu eylemin yapılmasının neden zorunlu olduğunu sormalı ve ispatı imkânsız olan türde bir önermeye, yani çıkarsamada bulunmak için ondan daha temel bir şey bulunamayacak kadar basit ve çok bariz bir önermeye ulaşana dek sebep arayışımızı geriye doğru sürdürmeliyiz.

3. Ahlakçıların tavsiye ettikleri eylemlerden yana sebepleri sorduğumuzda da, bu eylemlerin sonuçlarının daha büyük olasılıkla *iyi* olacağı ya da tamamen iyi olmasa bile en azından mevcut koşullar altında mümkün olabilen en iyi sonuçları bunların doğuracağı yönünde sebepler öne sürölür genellikle. Dolayısıyla davranışa dair tüm sorular bu davranıştan başka nelerin *iyi* veya *kötü* olduğuna dair ortada bir karar olduğu varsayımına dayanır. İyi davranış denilen şey, kendiliğinden iyi olan başka şeylere araç olan davranıştır ve bu sebeple de davranış kuralları konusunda bir karara varmadan önce kendiliğinden iyi olan şeyleri incelemek gereklidir. Neyin kendiliğinden iyi veya kötü olduğu konusu

ise etiğe dahil edilmelidir, böylece etik yalnızca insan davranışıyla ilgilenmeye son vermiş olur.

Öyleyse etikte atılacak ilk adım, iyi ve kötü ile ne kastedildiği konusunda oldukça net olabilmektir. Ancak o zaman davranış konusuna geri dönebilir ve doğru davranışın, iyiliklerin yaratılmasıyla ve kötülüklerden kaçınılmasıyla ne bakımdan ilişkili olduğunu sorabiliriz. Bunu yaparken, tüm felsefi sorgulamalarda olduğu gibi, karmaşık veriler üzerinde bir ön inceleme yaptıktan sonra, tanımlayamasak bile anlayabildiğimiz fikirlerden ve ispatlayamasak bile bildiğimiz öncüllerden başlamak suretiyle daha basit bileşenlerden, tekraren karmaşık şeyler inşa ederek yola devam ederiz. Bu süreçte ortaya dogmatizmin çıkması aldatıcıdır, keza öncüller sıradan usavurumun bilinçsiz olarak varsaydığı gibidir ve herhangi bir sorgulama olmaksızın bunlarda çok detaylı bir tetkikten sonra tamamen inanılmış olandan daha fazla gerçek anlamda dogmatizm mevcuttur.

İYİNİN VE KÖTÜNÜN ANLAMI

4. İyi ve Kötü, burada kastedilen anlamda (ki alışıldık anlamda olduğuna inanıyorum), herkesin ya da neredeyse herkesin sahip olduğu fikirlerdir. Bu fikirlerin, bizim çok daha karmaşık fikirlerimizin en basit bileşenlerini oluşturan fikirlerden oldukları ve bu sebeple de incelenmeye ya da başka daha basit fikirlerden inşa edilmeye elverişsiz oldukları açıktır. İnsanlar, “‘İyi’ derken neyi kastediyorsun?” diye sorduklarında, buna verilecek cevap, eğer “‘Beşgen’ derken neyi kastediyorsun?” diye sorulsaydı verilecek olan tanım gibi olmamalı, soruyu soran kişinin zihninde en uygun fikri uyandıracak türde bir nitelendirmeden meydana gelmelidir. Bu nitelendirmenin kendisi de iyi fikrini içerebilir, hatta içerecektir ve bu da tanımda bir kusur yaratır ama ama-

cımız sadece istenilen fikrin üretilmesi için hayal gücünü canlandırmak olduğundan, bu zararsız bir kusur olacaktır. Renklerin isimleri de çocuklara bu şekilde öğretilir; onlara (diyelim ki) kırmızı bir kitap gösterilir ve bu kırmızı denir ve “kırmızı”, “kitap” anlamına gelir diye anlarlar korkusuyla onlara ayrıca kırmızı bir çiçek, kırmızı bir top, vs. gösterilir ve bunların hepsinin kırmızı olduğu söylenir. Böylece kırmızı fikri onların zihnine nakledilir, halbuki kırmızılığı analiz etmek ya da onu oluşturan bileşenleri bulmak hemen hemen imkânsızdır.

“İyi” söz konusu olduğunda ise hem iyilik kırmızılık gibi duyularla algılanabilen bir şey olmadığından hem de nelerin kırmızı olduğuna dair, nelerin iyi olduğuna dair olduğundan daha fazla fikir birliği mevcut olduğundan, bu işlem çok daha zordur. İnsanların iyi kavramının haz ya da arzu nesnesi gibi kavramlarla birlikte çözümlenebileceğini düşünmelerinin sebeplerinden biri de belki de budur. İkinci ve galiba çok daha etkili bir sebep de insanları bir fikri tanımlayamadıkları sürece onu anlayamayacaklarını düşünmeye sevk eden yaygın bir yanlış anlamadır; burada insanlar fikirlerin fikirlerle tanımlandığını, eğer bir tanım herhangi bir anlam taşıyacaksa bunun zaten mutlaka anlaşılmış olması gerektiğini unutmaktadırlar. Görünen o ki insanlar felsefe yapmaya başladıklarında, tanıdık ve sıradan olan her şeyi unutmaya özen gösteriyorlar, yoksa tanımlama yapmanın, çözümleme yapma bakımından imkânsız olduğu bir noktada, kırmızıya ya da başka herhangi bir renge karşı aşinalıkları bir fikrin nasıl anlaşılır olabileceğini onlara gösterebilir.

5. İyi ve Kötü ile ne kastettiğimizi açıklamak için bir şey kendiliğinden var olmak zorunda olduğu zaman onun iyi olduğunu, kendiliğinden var olmak zorunda olmadığında kötü olduğunu söyleyebiliriz. Bir şeyin var olmasına veya olmamasına sebep olma gücümüz var gibi görünüyorsa,

eğer o iyi ise onun var olmasına çalışmak, eğer kötüyse var olmamasına çalışmak zorundayız. Bir şey iyi olduğunda, onun varlığından haz duymamız, kötü olduğunda ise onun varlığından dolayı acı çekmemiz uygun olur. Fakat tüm bu nitelendirmeler gerçekten de iyi ve kötü kavramlarının önceden varsayılmasına dayalıdır ve bu sebeple de mantıksal tanımlamalar olarak değil, yalnızca doğru fikirleri çağrıştıran araçlar olarak faydalı olurlar.

“İyi”nin, üretmeye çalışmak zorunda olduğumuz her ne ise onun bir niteliği olarak tanımlanabileceği de düşünülebilir. Bu, *zorunluluğu* bizim en nihai tanımlanamaz kavramımız olarak *iyinin* yerine koyardı fakat aslına bakılırsa iyi, bizim üretmeye çalışmak zorunda olduğumuz şeyden çok daha geniş bir kavramdır. Eshilos’un bazı kayıp trajedilerinin iyi olduğundan şüphe etmek için bir sebep yok ama biz onları tekrar yazmaya çalışmamalıyız çünkü bunda kesinlikle başarısız oluruz. Aslında yapmak zorunda olduğumuz şey, sahip olduğumuz güçler ve fırsatlarla kısıtlıdır, oysa iyi böyle bir kısıtlamaya tabi değildir. Bizim iyi olan şeylere dair bilgimiz de deneyimlediğimiz veya tasavvur edebildiğimiz şeylerle sınırlıdır fakat büyük ihtimalle düşüncelerimizin ve duygularımızın sınırlı alanının dışında kaldıklarından, insanoğlunun bilgisinin dahilinde kesinlikle olmayan pek çok iyi şey vardır. Bu türden iyi şeyler, insan davranışının bunlarla bir ilintisi olmasa bile, yine de iyidir. Bu sebeple iyi kavramı, davranışla ilgili herhangi bir kavramdan çok daha geniş ve çok daha köklüdür.

6. “İyi”nin “arzulanan” ile ayrı anlamda olduğu görüşü oldukça akla yatkındır, yani buna göre bir şey iyidir dediğimizde onun arzulanan bir şey olduğunu kastetmiş oluruz. Dolayısıyla elde etmeyi umduğumuz ya da kaybetmekten korktuğumuz herhangi bir şey iyidir. Ancak kötü arzuların da var olduğu genel olarak kabul edilmektedir ve görünüşe göre insanlar kötü arzulardan bahsettiklerinde, kötü olanı

arzulamayı kastetmektedirler. Örneğin bir insan başka bir insanın acı çekmesini arzu ediyorsa, arzulanan şeyin iyi değil kötü olduğu çok açıktır. Fakat “iyi”nin “arzulanan” anlamına geldiği görüşünü destekleyenler, hiçbir şeyin kendi içinde iyi veya kötü olmadığını, belki tek bir insan için iyi olan bir şeyin başka bir insan için kötü olabileceğini söylerler. Arzuların çatışmasının söz konusu olduğu her durumda bunun olacağını söyleyeceklerdir, keza ben senin acı çekmeni arzu ediyorsam, bu senin için kötü bir şey olsa da benim için iyi bir şeydir. Fakat etikte ihtiyaç duyulan *iyi* ve *kötü* hissi böyle şahsi bir şey değildir ve etik alanında böyle gayrişahsi bir his olduğunun farkına varılması da oldukça önemlidir. Bu bağlamda bir şey iyi olduğunda, sonuçlarından ötürü ve bunun keyfini kimin çıkartacağıyla ilgili olarak değil, kendiliğinden var olmak zorundadır. Bir şeyin benim için kendiliğinden var olmak zorundayken senin için var olmak zorunda olmadığı savunamayız, çünkü bu tamamen içimizden birinin yarıldığını gösterir, keza aslında her şey ya var olmak ya da var olmamak zorundadır. Dolayısıyla bir insanın arzusunun başka bir insan için hoşnutsuzluk yaratan bir şey olduğu gerçeği, etikle ilintili olarak, iyyinin “arzulanan” ile aynı anlamda olmadığını, keza her şeyin kendi içinde ya iyi olduğunu ya da iyi olmadığını ve bir kerelik benim için iyi ve senin içi kötü olamayacağını kanıtlar. Bu sadece onun benim üzerimdeki etkilerinin iyi, senin üzerindeki etkilerinin ise kötü olduğu anlamına gelebilirdi ama burada iyi ve kötü yine gayrişahsidir.

7. Biraz güç algılanabilir olmakla birlikte daha yol gösterici olan ve bu şekilde “iyi” ile “arzulanan” aynı anlamdadır diyenlere ya da iyyinin gerçek *anlamı* olarak farklı bir fikri, mesela hazzı öne sürenlere bunun aksini gösterebileceğimiz başka bir akıl yürütme şekli de mevcut. Şimdiye dek bu türde bir akıl yürütmenin tamamen mantıksal bir değere

sahip olabileceği düşünülebilirdi. Fakat aslında öyle değildir. Birçok etik kuramı, “iyi” falanca anlama gelir iddiası üzerine kurulmuştur ve insanlar da bu iddiaların, eğer hatalı kuram tarafından kısıtlanmamış bir irdelemeye dayalı olarak düşünselerdi, neredeyse kesinlikle reddedecekleri sonuçlarını kabul etmişlerdir. Her kim “iyi”nin “arzulanan” anlamına geldiğine inanıyorsa, arzulanan şeyin kötüymüş gibi görüldüğü durumları açıklamaya çalışacaktır ama artık bu kuramı savunmuyorsa önyargısız etik algılarını özgür bırakacak ve böylelikle başka türlü olsaydı düşeceği yanlışlardan da kaçınmış olacaktır.

Söz konusu akıl yürütme şöyledir: Eğer herkes iynin arzulanan olduğunu onaylıyorsa, söylenen şey üzerinde düşünür ve bunu ya kabul eder ya da reddederiz, fakat her iki durumda da kabul ya da reddetme kararını iyi ve arzulan denildiğinde aslında bunlar nedir sorusu üzerinde düşündükten sonra veririz. Tam tersine, birisi bize bir kelimenin anlamını söylediğinde, tamamen farklı bir zihin durumu içinde oluruz. Eğer bize, “Beşgen beş tane kenarı olan bir şekildir,” deniliyorsa, beşgenler hakkında neler bildiğimizi düşünüp sonra da bunu kabul ederiz veya reddederiz; bu söyleneni, kelimenin anlamı olarak alır ve beşgenler hakkında değil, sadece “beşgen” kelimesi hakkında bilgi aldığımızı biliriz. Bize söylenmiş olan, daha çok bir sözlükte bulmayı umduğumuz türden bir şeydir. Fakat bize iyi, arzulanandır denildiğinde, felsefi önemi olan bir şey, etik bakımdan sonuçları olan bir şey, bir sözlükte bulabileceğimizin ötesinde bir şey söyleniyormuş gibi hissederiz hemen. Bunun sebebi, iyi derken ne, arzulan derken ne kastettiğimizi zaten biliyor olmamızdır ve her iki kasıt da daima aynı şeyler için geçerli oluyorsa bu birebir tanım olmaz, önemli bir gerçek olurdu. Bu tip bir önerme, yukarıda verilmiş olan beşgen tanımı ile değil daha çok, “Beşgen (yukarıda tanımlandığı gibi) beş

açısı olan bir şekildir," tanımı ile benzeşiktir. Ne zaman bir tanım önermesi bizi bu kelimenin bu şekilde kullanılıp kullanılmadığını değil de, bunun gerçekten doğru olup olmadığını düşünmeye sevk etse, burada bir tanım üzerinde değil, tanımlandığı iddia edilen kelimenin bizim zaten bildiğimiz, basit ya da başka şekilde tanımlanmış bir anlamı olan, önemli bir önerme üzerinde uğraştığımız yönünde bir şüphe duymamız için ortada bir sebep olur. Bu testi uygulayarak, şimdiye dek öne sürülmüş tüm iyi tanımlarının sadece birebir tanımlar değil, önemli önermeler olduklarına ve bu sebeple de aslında doğru olsalar bile, "iyi" kelimesinin anlamını vermediklerine kendimizi kolayca ikna ederiz.

Pek çok etik kuramının bunun reddedilmesine dayalı olması vardığımız sonucun önemini gösterir. Bazı kuramlar iyi, "arzulanan" anlamına gelir iddiasında bulunurken, diğerleri iyi, "hazdır" der ve yine başkaları onun "doğaya uygunluk" ya da "Tanrı'nın iradesine itaat," olduğunu söyler. Çok sayıda farklı ve birbiriyle bağdaşmayan tanımın öne sürülmesi bile bunlardan herhangi birinin gerçek tanım olmadığına dair bir kanıttır, keza "beşgen" kelimesi için asla çelişen tanımlar yapılmamıştır. Yukarıdakilerden hiçbirisi iyinin asıl tanımı değildir, bunların hepsi iyi olan şeylerle ilgili önemli doğrulamalar olarak anlaşılacaktır. Benim görüşüme göre bu doğrulamalar, şekil bakımından da yanlıştır aslında ama burada bunları teker teker çürütme gayretine girmeyeceğim.

8. Bir şey sadece bir araç olarak değil, kendi içinde iyidir dediğimizde, konu üzerindeki fikirlerimizden ya da kendimizin veya başkalarının dileklerinden oldukça bağımsız bir şekilde, o şeye, sahip olduğu ya da olmadığı bir nitelik atfetmiş olduğumuzun farkına varmamız önemli. Pek çok kimse şu sözleri eden Hamlet'le aynı fikirde olmaya meyillidir: "Zaten dünya ne iyidir ne kötü, düşüncenize bağlıdır

iyilik ve kötülük.”* Etik tercihlerin sadece bir zevk meselesi olduğu farz edilir ve eğer X, A’nın iyi bir şey olduğunu, Y ise kötü bir şey olduğunu düşünüyorsa, söyleyebileceğimiz tek şey A’nın X için iyi, Y için kötü olduğudur. Bu görüş, neyin iyi ve kötü olduğuna dair fikir ayrılıkları ve böylesi bir soru üzerinde bizden farklı düşünen insanları ikna etmeye yarayacak savlar bulmanın zorluğu sebebiyle akla yatkın hale gelir. Fakat doğruluğun keşfedilmesinde zorluk yaşanıyor olması keşfedilecek bir doğruluk olmadığını kanıtlamaz. Eğer X, A iyidir, Y de A kötüdür diyorsa, bunlardan hangisinin haklı olduğunu bulmak imkânsız olsa da içlerinden bir tanesi yanılıyordur. Durum böyle olmasaydı aralarında hiçbir görüş ayrılığı olmazdı. Eğer X, A’nın iyi olduğunu öne sürerek sadece A’nın onunla belirli bir ilintisi olduğunu, mesela bir şekilde onun zevkine hitap ettiğini kastettiye ve Y de A’nın iyi olmadığını söylerken, kastettiği yalnızca A’nın kendisiyle bir ilintisi olduğunu reddetmekse, o zaman X ile Y’nin arasında herhangi bir tartışma konusu bulunmazdı. Eğer X, “Ben elmalı turta yiyorum,” deseydi Y’nin buna karşılık, “Bu yanlış, ben hiçbir şey yemiyorum,” demesi absürd olurdu. Fakat bu, neyin iyi olduğuna dair yapılan tartışmada, A iyidir dediğimizde aslında sadece A’nın bizimle ilintili olduğunu kastetmemizden daha absürd değildir. Hristiyanlar Tanrı’nın iyi olduğunu öne sürdüklerinde, kastettikleri sadece Tanrı düşüncesinin onlarda belirli birtakım hisler uyandırması değildir; bu düşüncenin inanan ve titreyen cinlerde** hiç böyle bir his uyandırmadığını, fakat cinleri kötü yapan şeyin bu tip hislerin yokluğu olduğunu kabul

* *Hamlet*, William Shakespeare, Türkçeye çeviren Sabahhattin Eyüboğlu, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2008. (Çev. n.)

** *Yeni Ahit*, Yakup 2:19’a atıftır. “Sen, Tanrı’nın bir olduğuna inanıyorsun, iyi ediyorsun. Cinler bile buna inanıyor ve titriyorlar!” (Çev. n.)

edebilirler. Aslında bazı beğenilerin diğerlerine kıyasla daha iyi olduğunu düşünürüz; bazı beğenilerin bize, diğer beğenilerin diğer insanlara ait olduğunu savunmayız. Hatta kendi beğenilerimizi, zevklerimizi her zaman en iyi olarak görme-yiz: bir köprüyü bir şiiire tercih edebiliriz ama şiiirin köprüden daha iyi olduğunu düşünebiliriz. Hıristiyanlar, bir Tanrı tarafından yaratılmış olan bir dünyanın iyi bir dünya olması gerektiğini söyleseler de kastettikleri, bu dünyanın onların zevkine göre olması gerektiği değildir, hatta bu dünya hiçbir suretle kendi zevklerine göre değildir ama onların zevkine göre olmak *zorunda* olduğu fikrini savunabilmek için onun iyiliğini kullanırlar. Kastettikleri, onun sadece Tanrı'nın zevkine göre olduğu da değildir, çünkü eğer Tanrı iyi olmasaydı da durum bununla eşit olurdu. Bu sebeple *iyi* ve *kötü* tıpkı *daire* ve *kare* gibi, bizim görüşlerimizden bağımsız, nesnelere ait özelliklerdir ve bir şeye bir insan iyi, başka bir insan kötü dediğinde, bunlardan sadece biri haklı olabilir, gerçi bunlardan hangisinin haklı olduğuna karar vermek de güçtür.

9. Şunun da altının çizilmesi gerekir ki, şu anda var olan, var olmuş ya da olacak şeylere dair sahip olunan bilgilerin, hangi şeylerin iyi olduğu sorusuna hiçbir şekilde ışık tutmadığı gerçeği “iyi” tanımının yapılamamasının doğurduğu önemli sonuçlardan biridir. Sırf mantıksal bir çerçeveden bakıldığında, “var olan her şeyin iyi olduğu,” ya da “var olan her şeyin kötü olduğu” veya “gelecekte var olacak her şeyin şimdi var olandan daha iyi (ya da daha kötü)” olacağı yönünde bazı tümel önermelerde bulunulabilir. Fakat hiçbir tümel önerme “iyinin” *anlamı* göz önünde bulundurularak ispatlanamaz ve ne şu anda var olan şeylerin tamamını ne de daha önce var olmuş ya da olacak şeylerin tamamını bildiğimizden, deneyimden yola çıkılarak ampirik olarak hiçbir tümel önermeye varılamaz. Bu sebeple, böyle bir tümel önerme kendiliğinden bariz olmadığı ya da (sonucu destekleye-

bilmesi için) yine onunla ayrı tümellikte olması gereken, kendiliğinden bariz olan bir önermenin sonucu olmadığı sürece böyle bir tümel önermeye varılamaz. Fakat aslında, benim keşfedebildiğim kadarıyla var olan, olmuş ya da olacak tüm şeylerin iyiliklerine ve kötülüklerine dair kendiliğinden bariz olan bir önerme de yoktur. Bundan da, mevcut dünyanın doğasının şöyle ya da böyle olması gerçeğine dayanılarak hangi şeylerin iyi ya da kötü olduğuna dair bir çıkarımda bulunulamayacağı sonucu çıkar.

10. Ancak yine de dünyanın bütünüyle iyi olduğu inancı yaygın bir inanıştır. Vahye dayanan dinlerin bir parçası olarak dünyanın iyi ve her şeye gücü yeten bir Tanrı tarafından yaratıldığının varsayılması ya da metafizik esaslara dayanarak mevcut şeylerin toplamının iyi olması gerektiğini ispatlamanın mümkün olabileceğinin düşünülmesi sebebiyle böyle bir şeye inanılmaktadır. Burada bir önceki cümledeki savlardan ilkinin üzerinde durmayacağız ama ikincisi üzerinde kısaca duracağız.

Herhangi bir etik öncülü varsaymaksızın, dünyanın iyi olduğunu ya da doğrusu istenirse iyi kavramını barındıran başka herhangi bir sonucu ispatlayabileceğimiz yönündeki inanış, mantıksal olarak iyi kavramının karmaşık ve tanımlanabilir olduğu inancını da kapsar. Bir şeyin iyi olduğunu söylediğimizde (örneğin) kastettiğimiz onun üç tane daha basit niteliği olduğuyorsa, o zaman bir şeyin bu üç niteliğe sahip olduğunu ispatlamak suretiyle iyi olduğunu da ispatlarız ve böylelikle her ne kadar öncüllerimiz bunu içermese bile iyi kavramını içeren bir sonuca ulaşmış oluruz. Fakat eğer iyi basit bir kavramsa, böyle bir çıkarım mümkün olmayacaktır; öncüllerimiz iyi kavramını içermediği müddetçe sonucumuz da içeremez. Bu, kimyada elementlerin ve bileşiklerin durumuyla benzeşik bir durumdur. Elementleri ya da bileşikleri birleştirerek yeni bir bileşik elde edebiliriz ama hiçbir kimya-

sal işlem en başta mevcut olmayan bir elementi yaratamaz. Öyleyse eğer iyi basitse, bunu içermeyen hiçbir önermenin de bunu içeren sonuçları olmayacaktır.

Aslına bakılırsa, dünyanın bütünüyle iyi olduğunu kanıtlamaya çalışanlar genellikle tüm kötü şeylerin bir şeyin yokluğundan meydana geldiği ve olumlu hiçbir şeyin kötü olmadığı görüşünü benimsemişlerdir. Bu da genellikle "iyi"yi "gerçek" ile aynı olarak tanımlamak suretiyle desteklenmiştir. Spinoza;* "Gerçeklik ve mükemmeliyet derken aynı şeyi kastediyorum," der ve bundan da metafizikçilerin genellikle kanıtlamakta zorlandıkları kadar zorlanmadan, gerçeğin mükemmel olduğu sonucu çıkar. Robert Browning'ın şiiri "Abt Vogler"deki görüş de budur: "Kötülük boşluktur, hiçliktir, sesi ima eden sessizliktir o."

Yine aynı öğreti kapsamında tüm kötülüklerin bir sınırlandırma olduğu da söylenir; burada kötülüğün asla kötü denebilecek bir şeyin varlığından değil, yalnızca bir şeyin var olmayışından meydana gelebileceği kastedilmektedir. Bu sebeple var olan her şey iyi olmalıdır ve varlıkların toplamı da, en fazla var olan şey olmasından dolayı, her şeyin en iyisi olmalıdır. Bu görüş "kötülüğün" anlamından yola çıkılarak varılan bir sonuca göre öne sürülmektedir.

"Kötülük" ile kastedilen şeyin var olmayış olduğu kavramı da daha önce yapılan "iyi" tanımlarıyla aynı şekilde çürütülür. Aslında, var olan hiçbir şeyin kötü olmadığı inancı bir kuramı savunan bir metafizikçi dışında kimsenin savunmayacağı bir şeydir. Acı ve nefret, kıskançlık ve zalimlik kesinlikle var olan şeyler olup, bunlar sadece kendi zıtlarının yokluğu değildir, fakat kuram gereği bir istiridyenin boş bilinçsizliğinden ayırt edilemez oldukları savunulmalıdır.

* İngilizce adıyla *Ethics*, pt. ii df. vi. Spinoza'nın bu eseri Türkçe olarak *Etika* ismiyle yayımlanmıştır. Dost Kitabevi, İstanbul, 2009. (Çev. n.)

Doğrusu tüm bu kuram tamamen iyimserlikten yana bilinçsiz önyargı sebebiyle öne sürülmüş olduğundan mantıken bunun zıddı da savunulabilir. Kötülüğün var olanda, iyiliğin ise var olmayanda bulunduğunu ve böylelikle de var olanların toplamının mevcut olan en kötü şey olduğunu ve yalnızca var olmayanın iyi olduğunu öne sürebiliriz. Gerçekten de Budizm bu yönde bir görüşü savunuyor gibi görünmektedir. Bu görüşün yanlış olduğu açıkça görülmekle birlikte mantıksal olarak kendi zıddından daha absürd de değildir.

11. Öyleyse var olan şeyleri inceleyerek neyin iyi veya kötü olduğuna dair herhangi bir çıkarımda bulunamayız. Günümüzde bu sonucun en çok da evrimci etiğe uygulanması gerekmektedir. “Güçlü olan hayatta kalır” ifadesi, hayatta kalanların etik olarak bir anlamda en güçlü olduklarını ve evrimin izlediği bu eleme yolunun, sonraki tipin öncekinden daha iyi olduğunu kanıtladığı yönünde bir inanışa yol açtığı görülmektedir. Bu temele dayanılarak bir güce tapınma temeli kolayca kurulmakta ve medeniyet yoluyla kavgaların azaltılması küçümsenir hale gelmektedir. Savaşta en fazla başarıyı getiren şeyin en fazla takdir edilecek şey olduğu ve savaşta bir faydası olmayanın ise değersiz olduğu düşünülmektedir. Bu tip bir bakış açısı tamamen mantıksal bir temelden yoksundur. Gördüğümüz üzere doğanın izlediği yolun neyin iyi veya kötü olduğuna karar vermekle bir ilgisi yoktur. *A priori* olarak, evrimin kötüden daha kötüye gitmesi gerektiği, iyiden daha iyiye gitmesi gerektiği kadar olası olurdu. Bu görüşü makul kılan şey, evrim basamaklarının daha aşağısındaki hayvanların daha yüksek basamaklardakilerden önce var oldukları ve insanlar arasında uygarlaşmış ırkların uygarlaşmamış olanları yendikleri ve sıklıkla onları yok ettikleri gerçeğidir. Fakat evrimin yüksek basamağındaki hayvanların aşağıdakilere, yok edenlerin yok edilenlere etik olarak tercih edilmesi, evrime dayalı olmayıp bağımsız bir

şekilde varlığını sürdürmekte ve evrim süreciyle ilgili yar-
gılarımıza biz farkında olmadan müdahale etmektedir. Eğer
evrimci etik geçerli olsaydı, var olan her şeyin böylelikle en
iyi olduğu ispatlanmış olacağından, evrimin hangi yolu izle-
yeceğine de tamamen ilgisiz kalmak zorunda olurduk. Fakat
olur da zencilerin ya da Çinlilerin, Avrupalıları yerinden
edebilecekleri ortaya çıksaydı, evrime karşı hayranlığa son
vermemiz gerekirdi çünkü aslına bakılırsa bizim Avrupalıları
zencilere yeğlememiz Avrupa'nın elinde makineli tüfeğiyle
sahip olduğu büyük yiğitlikten tamamen bağımsızdır.

Genel olarak ifade etmek gerekirse, bir şeyin kaçınılmaz
olması onun kötü olduğuna ve bir şeyin imkânsız olması
onun iyi olduğuna dair bir kanıt teşkil etmez. Uygulamada
kaçınılmaz olanı dert etmek hiç şüphesiz aptalcadır ama
kuramsal olarak günümüz dünyasının iyi ve kötü standart-
larını bize zorla kabul ettirmesine izin vermek de hatalıdır.
Var olan şeyler içinde bazılarının iyi, bazılarının kötü olduğu
ve evrene dair çok az bilgi sahibi oluşumuzdan dolayı iyinin
mi yoksa kötünün mü ağır bastığına ya da bunlardan birinin
gelecekte diğerine üstün gelip gelemeyeceğine dair bir karara
varabilme hakkına sahip olmadığımız açıkça bellidir. İyim-
serlik ve kötümserlik birbirine benzer şekilde evrene dair,
kabul edilmesi için hiçbir sebep olmayan genel kuramlardır;
dünyaya dair bildiklerimiz iyinin ve kötünün epey dengeli
oldukları izlenimi vermektedir ve elbette bilmediğimiz şey-
lerin bildiklerimizden çok daha iyi ve çok daha kötü olması
da olasılık dahilindedir. Bu sebeple, bu meseleye tamamen
şüpheli bir şekilde bakmak en makul yaklaşım olacaktır.

DOĞRU VE YANLIŞ

12. Doğru ve yanlış davranış, daha önce de gördüğümüz
üzere, genellikle etiğin en fazla üzerine eğilmesi gerektiği

varsayılan fikirlerdir. Çok yersiz bir şekilde dar olan bu bakış açısı, hem *doğru* olan davranış türleri hem de içkin değerleri sebebiyle var olması zorunlu olan türde şeyler için tek bir kelimenin, yani “iyi” kelimesinin kullanılmasıyla daha da desteklenmiş olur. “İyi” kelimesinin bu ikili kullanımı çok kafa karıştırıcı olup, sebep ve sonuç ayrımını çok büyük oranda belirsizleştirir. Bu sebeple ben de “iyi” kelimesini bir önceki başlık altında açıklandığı anlamla kısıtlamak suretiyle *iyi* eylemlerden değil *doğru* eylemlerden bahsedeceğim.

“Doğru” çok muğlak bir kelime olup, genel kullanımda içinde barındırdığı çeşitli anlamları birbirlerinden ayırt etmek hiç de kolay değildir. Doğru çok çeşitli anlamlar içermesi sebebiyle, bu anlamlarından herhangi birine bağlı kalarak, onu diğer anlamlarından birini akla getiren bir bağlamda kullandığımızda, bu bizi kesinlikle bariz paradokslara sürükler. Dildeki hassasiyet her zaman bu sonucu doğurur ama paradokslar sadece sözel olarak kaldıkları sürece sözlü itirazlardan daha fazlasına sebebiyet vermezler.

Davranış hakkında bir yargıda bulunurken daha ilk başta, biri ahlakçılar, diğeri ise onların dışında kalanlar tarafından savunulan, birbirinden çok farklı ve bir yandan da her ikisi de hiçbir etik kurama vakıf olmayan kişilerce uygulanan ayrık yöntemlerle karşılaşırız. Yararcıların izlediği yöntemde, bir eylemin doğruluğu hakkında onun sonuçlarının iyiliğine veya kötülüğüne ilişkin olarak yargıda bulunulur. Sezgiciler tarafından savunulan diğer yöntemde ise ahlak duygusu ya da vicdanının onayı veya reddi çerçevesinde yargıda bulunulur. Ben neyin doğru ya da yanlış olduğunun tam olarak anlaşılabilmesi için bu iki kuramın birleştirilmesi gerektiğine inanıyorum. Bence, bir insanın muhtemelen en iyi sonuçları doğuracak olan şeyi yaptığında doğru yapmış olması bir anlam ifade ederken, bir insanın nasıl bir olası sonucu olursa olsun, vicdanının sesini dinleyerek doğru yapmış olması da

bir anlam ifade etmektedir. ("Doğru" kelimesine atfedebileceğimiz daha pek çok anlam var ama bu ikisi içlerinde en önemlisi gibi görünüyor.) Gelin önce ikinci anlamı ele alarak başlayalım.

13. Kendimize şu soruyu sormalıyız: Ahlak duygusunun emrettiği şeyler derken ne kastediyoruz? Eğer bunlar doğru davranışın *tanımını* yapmak için varsa, bunların şu veya bu eylemlerin doğrulukları konusunda yargıda bulunulmasından meydana geldiklerini söyleyemeyiz, keza bu tanımımızın döngüsel olmasına sebep olur. Ahlak duygusunun bir eyleme dair belirli bir *onaylama hissinde* meydana geldiğini ve fail eylemi gerçekleştirdiği anda gerçekleştirmeye karar verdiği bu eyleme karşı onaylama hissi duyduğunda o eyleme "doğru" deneceğini söylememiz gerekir. Bir insanın onayladığı herhangi bir eylemi sergilemek ve onaylamadığı herhangi bir eylemden kaçınmak zorunda olması kesinlikle anlamlı olduğu gibi, onaylama ve onaylamama diye adlandırılabilir hisler olduğu da su götürmez bir gerçektir. Bu sebeple yeterli olsun ya da olmasın bu kuramın, doğruluğun bir parçasını içerdiği kabul edilmelidir.

Ancak doğru davranışın başka anlamları da olduğu ve her ne kadar bir onaylama hissi var olsa bile, ayrıca bir onay yargısı olduğu ve bunun da doğru veya yanlış olabileceği de oldukça bellidir. Çünkü biz kesinlikle vicdanının onayladığı bir eylemde bulunan bir insanın hata yapmış olabileceğine ve bir anlamda vicdanının onun bu eylemini onaylamama zorunluluğunda olduğuna inanırız. Ancak bu meseleye bir his dışında başka şeyler de dahil olmasaydı bu imkânsız olurdu. Hata yapmak bir yargıda bulunulduğunu ima eder ve böylelikle de bizim de onay *yargısı* diye bir şey olduğunu kabul etmemiz gerekir. Durum böyle olmasaydı bir insanı neyin doğru olduğuna dair mantık yoluyla ikna edemezdik; onayladığı şey kesinlikle onun için yapılacak en doğru şey

olurdu ve onun bu onayına karşı hiçbir sav öne sürülemezdi. Bir insan belirli bir eylemi onayladığında, bir diğeri aynı eylemi onaylamadığında aslında biz onlardan birinin hatalı olduğuna gerçekten de inanıyoruz, oysa sadece bir his söz konusu olsaydı durum böyle olmazdı. Bir insan istiridye seviyor ama bir diğeri sevmiyorsa, bu iki kişiden birinin hatalı olduğunu söyleyemeyiz.

Bu sebeple onay yargısı diye bir şey vardır* ve bu, bir eylemin yeni bir anlamda doğru olduğu yargısından meydana gelmelidir. Onay yargısı sadece onaylama hissini yaşadığımızda dair bir yargı değildir, o zaman onaylamayan başka bir kişi bizim onay yargımızın mutlaka hatalı olduğunu savunmazdı. Dolayısıyla onay yargısına bir anlam verebilmek için *onaylamadan* çok bir *doğruluk* duygusu olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu anlamda, bir eylemi onayladığımızda onun doğru olduğu yargısında bulunuruz ve bu yargımızda yanılıyor olabiliriz. Bu yeni anlamdaki doğru, failin fikirlerine ve duygularına dayalı olmadığından *nesneldir*. Dolayısıyla vicdarunun emirlerine itaat eden bir kimse nesnel anlamda her zaman doğru şekilde hareket etmiyordur. Bir insan vicdarunun onayladığı şeyi yaptığında, illa ki nesnel olarak doğru olan şeyi değil, nesnel olarak doğru olduğuna *inandığı* şeyi yapar. Bu sebeple neyin nesnel olarak doğru olduğu konusunda bir yar-

* Onay yargısı her zaman onaylama hissiyle örtüşmez. Örneğin bir insanın kendi usu, onu daha önceden inandığı bir ahlak yasasını reddetmeye sevk ettiğinde, vardığı yargı bu yasayı izlemeyi bırakmış olmasına rağmen, onaylama hissi kısa süreliğine de olsa eski yasayı izlemeyi sürdürebilir. Hz. Muhammed'in ilk müritleri gibi, kişi bir akrabası öldürülürse, cinayeti işleyeni ya da onunla kan bağı olan birini öldürmek suretiyle akrabasının intikamını almanın görevi olduğuna inanarak büyütülmüş olabilir. Bu kişi böyle intikam almayı artık onaylar şekilde bir yargıda bulunmayı bırakmış olsa da içinde yine de bir onaylama hissi duymaya devam edebilir. Sonra olacaklarda onaylama hissi tekrar söz konusu olmayacaktır.

gıda bulunabilmemiz için ahlak duygusu dışında başka bir ölçüte ihtiyacımız vardır.

14. Nesnel doğruluğu tanımlarken bir eylemin sonuçları da artık konuyla alakalı hale gelir. Bazı ahlakçıların bu sonuca dayalı olma durumunu reddettikleri de doğrudur ama bence bu öznel anlamda bir kafa karışıklığına bağlanmalıdır. İnsanlar şu veya bu eylemin doğru olup olmadığı üzerinde tartışırken kanıt olarak daima eylemin doğurduğu bilinen ya da doğurması beklenen sonuçları ileri sürerler. Herhangi bir konuda, siyaseten izlenecek doğru yolun hangisi olacağına karar vermesi gereken bir devlet adamından ya da doğru öğretim şeklinin ne olacağına karar vermesi gereken bir öğretmenden, hangi siyasi yolun ya da hangi öğretim şeklinin en iyi sonuç vereceği üzerinde düşünmeleri beklenir. Ortada karmaşık bir sorun olduğunda ve bu sorun “çalmayacaksın” ya da “yalan yere tanıklık etmeyeceksin” gibi basit bir kuralı izleyerek çözümlenemediğinde, sonuçlar üzerinde düşünmeden bir karar verilemeyeceği de hemen belli olur.

Fakat yalan söylememek ya da çalmamak gibi basit bir kural çerçevesinde karar verilebildiğinde bile, bu kural ancak yine sonuçlar üzerinde düşünülerek gerekçelendirilebilir. Eylemlerin doğruluğunu ya da yanlışlığını belirleyen şey, sonuçların iyiliği ve kötülüğü olmasa On Emir gibi yasaların *hiç istisnasız* doğru sayılmaları pek mümkün olmazdı, keza böylesine karmaşık bir dünyada On Emir’e itaat etmenin itaat etmemekten daima daha iyi sonuçlar doğurması ihtimali zayıftır. Ancak insanların itaat etmeyi görev bildiği On Emir’in kurallarındaki boşlukların, aslında pek çok durumda kötü sonuçlar doğurmuş olması ve iyi sonuçlar doğuracağı oldukça kesin olan bir durumda yanlış olarak görülme-yecek olması da şüphe çekici bir durumdur. İkinci olarak söylenen durum, On Emir’deki ifadelere ahlaksal imalarda bulunan bir kendi kendini kanıtlayan önerme tarafından

gizlenir. Dolayısıyla, örneğin “Cinayet işlemeyeceksin,” emri eğer Tolstoy’un yorumladığı üzere, “Hiçbir insanın canını almayacaksın,” şeklinde yorumlansa, bu önemli bir kural olabilirdi. Fakat bu emir bu şekilde yorumlanmamakta, tam tersine bir insanın canını almanın bazı türlerine “haklı görülebilir adam öldürme” denmektedir. Böylece cinayet “haklı görülebilir adam öldürme” anlamına gelmeye başlar ve “Haklı görülebilir adam öldürme suçu işlemeyeceksin,” demek de tamamen bir totolojidir. Sina Dağı’ndan böyle bir emrin inmesi, Hamlet’in hayaletin mesajı konusunda verdiği bilgi kadar faydasız olurdu: “Bir iblis varmış, bir tek iblis bütün Danimarka’da, Alçak namussuzun biri.”* Aslına bakılırsa insanlar gerçekten de adam öldürme konusunda belirli bir sınıflandırmada bulunurlar ve bazı türlerinin haklı çıkartılabilir, bazılarının ise haklı çıkartılamaz olduğuna karar verirler. Fakat çok sayıda şüphe götürür durum mevcuttur: Despot öldürme, idam cezası, savaş sırasında adam öldürme, nefsi müdafaa sonucu adam öldürme, başkalarını savunurken adam öldürme bunlardan birkaçıdır. Eğer bu konuda bir karara varma arayışı varsa, bu arayış genellikle bu sınıflara giren eylemlerin sonuçlarının genel olarak iyiliğini veya kötülüğünü değerlendirmek suretiyle gerçekleşir. Dolayısıyla On Emir gibi kuralların önemi de, itaat etmenin neredeyse tüm durumlarda itaat etmemekten daha iyi sonuçlar doğuracağı basit talimatlar veriyor olmaları gerçeğinde yatar ve bu talimatların gerekçelendirilmesi de sonuçlardan tamamen bağımsız değildir.

15. Günlük dilde ahlak kurallarına dair önceden kabul edilmiş yasalar olduğu farz edilir ve bir eyleme yalnızca bu kurallardan herhangi birini ihlal ettiğinde *ahlakdışı* denir. Bu

* *Hamlet*, William Shakespeare, Çev. Sabahattin Eyüboğlu, İş Bankası Kültür Yayınları, 2008, İstanbul. (Çev. n.)

kuralları ihlal etmeyen herhangi bir eylem caiz olarak görölür, öyle ki hayatın içindeki pek çok durumda hiçbir eylem biçimi yalnızca *doğru* olarak belirtilmez. Bir insan kabul gören yasalara ters olmasa da muhtemelen kötü sonuçlar doğuracak bir eylem biçimini benimserse, ona ahlakdışı değil, daha çok akılsız gözüyle bakılır. Daha önce yaptığımız nesnel ve öznel doğruluk ayırımına göre, bir insan nesnel olarak yanlış olan bir şeyi, örneğin vicdanının onaylamadığı bir şeyi yapmadan da nesnel olarak yanlış bir harekette bulunabilir. Bir insanın vicdanının onaylamadığı bir eylem *ahlakdışıdır* (şu anda biraz üstünkörü bahsetmekle birlikte bu konuya birazdan döneceğim) ama vicdanı bunu onaylıyorsa, biz bunun muhtemelen kötü sonuçlar doğuracağını tahmin etsek bile, bu davranışı yalnızca akılsızca ya da düşüncesizce olarak nitelendirilir. Günlük dilde, her insanın vicdanının genel ahlak yasalarını kabul edeceği varsayıldığından, bir insan bu yasalardan birini ihlal ettiğinde, onun bu eylemi sadece düşüncesizce değil ahlakdışı olur; öte yandan yasaların suskun olduğu durumlarda, yersiz bir eylemi tıpkı ahlakdışı değil de düşüncesizce bulmamız gibi, öznel olarak değil nesnel olarak yanlış buluruz. İçerdikleri kurallar nesnel olarak doğru oldukları sürece, ahlak yasalarının kabul edilmesi, bunun nesnel ve öznel doğruluğu uyumlandırma eğiliminde olması bakımından büyük bir avantaj getirir. Nitekim ahlak yasaları sıklıkla görülen durumları kapsama ve nadiren karşılaşılanları ise failin bireysel yargısına bırakma eğilimindedir. Bu yüzden çeşitli yeni durumlarla sıkça karşılaşılır olduğunda, ahlak yasaları da kısa bir süre içinde bunların üzerine eğilir; nitekim her mesleğin de, kendi dışında pek görülmesi bile o meslekte sıkça karşılaşılan durumlarla ilgili yasaları vardır. Fakat ahlak yasalarının kendisi asla nihai değildir; bunlar olası sonuçlarla ilgili bir tahmin üzerine kuruludur ve esasen insanları nesnel olarak doğru olanı onaylamaya

ve nesnel olarak yanlış olanı reddetmeye yönlendirmeye yarayan bir yöntemdir. Epeyce doğru sayılabilecek bir yasalar dizisi kabul edildiğinde, bu yasalarla ilgili istisnalar da başka türlü olacağından çok daha seyrek hale gelir, çünkü istisnaları kabul etmenin doğuracağı sonuçlardan biri de bunun yasaları zayıflatmasıdır ve bu sonuç da genellikle şu veya bu istisnanın kabul edilmesi durumunda doğacak iyi sonuca ağır basacak kadar kötüdür. Ancak bu sav, büyük oranda yanlış olan yasalar için tam tersine işler ve en fazla gelenekselleşmiş yasaların, bireysel, mesleki ya da ulusal olarak mazur görülemez bir egoizm seviyesini bünyesinde bulundurduğu ve bu sebeple belli açılardan nefret edilmeye layık olduğu da gözlemlenebilir.

16. Öyleyse nesnel olarak doğru olan şey bir şekilde sonuçlardan bağımsızdır. Nesnel olarak doğru olan eylemin hangi koşulda olursa olsun, en iyi sonuçları doğuracak olan eylem olduğu, kendimize başlangıç alabileceğimiz en doğal varsayımdır. Biz bunu *en hayırlı* eylem olarak tanımlayacağız. O zaman en hayırlı eylem, kötülüğe kıyasla en fazla iyiliği üreten eylemdir ya da en azından iyiliğe kıyasla en az miktarda kötülüğü üreten eylemdir de denebilir (keza olası her eylemin sonuçlarının genel olarak bakıldığında kötü olduğu durumlar da olabilir). Fakat bilge bir kişinin yapmak zorunda olduğuna inandığı şeyin bu olması bakımından, en hayırlı eylemin daima nesnel olarak doğru olduğunu da savunamayız. Keza elimizde bulunan tüm kanıtlara göre en hayırlı olma ihtimali yüksek olan bu eylemin bir başka eyleme göre daha az hayırlı olduğu da ortaya çıkabilir. Böyle bir durumda, bizim bunu yapmamızın getireceği hakiki iyi sonuca rağmen kanıtların tersine hareket etmek, en azından bir anlamda nesnel olarak yanlış olacaktır. Dünyaya çok büyük zararları dokunmuş, eğer onlara bakan hemşireler daha bebekken onları öldürmüş olsaydı dünya için bu çok hayır-

lı olabilir di denilebilecek tipte insanlar vardır. Fakat eğer hemşireler bunu yapmış olsalardı, onların bu eylemi nesnel olarak doğru olmazdı çünkü bunun en iyi sonuçları doğurmama olasılığı daha yüksekti. Bu yüzden nesnel doğruluk konusunda yargıda bulunurken olasılığı da hesaba katmamız gerekiyor gibi görünüyor; öyleyse gelin nesnel olarak doğru olan eylem, *muhtemelen* en hayırlı olacak olan eylemdir diye bir şey söyleyebilir miyiz ona bakalım. Ben bunu *en akıllıca* eylem diye adlandıracam.

O zaman en akıllıca eylem, mevcut verilerin hepsi hesaba katıldığında bize sonuçta en fazla iyilik beklentisini ya da en az kötülük beklentisini getirecek olan eylemdir. Elbette neyi mevcut veri olarak alacağımız konusunda güçlük yaşayabiliriz ama genel olarak bilgi durumumuz ne olursa olsun önceden kestirilebilen şeylerle kestirilemeyen şeyleri birbirlerinden ayırt edebiliriz. Mevcut bilgi hacminden hesaba katılacak olan kısmın, aslında insanların yasal ya da tıbbi tavsiye ararken bulmayı bekledikleri türde bir karşılık olduğunu varsayıyorum. Bunun bizi neyin nesnel olarak doğru olduğunu sorusunun cevabına, aslen neyin en hayırlı eylem olduğu üzerinde düşünürken olduğumuzdan daha fazla yaklaştırdığına hiç şüphe yok. Bu evvela, uygulanabilir bir karara varılabilmesi için neredeyse her zaman gerekli olduğu üzere pek de uzak olmayan sonuçlara kaçınılmaz bir kısıtlama getirilmesini doğrular. Uzak sonuçları hesaplamada hata yapılması ihtimali öylesine yüksektir ki bunların *olası* iyi ya da kötüye yapacakları katkı çok azdır, oysa *fiili* iyi ya da kötüye yapacakları katkı daha yakın sonuçların getireceğinden çok daha fazladır. Ayrıca bilinmesi oldukça imkânsız olan şeylerin, hangi davranışın doğru olduğuna karar verilmesiyle ilintili olamayacağı da apaçık meydandadır. Bu hafta içinde herhangi bir gün meydana gelebilecek bir afet gezegendeki tüm yaşamı yok edecek olsa ki böyle bir şey olması olasıdır,

böyle bir şey yaşanmasa faydalı olabilecek, örneğin gelecek yılın Fırtına Takvimi'ni hazırlamak gibi pek çok eylemin boşa gidecek bir çaba olduğu ortaya çıkardı ama böyle bir afet beklentisinde olmamız için ortada bir sebep olmadığından, eylemlerin doğrulukları ya da yanlışlıkları üzerine tahminde bulunurken böyle bir şey dikkate alınmayacaktır.

17. Bu tanıma getirilebileceği bariz olan itirazlardan biri hemen kendiliğinden göze çarpar. Çok az sayıda eylem, bunların akıllıca olup olmadığına dair bir kanaat oluşturabilmek için gerekli olan ayrıntılı ve dikkatli bir değerlendirmeyi gerekçelendirmeye yetecek öneme sahiptir. Gerçekten de en az öneme sahip kararlar, genellikle sadece makul temellere dayanılarak verilmesi en zor olanlardır. Bir insanın her gün, iki farklı egzersiz şekline hangisinin daha faydalı olacağı üzerinde düşünmesi absürd karşılanır; bu cevabı hem zor hem de önemli olmayan bir sorudur ve bu sebeple de üzerinde düşünerek zaman harcamaya değmez. Fakat önemsiz kararların aşırı ihtimalla verilmemesi gerektiği doğru olsa da, bunun bizim nesnel doğruluk tanımımıza karşılık bir itiraz olarak görülmesi halinde bir kafa karışıklığı yaşanması tehlikesi de mevcuttur. Keza varsayılan durumdaki, nesnel olarak yanlış olan eylem, etraflica düşünüldükten sonra yapılmaya karar verilmiş bir eylem değil, etraflica düşünme eylemidir. Etraflica düşünmek de, vakit harcamanın, davranışa dair ufak tefek, önemsiz noktalar üzerinde kafa yormaktan çok daha yararlı bir yolunun olmaması ihtimalinin çok düşük olmasından dolayı bizim tanımımızca hoş karşılanmaz. Dolayısıyla, tam bir inceleme yaptıktan sonra sergilenen en akıllıca eylemin en hayırlı sonuçları doğurması ihtimali yüksek gibi görünse de, bunun en akıllıca eylem olduğunu ortaya koymak için gereken bu tam inceleme, yalnızca çok önemli kararlar söz konusu olduğunda kendi içinde önemli olmaktadır. Bu, akıllı bir insanın zamanını önemsiz detaylarla har-

camayacağını söylemenin daha incelikli bir yoldur yalnızca. Bu bariz itiraz noktası da böylece cevaplanmış olur.

18. Nesnel olarak doğru eylemin tanımına bir ekleme yapılması gerekir ve bu ekleme de onun *olası* olması gerektir. Sonuçları değerlendirilecek olan eylemler arasından, fiziksel olarak gerçekleştirilmesi imkânsız olan ya da failin aklına gelmesi imkânsız olan eylemleri elemeliyiz. Bu son koşul, determinizmle bağlantılı birtakım güçlükleri beraberinde getirmektedir ve bir sonraki bölümde ele alınacaktır. Bu güçlükleri göz ardı ederek, nesnel olarak doğru olan eylemin mümkün olan tüm eylemler içinde en iyi sonuçları doğurma olasılığı olan eylem olduğunu söyleyebiliriz.

19. Davranışı, ahlakdışı ya da kınanması gereken davranışla ayırt etmek amacıyla, öznel doğruluk üzerine düşünme işine artık geri dönmeliyiz. Bu noktada yeni bir *zorunluluk* anlayışına ihtiyacımız var ama bu, tanımlanması hiç de kolay olmayan bir şeydir. Nesnel anlamda, bir insan nesnel olarak doğru olan şeyi yapmak zorundadır. Fakat bizim şu anda üzerinde duracağımız öznel anlamda, kişi bazen nesnel olarak yanlış olan şeyi yapmak zorundadır. Örneğin, davranışa dair önemsiz bir mesele üzerinde neyin nesnel olarak doğru olduğuna dair güvenilir bir yargıya varabilmek için gerektiğinden daha az kafa yormanın genellikle nesnel olarak doğru olduğunu gördük. Şimdi de şunu söyleyebiliriz, böyle bir meseleye nesnel olarak doğru olan miktarda ve türde bir itibarı göstermiş ve nesnel olarak doğru *gibi görünen* şeyi yapmış olsaydık, eylemimizin nesnel olarak yanlış olsa bile, bir anlamda öznel olarak doğru olduğu açık bir şekilde görünmektedir. Bu eylemimiz, nesnel olarak yanlış olmasına rağmen, kesinlikle günah olarak adlandırılmaz, hatta çok erdemli bile sayılabilirdi. Üzerinde düşünmemiz gereken de neyin günah, neyin erdemli olduğuna dair bu kavramlardır.

20. Kendiliğinden oluşan ilk varsayım, fail bir eylemin nesnel olarak doğru olduğu yargısına vardığında, bu eylemin öznel olarak doğru olduğu, nesnel olarak yanlış olduğu yargısına vardığında ise bu eylemin nesnel olarak yanlış olduğu şeklindedir. Failin mümkün olan tüm eylemler içinde, muhtemelen en iyi sonuçları doğuracağı yargısına vardığı eylemin öznel olarak doğru olduğunu söylemiyorum, keza fail yukarıda bulunan nesnel doğruluk tarifini kabul etmeyebilir. Ben sadece öznel olarak doğru eylem, failin onay yargısında bulunduğu eylemdir demek istiyorum. Bir insan bir eylemin sonuçlarının muhtemelen mümkün olanın en iyisi olacağı yargısında bulunmadan da onun doğru olduğuna karar verebilir; ben sadece, kişi bir eylemin *gerçekten* doğru olduğu yargısına vardığında, onun sonuçlarının muhtemelen mümkün olanın en iyisi olacağını ileri sürüyorum. Fakat kişi, sadece olası sonuçlara dair yanlış bir kestirimde bulunmak ya da aslında düşünmüş olması gereken bir eylemi düşünmemek gibi bir nedenden ötürü de neyin nesnel olarak doğru olduğu konusunda vardığı yargıda hata yapabilir. Başka bir deyişle, yaptığım nesnel doğruluk tanımı, kelimenin anlamının bir analizi değil, aslen tüm nesnel olarak doğru eylemlere ilişkin olan ve başkalarına ilişkin olmayan bir belirteç olma amacını taşır.

Öyleyse, fail bir eylemi onayladığında bunun ahlaklı, onaylamadığında ise ahlakdışı olduğu önermesini gözden geçireceğiz; bunu yaparken de "ahlaklı" kelimesini "öznel olarak doğru" anlamında, "ahlakdışı" kelimesini ise "öznel olarak yanlış" anlamında kullanacağız. Bu önerme, basit olmakla birlikte üzerinde pek çok değişiklik yapılmadan geçerli olamaz. Birinci olarak, biz genellikle bazı şeyleri onaylamanın, bazılarını ise onaylamamanın, eğer böyle bir onay veya redde bulunulmasını mazur gösterecek özel birtakım

koşullar olmadıkça ahlakdışı olduğuna inanırız. İkinci olarak, haklarında ne onaylama ne de onaylamama yargısında bulunulmuş olan, üzerinde düşünülmeden yapılan eylemler genellikle ahlaklı veya ahlakdışı olurlar. Her iki sebepten ötürü önerilen tanım yetersiz olarak görülmelidir.

21. Fail bir eylemin doğru olduğunu düşündüğü zaman bunun asla ahlakdışı olamayacağı yönündeki doktrinin ise, genel olarak kınanacak olan neredeyse tüm eylemleri mazur göstermesi gibi bir kusuru (ya da avantajı) vardır. Çok az sayıda insan, o an için yanlış olduğuna inandığı bir eylemi kasten yapar; insanlar genellikle önce kendi içlerinde tartışarak yapmayı arzu ettikleri şeyin doğru olduğuna kendilerini ikna ederler. Falanca kişiye bir ders verme görevinin üzerlerine düştüğüne, haklarına çok feci şekilde tecavüz edildiğinden, eğer intikamını almazlarsa bunun adaletsizliğe çanak tutmak olacağına, makul oranda zevkle şımartıldığında bir karakterin en iyi şekilde gelişemeyeceğine, vs. karar verirler. Yine de biz onları bu bakımdan suçlamayı bırakmayız. Elbette kendini aldatma yoluyla oluşturulmuş bir inancın hakiki bir inanç olmadığı ve kendilerine bu tip bahaneler uyduran insanların, gerçeğin bunun tam tersi olduğunu daima bildikleri söylenebilir. Bu hiç şüphesiz bir dereceye kadar doğru olmakla birlikte her durumda doğru olduğundan şüpheliyim. Ancak neyin doğru olduğuna dair hatalı yargıda bulunulduğu, oysa yargının kesinlikle hakiki olduğu başka durumlar da vardır ve biz yine de bunlarda faili suçlarız. Bir insanın eylemin kendisi için doğuracağı sonuçları hatırlayıp, başkalarına ne olacağını hatırlamadığı, düşüncesizlik denebilecek durumlar da vardır. Bu tip bir durumda kişi hatırladığı tüm verilere dayanarak doğru ve dürüst bir şekilde yargıda bulunabilir ancak yine de eğer bu kişi daha iyi bir insan olsaydı daha fazla veriyi hatırlayabi-

lirdi. Bencilce olduğu düşünölerek kınanan eylemlerin çoğu bu başlık altına yazılabilir. Bu yüzden, fail bir eylemin doğru olduğu yargısını oldukça hakikatli biçimde varmış olsa bile, bu eylemin yine de ahlakdışı olabileceğini kabul etmemiz gerekir.

Haklarında doğru veya yanlış olduklarına dair bir yargıda bulunulmayan, üzerinde düşünülmemiş eylemler ise genellikle övölür ya da kınanırlar. Örneğin cömertlik göstergesi olan eylemler, içtepisel olarak yapıldıklarında, üzerinde düşünöldükten sonra yapıldıklarına göre daha fazla beğeni kazanırlar. İçtepisel olarak yapıldıklarında, kasti olduklarına kıyasla daha fazla kınanan hiçbir eylem gelmiyor aklıma, gerçi içtepisel olan pek çok eylemin de kınandığı kesinlikle doğrudur, örneğin içtepisel bir kin ya da zalimlikle yapılan hamleler gibi.

22. Düşüncenin hiç olmadığı ya da az olduğu durumların hepsinde suçlama eyleme değil, bu eylem vasıtasıyla açığa çıkan karaktere yönelir ya da sadece bazı eylemlere yönelecekse, bunlar karakterin oluşturduğu önceki kasti eylemler olurdu. O zaman da kendini kandırma durumları, kendini kandıran kişinin inanmayı arzu ettiğı şeye asla gerçekten inanmadığı temeline dayanılarak bir yana bırakılabilir. Bu durumda, ahlaklı eylemin, failin doğru olduğu yargısına vardığı, ahlakdışı eylemin ise failin yanlış olduğu yargısına vardığı bir eylem olduğu şeklindeki orijinal tanımımızı muhafaza edebiliriz. Fakat bunun pek çok insanın aslında kastettiğiyle bağdaşacağını düşünmüyorum. Ben daha çok ahlaklı bir eylemin, failin soruyu içtenlikle ve gerekli özeni göstererek değerlendirmesi halinde doğru olduğu yargısına varacağı bir eylem olarak tanımlanması gerektiğini düşünüyorum; yani eğer elindeki verileri şu veya bu yolun doğru olduğunu ispatlamak değil de neyin doğru olduğunu keşfetmek niyetiyle incelemiş olması halinde doğru olduğu

yargısına vardığı eylem ahlaklı olarak nitelendirilmelidir. Eğer bir eylemin önemsiz olmakla birlikte, bariz olan başka bir alternatiften daha az doğru olmadığı belliyse, bu eylemi ne ahlaklı ne de ahlakdışı olarak ele alabiliriz, keza böyle bir durumda bu eylem dikkatli bir değerlendirmeye layık olmaz. Bir karar verirken bunun için gösterilecek özen, onun önemine ve zorluğuna bağlıdır; mesela yeni bir politikayı savunacak olan bir devlet adamının durumunda, işini hafife almakla suçlanmaktan kurtulması için bazen konu üzerinde yıllarca etraflıca düşünmesi gerekli olabilir. Fakat daha az öneme sahip eylemler söz konusu olduğunda karar vermek, konu üzerinde daha fazla düşünmek mevcut kararın hatalı olduğunu gösterse bile genellikle doğrudur. Dolayısıyla çeşitli eylemler için uygun olan belli bir düşünme miktarı varken, bazı doğru eylemler için en iyisi içten geldikleri gibi yapılmalarıdır (gerçi bunlar da bu tarz bir üzerinde düşünme sürecinin sonunda onaylanacaktır). Bu sebeple, failin açıklık ve samimiyetle geçirdiği uygun miktarda bir düşünme sürecinin sonunda ya da üzerinde düşünülmemesi en iyisi olan eylemlerin durumunda bir ilk izlenim oluşturmak için gerekli olan miktar ve türde düşünmeden sonra doğru olduğu yargısına vardığı bir eylemin ahlaklı olduğunu söyleyebiliriz. Failin uygun miktarda düşündükten sonra yanlış olduğu yargısına vardığı bir eylem ahlakdışıdır. Bir eylem önemsiz olduğunda ve üzerinde az miktarda düşünmenin onun doğru ya da yanlış olduğunu göstermeye yetmeyeceği durumlarda o eylem ne ahlaklı ne de ahlakdışıdır.

23. Şimdi doğru ve yanlışla ilgili olarak konuştuklarımızı toparlayalım. Bir insan kendisine, “Ne yapmak zorundayım?” diye sorduğunda, nesnel anlamda hangi davranışın *doğru* olduğunu soruyordur. O şunu kastediyor olamaz: “Bir insanın ne yapmak zorunda olduğuna dair benimle aynı görüşlere sahip olan bir insan ne yapmak zorundadır?” Keza

onun bir insanın yapmak zorunda olduğu şeylere dair görüşleri, “Ne yapmak zorundayım?” sorusuna vereceği cevabı oluşturur. Fakat bu insanın soruya yanlış cevap verdiğini düşünen dışarıdan bir gözlemci, bu insanın verdiği cevaba göre hareket etmek suretiyle ikincil, yani öznel bir anlamda doğru şekilde hareket ettiğine inanabilir. Bu doğru eylemin ikincil türüne biz *ahlaklı* eylem diyoruz. Düşünmek için uygun miktar kararın zorluğuna ve önemine bağlı olmak suretiyle, failin açıklık ve samimiyetle geçirdiği uygun miktarda bir düşünme sürecinin sonunda ya da üzerinde düşünülmemesi en iyisi olan eylemlerin durumunda az miktarda düşündükten sonra doğru olduğu yargısına vardığı bir eylemin ahlaklı olduğunu savunduk. Ayrıca olasılıklar içinde muhtemelen en iyi sonuçları verecek olan eylemin *doğru* olduğunu da savunduk. *Doğrunun* daha pek çok anlamı olmakla birlikte, görünen o ki “Ne yapmak zorundayım?” ve “Hangi eylemler ahlaklıdır?” sorularına cevap vermek için ihtiyacımız olan karşılıklar bunlardır.

DETERMİNİZM VE AHLAK

24. Özgür irade meselesinin etik çerçevesine verilen önem konusunda en az özgür irade konusunun kendisi kadar çok fikir ayrılığı bulunmaktadır. Özgür iradeyi savunanlar, özgür iradenin reddinin, günah ve sevabın reddini de kapsadığını ve bunların reddedilmesiyle de etiğin çöktüğünü ileri sürerler. Öte yandan, en azından kısmi bile olsa eylemlerimizin sonuçlarını öngöremediğimiz müddetçe herhangi bir koşulda hangi yolu izlemek zorunda olduğumuzu bilmemizin imkânsız olduğu ve eğer diğer insanların eylemleri hiçbir şekilde tahmin edilemiyorsa, usa yatkın eylem için gerekli olan öngörünün de imkânsız hale geldiği ileri sürülür. Aşağıda yapacağım irdelemede, özgür irade konusundaki tar-

tışmalara girmek niyetinde değilim. Determinizmin lehinde öne sürülen sebepler bana bunaltıcı geliyor ve ben de bu sebeplere kısaca değinmekle yetineceğim. Benim ilgi alanıma giren, özgür irade meselesinin kendisi değil, determinizmin varsayılması halinde ahlak kurallarının, eğer etkileniyorlarsa bundan nasıl etkilendikleridir.

Bu meseleyi ele alırken, etiğe dair diğer meselelerin çoğunda da olduğu gibi, felsefe eğitiminden geçmemiş olan bir ahlakçının bakış açısı, davranışın ve diğer şeylerin *etkilerine* dair etiğin nihai kavramlarının iyi veya kötünden çok, davranıştaki iyilik ve kötülük olduğunu varsayması dolayısıyla, bana yolundan sapmış ve gereksiz birtakım karışıklıkların içine dalmış gibi görünmektedir. “İyi” ve “kötü” kelimeleri sırasıyla hem *doğru* ya da *yanlış* olan davranış türü için hem de doğru ve yanlış davranışın yaratması beklenen etkiler için kullanılır. *İyi* bir eylemden, *iyi* bir resimden, *iyi* bir akşam yemeğinden, vs. bahsettiğimiz gibi bahsederiz. Fakat *iyinin* bu iki anlamı arasında büyük bir fark bulunur. Genel olarak bahsetmek gerekirse, *iyi* bir eylem olası etkileri diğer anlamda *iyi* olan eylemdir. Bir kelimenin iki karşılığının olması kafa karıştırıcıdır ve bu sebeple bir önceki bölümde biz de *iyi* eylemden değil *doğru* eylemden bahsetmekte karar kılmıştık. Bir eylemin *doğru* olup olmadığına karar vermek için, daha önce de gördüğümüz üzere, onun olası etkileri üzerinde düşünmek gerekir. Genel olarak bakıldığında eğer bu eylemin olası etkileri aynı koşullar altında olası olan başka herhangi bir eylemden daha iyiye, o zaman o eylem *doğrudur*. İyi olan şeyler, kendiliklerinden ve etkilerine dair herhangi bir düşünceden ayrı olarak görmeyi dilemek zorunda olduğumuz şeylerdir: Bunların, Yaratıcı’nın gözünde dünyayı yaratılmaya değer kılacak türde şeyler olduğunu da varsayabiliriz. Doğru davranışın da kendi içinde iyi olan şeyler arasında olduğunu inkâr etmek istemem ama eğer

öyleyse kendi içkin iyiliği için üretmeyi hedeflediği, sevgi ya da mutluluk gibi şeylerin iyiliklerine bağımlıdır. Dolayısıyla davranışın doğruluğu, etiğin üzerine kurulu olduğu temel kavram değildir. Temel kavram içkin iyilik ya da kötülüktür.

Bir önceki bölümde yaptığımız tartışmaların sonucu olarak, şu tanımların geçerli olduğunu varsayacağım. *Nesnel olarak doğru* eylem, hangi koşullar altında olursa olsun, mümkün olan tüm eylemler arasında, elde mevcut olan tüm veriler de hesaba katıldığında bize en fazla olası iyi etki beklentisini ya da en az olası kötü etki beklentisini verecek olan eylemdir. *Öznel olarak doğru* ya da *ahlaklı* eylem ise failin mesele üzerinde açıklık ve samimiyetle ve uygun miktarda düşündükten sonra ya da içten geldiği gibi yapılması zorunlu olan eylemlerin durumunda ise az miktarda düşündükten sonra nesnel olarak doğru olduğu yargısına vardığı eylemdir. Uygun düşünme miktarı eylemin önemine ve kararın zorluğuna bağlıdır. Bir eylem önemsiz olduğunda ve onun doğru ya da yanlış olduğunu göstermek için az miktarda düşünmek yetersiz olduğunda bu eylem ne ahlaklı ne de ahlakdışıdır. Bu ön bilgileri verdikten sonra asıl konumuzu ele almaya geçebiliriz.

25. Nedensellik ilkesi, yani her olayın ondan önce gelen olaylar tarafından belirlendiği ve önceki olaylar yeterli miktarda bilinebildiğinde (kuramsal olarak) her olayın önceden tahmin edilebileceği yönündeki prensip, diğer olaylar için geçerli olduğu gibi insanın eylemlerine de uygulanabilir gibi görünmektedir. İnsani eylemlere ya da başka olaylara uygulanabilir olmasının tamamen şüphe götürmez olduğu söylenemez ama nedensellik ilkesine dair bir şüphe tüm bilimleri, tüm günlük bilgileri ve içinde bulunduğumuz dünyayla ilgili olarak bildiğimiz her şeyi ya da neredeyse her şeyi kapsayacak kadar temel nitelikte olmalıdır. Eğer nedensellikten şüphe edilirse, ahlak çöker, keza doğru bir

davranış, gördüğümüz üzere, olası etkileri mümkün olabile-
nin en iyisi olan eylem olduğundan, doğru veya yanlışla dair
yapılan kestirimler, eylemlerimizin etkileri olabileceği ve bu
sebeple nedensellik yasasının geçerli olduğu ön varsayımına
dayanır. Kendiliğindenlik hissi dışında, sebeplerin etkile-
rinin yalnızca insani eylemler olmadığı yönündeki görüşü
destekleyen herhangi bir zemin yok gibi görünmektedir.
Fakat kendiliğindenlik hissi sadece tercih ettiğimiz şekilde
hareket edebileceğimizi ve tercihimizi de istediğimiz gibi
yapabileceğimizi doğrular ki bunu da hiçbir determinist red-
detmez; tercihimizin tüm dürtülerden* bağımsız olduğunu
ve doğrusu istenirse içebakışın bunun tam tersini gösterme
eğiliminde olduğunu doğrulamaz. Özgür iradeyi** savunun-
lar determinizmin, tüm eylemlerimizin kaçınılmaz olduğunu
ve bu sebeple de ne övülmeyi ne de kınanmayı hak ettiklerini
söylemesi sebebiyle ahlakı çökerttiğini ileri sürerler. Durum
böyle midir ya da ne oranda böyledir gelin birlikte bakalım.

26. Etiğin davranışla değil de, iyi ve kötünün anlamı ve
içkin olarak iyi ve kötü olan şeylerle ilgilenen kısmı, özgür
iradede olduğça bağımsızdır. Nedensellik var olan dünya-
nın betimlenmesine aittir ve biz var olanla iyi olan arasında
bir çıkarımda bulunulamayacağını gördük. Öyleyse neden-
selliğin daima, bazen ya da hiçbir zaman geçerli olup olma-
ması meselesi, içkin iyiliklerin ve kötülüklerin ele alınmasıyla
tamamen alakasızdır. Fakat davranışa ve zorunluluk kavra-
mına dönüp baktığımızda, determinizmin bir fark yaratıp
yaratmadığından emin olamayız. Çünkü nesnel olarak doğru

* Dürtü *istem sebebi* anlamına gelir.

** Özgür iradeyi tüm istemlerin sebepler tarafından belirlenmediği doktri-
nini kastederek kullanıyorum ki bu da determinizmin reddedilmesidir.
Özgür irade sıklıkla determinizmle uyumlu anlamlarda kullanılır ama
ben onun bu anlamlarını doğrulamakla ya da reddetmekle ilgilenmiyo-
rum.

olan eylemin mevcut koşullar altında *olası* tüm eylemler içinde genel olarak bakıldığında muhtemelen en iyi sonuçları doğuracak olan eylem olarak tanımlanabileceğini görmüştük. Yani nesnel olarak doğru olan eylemin bir anlamda *olası* da olması gerekir. Fakat eğer determinizm düşüncesi doğruysa, fiili olarak sergilenmiş olan eylem dışında başka hiçbir eylemin *olası* olmadığı gibi bir anlam da söz konusudur. Bundan dolayı, eğer olasılığa dair bu iki anlam aynıysa, fiili olarak gerçekleşmiş olan eylem daima nesnel olarak doğrudur; keza o *olası* tek eylemdir ve bu sebeple de daha iyi sonuçları olabilecek başka hiçbir eylem olasılığı yoktur. Bence burada gerçek bir açmaz söz konusu. Fakat gelin kastedilmiş olabilecek çeşitli olasılık türlerini değerlendirelim.

Bir eylemin *olası* bir eylem olabilmesi için fiziksel olarak gerçekleştirilebilmesi mümkün olmalıdır, onu düşünebiliyor olmamız gereklidir ve eğer onu düşünebiliyorsak seçebilmemiz de mümkün olmalıdır. Evvela fiziksel olarak mümkün olmasının gerekli olduğu açıktır. Oxford'tan Londra'ya beş dakika içinde koşarak epey iyi şey yapmış olabileceğim pek çok koşul mevcuttur. Fakat bunu yapmadığım için akılsız olarak nitelendirilmemem veya nesnel olarak yanlış bir eylemde bulunmuş olmakla suçlanmamam gerekir. Bir eylem ben istediğimde gerçekleştiği zaman, onu fiziksel olarak mümkün diye tanımlayabiliriz. Bu koşulun işlemediği eylemler doğruluk ya da yanlışlık üzerine kestirimde bulunurken hesaba katılmayacaktır.

27. Bir eylemin düşünülmesinin mümkün olup olmadığı konusunda bir yargıya varmak daha zordur ama bir insanın yapmak zorunda olduğu şeye dair yargıda bulunurken bunu kesinlikle hesaba katarız. Bir kişinin boş vakitlerini şimdiye dek yazılmış olanlardan daha iyi lirik şiirler yazmaya adanmasıyla ilgili herhangi bir fiziksel imkânsızlık yoktur ve bu kesinlikle çoğu insanın boş zamanları için bulduğu işlerden

çok daha faydalı bir iştir. Fakat biz insanları lirik şiirler yazmadıkları için suçlamayız, tabii bunlar, FitzGerald gibi iyi lirik şiir yazabileceğini hissettiğimiz kişiler olmadığı müddetçe. Onları yalnızca suçlamamakla kalmayız, eğer onların düşünebildiği en akıllıca eylem bu ise, bu eylemlerinin öznel olduğu gibi nesnel olarak da doğru olduğunu hissederiz. Fakat düşünebildikleri şey, *gerçekten* düşündükleri şeyle aynı değildir. Yangının içinde kalmış ya da bir gemi kazasına uğramış bir insan düşünelim, bu kişi öylesine paniğe kapılmıştır ki başka insanların da yardım almaya hakkı olduğunu bir an bile aklından geçirmez ve biz de onun sadece kendini düşünerek doğruyu yaptığını bu sebeple savunmayız. Dolayısıyla bir anlamda (bunun ne olduğu pek açık olmamakla birlikte), bir insanın aklına gelmeyen, düşünemediği bazı hareket biçimlerine onun tarafından düşünülebilmesi olası şeyler olarak bakılırken, diğerlerine herkesin de kabul edeceği üzere imkânsız olarak bakılır.

Eğer bir eylemin gerçekleştirilmemesinin nesnel olarak yanlış olduğunu savunacaksak, bu eylemin düşünülmesinin mutlaka mümkün olduğu bir boyut da vardır. Eğer determinist düşünce doğruysa, düşündüklerimiz dışında başka herhangi bir eylemin düşünülmesinin imkânsız olduğu bir boyut da ayrıca bulunur. Fakat olasılığa dair bu iki boyutun aynı olup olmadığı da tartışmaya açıktır. Evinde yangın çıktığını fark eden bir insan, o evde oturan diğer kişileri uyarmayı aklından geçirmeden, panik halinde kendini evden dışarı atabilir ama biz, doğru ya da yanlış olarak, onun diğerlerini uyarmasının mümkün olduğunu *hissederiz* ve bunu da sıradan bir kimsenin aklından lirik bir şiir geçirmesinin mümkün olmadığı boyutta hissederiz. Bu farkı hissetmekte hatalı olabiliriz ve bu iki durumu birbirinden ayıran şey geçmiş kararların hatırlanması da olabilir. Yani herhangi bir zamanda düşünülmüş olan alternatifler arasında yapılacak farklı

seçimlerden hiçbirinin sıradan bir insanı iyi bir lirik şaire dönüştürmeyeceğini kabul etmekle birlikte pek çok insanın fiilen düşünülmüş olan alternatifler arasında uygun bir seçimde bulunarak, bir yangın anında komşularını da hatırlamaya sevk edecek türde bir karakter edinebileceğini de kabul ederiz. Eğer bir insan bir tür faydalı uğraşla meşgulse ve bu uğraşın yaratacağı doğal etki de bu kişinin sınırlarının bozulmasıysa, biz de makul olarak, bunun bir aciliyet anında onun paniklemesini mazur göstereceğini düşünürüz. Böyle bir konuda, bizim yargımız gerçekten de özgür iradenin varlığına dair benimsediğimiz görüşe bağlıymış gibi görünür, keza özgür iradeye inanan bir kişi böyle bir bahaneye izin veremez.

Lirik şiir ve yangın durumları arasında bulunduğunu hissettiğimiz farkı ifade etmeye çalışırsak, görünüme göre varacağımız nokta şudur: Bir eylem, daha iyi bir eylemin düşünülebilmesi bize göre özel bir yatkınlık gerektirdiği ve failinin de bu yatkınlığa sahip olmadığına inandığımız zaman bizim için nesnel olarak yanlış değildir. Fakat bu ayrım şu veya bu erdem için özel bir yatkınlığa sahip olmak gibi bir şey olmadığı anlamına geliyor gibi görünüyor ki bu bence savunulamayacak bir görüştür. Nasıl kişinin şiir yazmaya doğal bir yatkınlığı olabiliyorsa, cömert ya da nazik, iyiliksever olmaya da doğal yatkınlığı olması mümkün olabilir ve şiire yatkınlık nasıl çalışmayla geliştirilebiliyorsa, cömertlik ve nezaket de aynı şekilde geliştirilebilir. Dolayısıyla, daha önceki bir durumda eğer fiilen düşünülmüş olan alternatifler arasında farklı bir seçim yapılsaydı, düşünülmesi mümkün olarak gördüklerimiz dışında, aslında düşünmediğimiz bazı eylemleri düşünmemizin mümkün olduğu ama bunlardan başkasını düşünmemizin mümkün olmadığı bir boyut yok gibi görünüyor. Öyleyse, nesnel olarak doğru eylem tanımımızı, seçim anında failin aklına gelenler arasında muhtemelen en faydalı

olacak olan eylem nesnel olarak doğru eylemdir diyerek değiştireceğiz. Fakat belli başlı durumlarda failin aklına daha faydalı olan bir alternatifin gelmemesinin de daha önceki bir durumda yapılmış yanlış bir seçimin kanıtı olduğuna inana-
cağız.

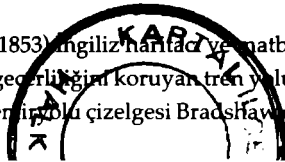
28. Fakat sık sık seçim gerektiren durumlarla karşılaştığımızdan ve aklımıza gelen çok sayıda farklı eylemden herhangi birini seçmemizin mümkün olduğu bir boyut da kesinlikle bulunduğundan, eylemleri doğru ve yanlış diye birbirinden ayırabiliriz. Daha önce yaptığımız nesnel olarak doğru eylem ve ahlaki eylem tanımlarımız, fiziksel olarak mümkün olan eylemler arasında, yalnızca *filen düşünebildiklerimizin* mümkün olarak görülmesi şeklinde bir düzeltme yapmak koşuluyla halen geçerlidir. Birkaç eylem alternatifi kendiliğinden belirlediğinde, kesin olan şudur ki biz hem seçtiğimizi yaparız hem de istediğimizi seçeriz. Bu anlamda tüm alternatifler mümkündür. Determinizm ise öncüllerin bir sonucu olarak şu veya bu alternatifi seçmeyi istediğimizi savunur ama bu, bizim isteğimizin başka sonuçların bir sebebi olmasını engellemez. Ayrıca farklı kararların mümkün olduğu boyut da bazı eylemleri doğru, bazılarını yanlış, bazılarını ahlaki, bazılarını ise ahlak dışı olarak birbirinden ayırmak için yeterli gibi görünmektedir. Bununla bağlantılı olarak, üzerinde durup düşündüğümüzde her iki kararın birden mümkün olabildiği başka bir boyut da vardır. Bir hareket biçiminin nesnel olarak doğru olduğu yargısında bulunmuş olmamız, bu hareket biçimini seçmemizin sebebi olabilir, dolayısıyla da hangi hareket biçiminin doğru olduğuna karar vermeden önce, bu hareket biçimlerinin bizim neyin doğru olduğuna dair verdiğimiz karardan kaynaklanmış olmaları bakımından, bunlardan her ikisi de olasıdır. Bu olasılık boyutu ahlakçı için önemlidir ve determinizmin ahlaki düşünciyi boşa çıkarmadığını gösterir.

29. Dolayısıyla determinizm doğru ve yanlış ayrımını ve daha önce de gördüğümüz üzere iyi ve kötü ayrımını da yok etmez: Halen bazı insanları diğerlerinden daha iyi ve bazı eylemleri diğerlerinden daha doğru olarak görebiliriz. Fakat determinizmin övgü, kınama ve sorumluluğu ortadan kaldırdığı söylenir. Bir deli, akli başında bir insan yaptığında suç sayabileceğimiz türde bir şey yapsa, kısmen yaptığı şeyin sonuçlarını muhtemelen doğru şekilde ölçüp biçemeyeceği için, fakat kısmen de onun başka türlüşünü yapamayacağını hissettiğimiz için onu suçlamayız: Eğer tüm insanlar gerçekten bu delinin durumunda olsaydı, herkes suçlanmaktan kurtulmalıdır gibi görünürdü. Fakat ben bu seçim meselesinde gerçekten de övgü ve kınamaya göre karar verildiğini düşünüyorum. Bize göre, (sonuçlara dair yanlış yargıda bulunmuş olma durumu hariç) deli farklı hareket biçimleri arasında bir seçim yapmamış, onu kör bir içtepi harekete geçirmiş veya buna mecbur etmiştir. Tam tersine, (diyelim ki) cinayet işleyen akli başında bir insan, ya cinayeti işlediği anda ya da daha önceki bir zamanda, aklına gelen iki ya da daha fazla alternatif arasından en kötü olanı seçmiştir ve biz de onu bunun için suçlarız. Bu iki vakanın iç içe geçtiği doğrudur ve deli olan kişi, erdemsiz, kötücül bir vurdumduymazlığın sonucu olarak delirmişse suçlanabilir. Fakat bu iki vakanın çok kesin çizgilerle ayrılmaması doğru olacaktır, keza uygulamada, insanların “eylemlerinden sorumlu” diye adlandırılıp adlandırılmayacaklarına karar vermenin genellikle ne kadar zor olduğunu biliyoruz. Bir ayrım olması ve zorluk çıkartan bazı sıra dışı durumlar olsa bile, bu ayrımın çoğu duruma uygulanabilir olması yeterlidir. Böylece övgü ve kınamayı uygularız ve sorumluluğu da bir insanın seçim yapması gerektiğinde yanlış seçim yapmış olmasına bağlarız; bu anlamda övgü ve kınama determinizm tarafından ortadan kaldırılmamaktadır.

30. Öyleyse determinizm hiçbir şekilde ahlaka müdahale etmez. Özgür iradenin ise tam tersine, eğer buna inanan biri varsa, ahlaka çok ciddi şekilde müdahale etmesi dikkat çekicidir. Aslına bakılırsa, insanlar özgür olduklarına ne kadar çok inanırlarsa inansınlar, başka birinin eylemlerinin dürtüleri tarafından belirlenmediğine asla inanmazlar. Bradshaw* tamamen makinistlerin eylemlerine dair tahminlerden ibarettir ama kimse makinistlerin istemlerinin dürtüleri tarafından yönetilmediği temeline dayanarak Bradshaw'dan şüphe etmez. Eğer diğer insanların eylemlerinin sebepsiz olduğuna gerçekten inansaydık, asla onların eylemlerini etkilemeye çalışamazdık, keza böyle bir etki ancak, arzu ettiğimiz eylemleri doğuracak sebepleri az ya da çok bilebilseydik ortaya çıkabilirdi. Diğer insanların eylemlerini etkilemeye asla çalışmasaydık, hiç kimse parlamentoya seçilmeye çalışmaz ya da bir kadına evlenme teklif etmezdi: Tartışmak, tembihlemek ve emretmek tamamen boşa nefes tüketmek haline gelirdi. Dolayısıyla ahlakı ilgilendiren neredeyse bütün eylemler usdışı hale gelir, ussal eylem insanların istemlerini etkilemeye çalışmayı tamamen olanak dışı bırakır, iyi ve kötüye, determinizmin kesinlikle müdahale etmediği bir biçimde müdahale edilirdi. Ahlak kesinlikle büyük oranda istemlerin sebepleri olduğu varsayımına dayalıdır ve ahlak kurallarındaki hiçbir şey de bu varsayım tarafından yıkılamaz.

Pek çok insanın özgür irade öğretisini, bizim de aleyhinde savunmada bulunduğumuz aşırı uç bir şekliyle benimsemediği doğrudur. Onlar, bir insanın eylemlerinin çoğunun

* George Bradshaw (1801-1853) İngiliz harita ve matbaacı. O güne dek en başarılı ve en uzun süre geçerliliğini koruyan tren yolu saat çizelgesini hazırlamasıyla ünlüdür. Deniz yolu çizelgesi Bradshaw olarak anılmaktadır. (Çev. n.)



sebebi olduğunu ama az sayıda eylemin, mesela yüzde birlik bir bölümün iradenin sebepsiz, kendiliğinden oluşan beyanları olduğuna inanırlar. Eğer bu görüş benimsenirse, sebepsiz olan yüzde birlik istemleri ayıklayamadığımız sürece insani eylemlere dair her çıkarıma yüzde birlik diyebileceğimiz şüphe payı karışırdı. Bunun uygulamada bir şey fark ettirmeyeceğini kabul etmek gerekir, çünkü başka zeminlerde, insani eylemlere dair bulunulan tahminlerde genellikle en azından yüzde birlik bir şüphe payı olur. Fakat kuram açısından büyük bir farklılık söz konusudur: Her koşulda kabul edilmesi gereken şüphenin türü, belirsiz eksiltme yapabilecek bir türdür, öte yandan özgür iradenin olası müdahalesinden kaynaklanacak olan tür mutlak ve nihaidir. Bu yüzden sebepsiz istemler olasılığı söz konusu olduğunda, yukarıda belirtilen tüm sonuçlar ortaya çıkar ve söz konusu olmadığında ise, determinizm geçerli olur. Dolayısıyla yüzde bir özgür irade, yüzde bir mutlak itiraz edilebilirlik taşır ve ayrıca yalnızca yüzde bir etik sonuca sahiptir.

Ancak aslında kimse gerçekten doğru eylemlerin sebepsiz olduğuna inanmaz. Bir insanın kararının, görevi olduğuna inandığı şey tarafından etkilenmemek zorunda olduğunu söylemek korkunç bir paradokstur; yine de bir eylem üzerinde, bu onun görevi olduğuna inandığı için karar kılmak üzere kendini serbest bıraktığında, bu kararı bir gerekçeye, örneğin bir sebebe dayanır ve determinizmin özgürlüğü reddetmesi gereken tek boyutta insan özgür değildir. Bu sebeple determinizme getirilen itirazlar temelde onun manasının yanlış anlaşılmasına atfedilebilir. Dolayısıyla işin sonunda yıkıcı sonuçları olan determinizm değil özgür iradedir. Bu yüzden determinizmin lehinde öne sürülen nedenlerin bunaltıcı derecede yoğun olmasından hayıflanmak için hiçbir sebep yoktur.

EGOİZM

31. Şimdi de nesnel doğruluğun, bütünüyle bakıldığında muhtemelen en iyi sonuçları doğurmaya dayalı olduğu görüşüne getirilen bir itirazı ele alacağız. Burada egoizmle ilgili olarak getirilen itirazı kastediyorum, yani bir insanın ilk görevinin kendine karşı olması ve kendi iyiliğini güvence altına almasının diğer insanların iyiliğini güvence altına almaktan daha zorunlu bir şey olması şeklinde açıklanan egoizmden bahsediyorum. Bu görüşün, bir insan ailesinin çıkarlarını yabancılarınkine, hemşerilerinin çıkarlarını hemşerisi olmayanlarınkine ya da dostlarının çıkarlarını düşmanlarınınkine yeğlemelidir şeklinde uzantıları vardır. Bu görüşlerin hepsi, bir insanın peşinden koşmak zorunda olduğu amaçların başka bir insanın peşinden koşmak zorunda olduğu amaçlardan farklı olduğu yönündeki, uygulanabilirlikten oldukça uzak kalan ortak bir inanaşa dayalıdır.

Egoizmin birçok farklı anlamı vardır. Her insanın psikolojik olarak yalnızca kendi iyiliğini gözetmeye mecbur olduğu anlamına gelebilir; her insanın kendi iyiliğini gözeterek genel olarak bakıldığında en iyi sonuçları alacağı anlamına gelebilir; bir insanın iyi olduğunu düşünmek zorunda olduğu tek şeyin kendi iyiliği olduğu anlamına gelebilir ve son olarak, genel iyilik diye bir şey olmadığı, yalnızca bireysel iyiliklerin olduğu ve her insanın da yalnızca kendisi için iyi olan şeyle ilgili olduğu anlamına gelebilir. Bu karşılıkların hepsi “benim iyiliğim” ile ne kastedildiğini bildiğimizi önceden varsayar ama bu net bir şekilde açıklanabilecek kolay bir kavram değildir. Bu sebeple “benim iyiliğim” hangi anlamlara gelebilir, bunun üzerinde düşünerek işe başlayacağım.

32. “Benim iyiliğim” pek çok farklı anlama gelebilecek bir ifadedir. Arzuladığım herhangi bir iyilik anlamına gelebilir ve bu iyiliğin benimle daha ileri, özel bir ilişkisi olabilir ya da olmayabilir. Ya da yine, benim hazzım ya da içimde iyi

olan herhangi bir zihin durumu anlamına gelebilir. Ya da başkalarından gelen onurlandırma ya da saygıyı kapsayabilir veya iyi olan ve *benim* olarak görülebiliyor olması dolayısıyla benimle bir ilişkisi olan herhangi bir şeyi kapsayabilir. Bizim üzerinde duracağımız iki anlam şunlardır: 1. Arzuladığım herhangi bir iyilik. 2. Arzulamamın dışında, benimle başka bir ilişkisi olan, başkalarıyla bir ilişkisi olmayan, onu *benim* yapacak türde herhangi bir iyilik, örneğin benim hazzım, benim itibarım, benim öğrenimim, benim erdemim, vs. gibi.

Her insanın psikolojik olarak kendi iyiliğini gözetmeye mecbur olduğu yönündeki kuram, bence insan doğasına dair bilinen gerçeklerle tutarsızdır, elbette “benim iyiliğim”i “benim arzuladığım bir şey” anlamında almıyorsak ki o zaman bile illa en güçlü şekilde arzuladığım şeyin peşinden koşmam gerekmez. Buradaki önemli nokta, arzuladığım şeyin mutlaka benimle, benim iyiliğimi yukarıdaki anlamlardan ikincisi haline getirecek başka ilişkisinin olmamasıdır. Bu şu anda bizi meşgul etmemesi gereken bir noktadır.

Eğer “benim iyiliğim” onu arzulamamdan başka bir manada benim olan bir iyilik anlamına geliyorsa, o zaman benim iyiliğimin hiçbir şekilde eylemlerimin tek hedefi olmayacağı açıklanabilir bence. İnsanların bu konudaki düşüncelerinde ortak bir karmaşa söz konusudur ki o da şöyledir: Eğer bir şeyi arzularsam, ona erişmem bana az ya da çok haz verecektir, erişememem ise bana az ya da çok acı verecektir. Buradan yola çıkılarak bir şeyin, kendisi için değil de, vereceği haz için arzulandığı çıkarımında bulunulur. Fakat bu arabayı atın önüne koşmaktır. Şeylerden aldığımız haz genellikle onların tatmin edebildiği bir arzumuzun olmasına bağlıdır; örneğin yemekten ve içmekten alınan haz açlığa ve susuzluğa bağlıdır. Ya da yine insanların bir müsabakada kendi takımlarının kazanmasından elde ettikleri hazzı ele alalım. Başka insanlar da rakip takımın zaferinden aynı hazzı

alacaktır; her iki durumda da hazzın var olabilmesi arzuya bağlıdır ve arzu var olmasa, haz da var olmaz. Bu sebeple insanların yalnızca hazzı arzuladıklarını söyleyemeyiz. Onlar her türlü şeyi arzular ve hayali hazlardan arzuların doğması hazların arzulardan doğmasından daha ender rastlanan bir durumdur. Dolayısıyla bir insanın hedefine erişmekten bir miktar haz elde edeceği yönündeki salt gerçek onun arzusunun ben merkezli olduğunu söylemeye sebep teşkil etmez.

33. Bu tip savlar, her insanın daima ve yalnızca kendi iyiliğini gözetmek zorunda olduğu *önselinin* bariz olduğuna inananlara bunun aksini ispat etmek için gereklidir. Fakat *a priori* kuramlarının çürütülmesinde çok sıklıkla olduğu gibi, arzunun mu yoksa hazzın mı tatmininin öncelikli olmak zorunda olduğuna dair bir tartışma hakkında sürekli yön değiştiren bir mantık havası vardır. Bu soruları bir kenara bırakalım ve insanların eylemlerinin egoizm varsayımı üzerinden gerçekten de açıklanıp açıklanamayacağına bakalım. Buna tam zıt gelen en bariz örnekler elbette ki fedakârlık vakalarıdır; örneğin insanların ülkeleri için, ebeveynlerin çocukları için kendilerini feda etmeleri gibi durumlardır bunlar. Fakat bunlar öylesine bariz örneklerdir ki egoizm kuramı bunlara hemen bir cevap verebilir. Bu tip durumlarda, fedakârlığı yapan kişilerin eğer bunu yapmasalardı mutlu olmayacakları, diğer insanların ve kendi vicdanlarının onları alkışlamasını arzuladıkları, fedakârlıkta bulundukları o anda kendi yüksek benliklerini gerçekleştiren bir yücelme hissi yaşadıkları, vs. savunulur. Gelin bu savları inceleyelim. Söz konusu insanların, eğer bu fedakârlığı yapmamış olsalardı mutlu olmayacakları söyleniyor. Aslında bu genellikle yanlıştır ama bunun ucunu bırakabiliriz. Bu insanlar neden mutlu olmasınlar? Ya başkaları onlar hakkında o kadar iyi düşünmeyeceğinden ya da vicdanları sızlayacağından veya fedakârlıkta bulunarak

erişecekleri nesneyi hakikaten arzuladıkları ve onsuz mutlu olamayacakları için olabilir. En son belirtilen durumda onlar, herkesin de kabul edeceği üzere benlik üzerinde odaklanmamış bir arzuya sahiptir; mutlulukları üzerinde oluşacağı varsayılan etki arzuya bağlıdır ve başka türlü var olamaz, böylece mutluluğun üzerinde oluşacak etki, arzu açısından dikkate alınamaz. Fakat insanlar egoları dışında kalan şeyleri de arzulayabilirler, o zaman da bu arzular, tıpkı diğerleri gibi eylemi belirleyebilirler ve benim onu arzulamam ve peşinde koşmam dışında hiçbir anlamda "benim" iyiliğim olmayan bir nesnenin peşinden koşmam mümkündür. Dolayısıyla, tüm fedakârlık vakalarında, egoizm kuramına inananların, fedakârlıkla güvence altına alınan harici amacın arzulandığını savunmaları gerekir. Bir asker hayatını feda ettiğinde arzuladığı şey vatanının zafer kazanması, vs. değildir. Bu zaten yeterince akıldışı ve bariz gerçeğe oldukça zıttır. Fakat yeterli değildir. Durumun böyle olduğunu farz ederek, gelin fedakârlığın, herhangi bir harici amaç için duyulan arzu tarafından değil, başkalarının onaylamamasından duyulan korku tarafından yönetildiğini varsayalım. Eğer durum böyle olsaydı, kimse fedakârlıkta bulunulduğunu bilmediği müddetçe fedakârlık yapılmazdı. Bir insanın boğulmakta olduğunu gören başka bir insan, kimsenin kendisinin suya atlamadığını görmeyeceğinden emin olsaydı, boğulmakta olanı kurtarmaya çalışmazdı. Bu gerçeğe de açık bir şekilde zıttır. Onaylanmamaktan duyulan korku gibi, onaylanma arzusunun da hesaba katılmasının zorunlu olduğu söylenebilir ve bir insan akılcıca övünmek suretiyle onaylanmayı daima sağlama alabilir. Fakat insanlar, örneğin popülerliği olmayan fikirleri savunmak gibi, genel olarak onaylanmayan fedakârlıklarda bulunmuşlardır ve yine pek çok insan çok önemli bir bölümü onların isimlerinin anılmamasına dayalı

olan fedakârlıklarda bulunmuştur. Bu sebeple psikolojik beencilliği savunanların dile getirdiği fedakârlık eylemine sebep olan dürtünün, vicdanın onayı olduğu görüşü çürütölmüş olur. Fakat bu kuramın ifade ettiği gibi, kendinden vazgeçen herkesin ussal öngöröden bu kadar yoksun olduğuna inanmak gerçekten de imkânsızdır. Vicdan azabı çoğu insan için son derece katlanılabilir bir acıdır ve suç işleyerek bu çabucak dindirilebilir. Kendinden vazgeçme, feragatte bulunma eylemi yaşamın kaybını da içeriyorsa, erdemli bir insanın gözetmesi beklenen kendini onaylamanın getirdiği esrime her halükarda çok kısa olmalıdır. Buradan, egoizm psikolojisinin yalnızca yanlış bir kuramın gereği olarak ortaya çıktığı ve gözlemlenebilen insan doğasının gerçekleriyle uyumlu olmadığı sonucuna varıyorum.

Bu sebeple insani eylemleri ve arzuları yerleşik kuramlardan ayrı olarak ele aldığımızda, bunların çoğunun nesnel olduğu ve özbenlikle doğrudan bir ilişkisi olmadığı barizdir. Eğer “benim iyiliğim” benim bir zihin durumum olması anlamında bana ait olan bir nesne manasına veya zihin durumumun bir parçası olduğu ya da diğer insanların benim hakkımda ne düşündüğünü kapsayan bir bütün manasına gelen o zaman benim yalnızca kendi iyiliğimi arzulayabilmem ya da bunu gözetebilmem yanlıştır. Bunun doğru olduğu tek anlam, “benim iyiliğim” “arzuladığım şey” manasına geldiği anlamdır, fakat arzuladığım şeyin, onu arzulamam dışında benimle başka herhangi bir bağlantısının olması gerekmez. Dolayısıyla insanların, yalnızca kendileriyle herhangi bir şekilde özel olarak ilintili olan nesneleri arzuladıkları ya da bunların peşinde koştukları şeklindeki öğretime, aslına bakılırsa hiçbir doğruluk payı yoktur.

34. Ele alacağımız bir sonraki egoizm türü, her insanın kendi iyiliğini gözeterek genelin hayrına en iyi şekilde hiz-

met etmiş olacağı yönündeki doktrindir. Bu doktrin insanın damağında on sekizinci yüzyılvari bir rahatlık tadı bırakmaktadır, keza iyi bir geliri, iyi bir sindirimi ve sempatinin gıpta edilecek seviyede kısıtlanmış olmasını akla getirmektedir. Düzen içinde işleyen bir dünyada bunun doğru olacağını ve hatta toplum daha da iyi örgütlendikçe doğruluğunun artacağını çabucak kabul edebiliriz, keza böyle bir dünyada ödüllere faydalı eylemler gitgide daha fazla ilintili hale gelirdi. Bir insanın kendi iyiliği diğer insanlardan daha fazla kendi kontrolünde olacağından, eylemleri de aynen gerektiği gibi başka insanlardan çok kendisini ilgilendirirdi. Aynı sebepten ötürü, pek fazla ilişkisinin olmadığı insanlardan çok kendi ailesinin iyiliğiyle ilgilenir ve yabancı ülkelerinkinden çok kendi ülkesinin iyiliği üzerinde dururdu. Fakat bu tip düşünceler çok sınırlı bir açıya sahiptir ve herkes kolayca kendi deneyimlerine bakarak, her halükarda şahsi fedakârlık gibi görünen bir şeyin genelin hayrına hizmet ettiği noktaları kolayca bulabilir. Bu tip durumları açıklamak için “benim kendi iyiliğim” kavramının, ele aldığımız doktrinin önemini yok edecek bir şekilde değiştirilmesi gerekir. Örneğin en büyük iyiliğin erdemli bir yaşam olduğu söylenebilir. O zaman buradan, her kim erdemli bir yaşam sürerse kendisi için en büyük iyiliği sağlama alacağı sonucu çıkar. Fakat bu doktrinin kastettiği, genellikle yaptığı üzere, ben merkezli arzuların, bunlar basiretli ve açık fikirli oldukları sürece, en faydalı davranışı oluşturmaya yeteceğini ileri sürmekse, o zaman ya ortak deneyimlerden ya da toplumsal liyakatin parlak örneklerinden biriyle bunun aksi ispat elde edilebilir. Bir reformcu neredeyse her zaman kendisiyle oldukça bağıntısız olan nesnelere karşı güçlü arzular besleyen bir kişidir ve gerçekten de dar görüşlü olmayan her kim varsa bu ayırt edici özelliğe sahiptir. Sanırım psikolojik egoizm gibi

bu doktrin de inanulabilir olma açısından, arzuladığım her nesneyi *benim* iyiliğim olarak görmeye ve onun arzulamam dışında başka bir anlamda benim olması gerektiğini varsaymaya dayanmaktadır.

35. İyi olduğunu düşünmek zorunda olduğum tek şeyin benim iyiliğim olduğu yönündeki doktrin ise yalnızca yanlış olan şeye inanmak zorunda olduğumu düşünen insanlarca mantıklı olarak savunulabilir. Keza eğer ben benim iyiliğimin tek iyilik olduğunu düşünmekte haklıysam, o zaman kimse onun değil de benim iyiliğimin tek iyilik olduğunu kabul etmedikçe doğru yapmış sayılamaz. Diğer insanların böyle bir şeyi kabul etmeye istekli olacaklarını sanmam pek.

Fakat burada asıl kastedilmek istenen, kural olarak, genelin iyiliği diye bir şeyin hiç olmadığıdır. Bu doktrin, bunu savunanlarda bunun tam tersine işaret eden bir görüş bulmadığımız müddetçe, mantıksal olarak çürütülemez. Örneğin bir insan renk diye bir şey olmadığını savunacak olsaydı, bunun çıkarımları üzerinde iyice düşünecek kadar dikkatli davranmış olması halinde onun iddiasını çürütmemiz gerekirdi. Ancak, aslına bakılırsa herkes genelin iyiliğine işaret eden fikirlere sahiptir. Herkes bazı toplum türlerinin diğerlerinden daha iyi olduğu yargısında bulunur ve bir şeyin iyi olduğunu söylediklerinde kastettiklerinin tamamen onu arzuladıkları olduğunu onaylayan çoğu insan da iki insanın arzularının tatmin olmasının, tek bir insanın arzularının tatmin olmasından daha iyi olacağını kabul eder. *İyi* diye bir kavram olmadığı ve böyle bir kavram olsa bile, o zaman iyi olan şeyin *benim için* ya da *senin için* iyi olmadığı, sadece iyi olduğu şeklindeki doktrinin hayata uygulanması pek çok yönden başarısızlığa uğrar. Dolayısıyla iyi diye bir şeyin olduğunun kişisel olmayan anlamda reddedilmesi yalnızca hiçbir etiğe sahip olmamaktan memnun olan insanlar için mümkündür.

36. Genelin iyiliği diye bir şey olsa ve buna daima benim kendi iyiliğimi gözetmemle en iyi şekilde hizmet edilme-se bile, yalnızca kendi iyiliğimi gözetmemin daima doğru olduğunu savunmak da mümkündür. Bu doktrin şimdilerde genellikle bireylerle ilgili olarak savunulmaktadır fakat uluslararası siyasette genel olarak uluslarla ilgili olarak savunulur. Birçok İngiliz ve Alman, bir İngiliz devlet adamının yalnızca İngiltere'nin iyiliğini gözetmesinin ve bir Alman'ın, Almanya'nın iyiliğini gözetmesinin doğru olduğunu, bu iyiliğe diğer tarafa büyük hasar vermek suretiyle erişilebilecek olmasına rağmen kabul eder. Bu görüşün nasıl bir temele dayandığını anlamak güç. Eğer ne olursa olsun iyiliğin peşinden koşulacaksa, bu iyiliğin keyfini kimin süreceği konuyla pek de ilişkili olamaz. Bir insanın pazar günleri yalnızca gelecekteki pazar günlerindeki refahını düşünmesi, pazartesi günleri ise yalnızca pazartesi günlerindeki refahını düşünmesi akla yatkın olabilir. Aslında bu doktrinin, başka türlü gerekçelendirilemeyecek eylemleri gerekçelendirmesi dışında başka bir marifeti yok gibi görünüyor. Doğrusu, A için büyük bir iyiliği sağlama almanın, B için küçük bir iyiliği sağlama almaktan daha iyi olduğu barizdir ve bunu kanıtlayacak daha bariz bir ilke bulmak hâlâ zordur. Eğer A başka birisi olsa ve B de ben olsam, bu A'nın ve B'nin kim olduğuna dair genel maksimle alakasız olduğundan, sorun üzerinde bir etkisi olmaz.

Egoizmin geçerli hiçbir türü olmasaydı, sergilenmesi zorunlu olan bir eylemin, bu tip bir eylem vasıtasıyla elde edilecek herhangi bir şahsi iyilikle telafi edilemeyecek bir fedakârlığı kapsayacağı sonucu ortaya çıkar. Ancak insanlar fedakârlığı nihai bir görev olarak kabullenmeye öylesine gönülsüzdür ki genellikle tanrıbilimsel dogmalara yaslanmak suretiyle ve bu dogmaların kişisel çıkar ile görevi

bağdaştırdığını da söyleyerek savunmada bulunurlar. Bu tip bağdaştırmaların nereden bakılırsa bakılsın tamamen harici olduğunun gözlemlenmesi gerekir; bunlar, görevin kişinin kendi çıkarının peşinde koşması anlamına geldiğini göstermez, yalnızca kişiyi sevk ettiği eylemlerin kişinin çıkarını daha ileri seviyeye taşıyan eylemler olduğunu gösterir. Dolayısıyla bu tip bağdaştırmaları mecburi kılan *mantıksal* temeller varmış gibi davranıldığında, hedeflenen *mantıksal* amaca ancak, görevin kişisel çıkarla aynı *anlama* geldiğini göstermek suretiyle ulaşılabileceğini söyleyerek karşılık vermeliyiz. “Mümkün olabilen en büyük iyiliği üretmeyi hedeflemek zorundasın” ve “Kendi çıkarını gözetmek zorundasın” maksimlerinin bazen eşit şekilde bariz oldukları da söylenir ve bunların ikisinin de tüm olası koşullarda ve tüm olası dünyalarda doğru oldukları varsayılır. Fakat durum eğer böyle olsaydı, kişisel çıkarın ve genelin iyiliğinin çatışacağı bir dünya, yalnızca mevcut olmamakla kalmaz, tasavvur edilemez de olurdu; yine de bu kadar tasavvur edilemez olmasına rağmen, birçok insan bunu gerçek dünyada örneklenen bir şey olarak tasavvur eder. Bundan dolayı gönülsüz aziz için dürüstlük en iyi ilke olabilir ama şaşkın haldeki mantıkçı için bir çözüm olamaz. Böylece iyi bir Tanrı’nın ya da gelecek yaşamın, kişisel çıkar ve genelin iyiliği arasındaki bariz çatışmayı ortadan kaldıracağı yönündeki düşünce oldukça uygunsuzdur. Eğer bir mantık bulmacası olsaydı, kişisel çıkarın ve genelin iyiliğinin gerçekte çatıştıklarını göstererek değil, bunların aynı *anlama* geldiğini göstererek cevaplanabilirdi. Yukarıdaki tartışma akla uygun olduysa, ortada bir mantık bulmacası da yoktur: Biz genelin iyiliğini gözetmek zorundayız ve bu kişisel çıkarla çakıştığında, kişisel çıkar diğerinin yolunu açmak zorundadır.

İYİLİK YA DA KÖTÜLÜK HAKKINDA KESTİRİMDE BULUNMA YOLLARI

37. Etik ile ilgili tartışmamızı tamamlayabilmemiz için deneyimlediğimiz başlıca iyilik ve kötülüklerin bir listesini vermemiz son derece doğal olabilirdi. Ancak ben böyle bir liste yapmaya çalışmayacağım, keza okuyucunun da en az benim kadar neyin iyi ya da kötü olduğuna dair yargıda bulunabileceğine inanıyorum. Bu bölümde yapmak istediğim, bizim neyin iyi ve neyin kötü olduğunu asla bilemeyeceğimiz yönündeki görüşü değerlendirmek, içkin iyilik ya da kötülük üzerinde düşünürken kullanılabilecek yöntemler önermek ve kaçınılması gereken yanlışlara dikkat çekmektir.

Etik sorularına ilişkin olarak insanların farklılıklarının gözlemlenmesine dayalı çok yaygın bir etik kuşkuculuk bulunmaktadır. A bir şeyin iyi olduğunu, B ise başka bir şeyin iyi olduğunu düşündüğünde, ne A'nın ne de B'nin karşısındakini hatalı olduğuna ikna etmesinin hiçbir olası yolu olmadığı söylenir. Bu yüzden, bunun tamamen gerçekten de sadece bir zevk meselesi olduğu ve iki insan bir değer yargısında ters düştüklerinde bunlardan hangisinin haklı olduğunu sorgulamanın zaman kaybı olduğu sonucuna varılır.

Fiziki bilimlerle kıyaslandığında, etiğin gerçekten bu kuşkucuların öne sürdükleri bir kusur ölçütünden mustarip olduğunu inkâr etmek absürd olurdu. "Bu şey iyidir" ya da "Bu şey kötüdür" şeklindeki bir yargının, tamamen değer biçilen şey üzerinde düşünülmesi üzerine ortaya çıkan dolaysız bir yargı olduğu ve bu dolaysız yargının, buna zıt bir dolaysız yargıda bulunmuş olan bir insana çekici gelecek herhangi bir savla ispatlanamayacağını kabul etmek gerekir. Bence hataya karşı her türlü olası tedbir alındıktan sonra bile, insanların dolaysız değer yargılarının hâlâ aşağı yukarı farklı olacağı da kabul edilmelidir. Fakat böyle dolaysız farklılık-

lar bana tek istisna gibi geliyor: Mevcut farklılıkların çoğu, genellikle sahip olunan fikrin ya tersinin ispatlanabilir olması ya da yanlış bir şekilde bu fikrin kendisinin ispat olduğuna inanılması nedeniyle tartışma yoluyla aza indirgenebilir türdedir. Bu ikinci alternatif tüm yanlış inanışların yanlış kuramlardan kaynaklanmaları sebebiyle benimsendikleri için ve bu tip inanışlar, dolaysız bir incelemenin gösterebileceği şeylerin tam zıddı olmalarına rağmen, dikkatli bir tetkikin önünde tam bir engel teşkil etmeye meyillidirler. Bu çok aşına olduğumuz bir olaydır. Daima çok esprili biri olduğuna inanılan Sydney Smith, "Hardalı uzatsana," der ve masadakilerin hepsi kahkahalara boğulur. Etikteki pek çok yanlış yargı da aynı bu şekildedir.

38. Yalnızca etkileri bakımından değil, kendi içlerinde iyi ya da kötü olan şeylere dair kaçınılması gereken türde, biri felsefecinin diğeri ise ahlakçının düşebileceği, birbirine zıt iki hata vardır. Bir sistem kurulması üzerinde duran filozof, gerçekleri gereksiz yere basitleştirmeye, onlara aslında kurgusal olan bir simetri kazandırmaya ve hepsinin bir ya da genel ilkedен çıkartılabilir hale gelebilmeleri için onları eğip büker bir forma sokmaya meyillidir. Öte yandan ahlakçı ise öncelikle davranış üzerine eğilmesi sebebiyle araçlar içinde boğulma, insanların sergilemek zorunda olduğu eylemlere, bu eylemlerin hizmet etmesi gereken amaçlardan daha fazla değer verme eğilimindedir. Bu ikinci hata, ki kuramlaştırmada bu bir hatadır, uygulamanın getirdiği zorunluluklar tarafından bize öylesine dayatılmıştır ki, biz de kolayca, hayatın nihai amaçlarının, bilinçli olarak gerçekleştirmeye çalıştığımız yaklaşık ve orta dereceli ereklerden çok daha az öneme sahip olduklarını düşünür hale geliriz. Bu nedenle, onların bu dünyada değer verdiği şeylerin çoğu, birçok ahlakçı tarafından hayal edilmiş herhangi bir cennete dahil olmaması gereken şeyler olarak görülür çünkü orada kendin-

den feragat etme ve çaba, cesaret ve merhamet gibi şeyler hiç yer bulamaz. Filozofun hatası ise ahlakçılarınkı kadar yaygın değildir, çünkü sistem aşkı ve tümdengelim yapısının verdiği düşünsel tatmine duyulan sevgi, erdem aşkından daha nadir görülen bir şeydir. Fakat etik üzerine yazanlar arasında, bahsettiğimiz bu filozof hatasına diğerlerine göre daha sık rastlanır, çünkü bu yazarlar neredeyse her zaman sistem aşkı olan birkaç kişi arasından çıkar. Kant iki hatayı da olası en yüksek seviyede birleştirmesiyle kötü bir ün yapmıştır, çünkü o erdemli irade dışında başka hiçbir şeyin iyi olmadığını savunur ki bu görüş iyiye, bir filozofun arzu edeceği ölçüde basite indirger ve bir ahlakçının isteyebileceği ölçüde araçlarla amaçları birbirine karıştırır.

39. Ahlakçının hatası ise diğer bir önemli noktaya örnektir. Etikte gereken dolaysız yargılar doğru ve yanlış davranışla değil, içkin iyilikler ve kötülüklerle ilgilidir. İnsanların doğru ve yanlışla dair dolaysız yargıları olduğunu inkâr etmek ya da eylem halinde genellikle bu yargıları izlemenin ahlaklı olacağını reddetmek istemem. Demek istediğim şu ki, Doğru ve Yanlış adlı bölümde savunulduğu üzere doğru eylemler ile iyi sonuçlar arasında böylesi genel bir bağlantı olduğunu kabul edersek (ya bu tip yargıların ya da başka türde yargıların önermesiyle), bu tip yargılar etiğin kanıt olmaksızın kabul etmesi gereken yargılar arasında değildir. Çünkü o zaman, eğer neyin iyi ve kötü olduğunu biliyorsak, neyin doğru ya da yanlış olduğunu da keşfedebiliriz; dolayısıyla da doğru ve yanlışla dair dolaysız tetkike güvenmek gereksiz olur; bu bir ölçüde uygulanmasına izin verilmesi gereken bir yöntemdir ama mümkün olabildiğince az izin verilmelidir.

Bence dikkatimizi net bir şekilde, doğru ve yanlış üzerinde toplamak yerine, iyi ve kötü üzerinde topladığımızda, farklı insanlar arasındaki anlaşmazlık miktarının en başta düşünülebileceğinden daha az olacağını görürüz. Doğru ve

yanlış, sonuçlara bağlı olduklarından insanların koşullarının çeşitlilik göstermesiyle onlar da farklılaşacak ve özellikle de insanların doğru ve yanlışla ilgili inançlarından büyük oranda etkilenecektir. Keza birçok eylemin, hakkında yanlış olduğuna dair genel bir inanış olduğunda, hakkında doğru olduğuna dair bir inanış olduğuna kıyasla daha kötü bir etki yaratma ihtimali daha yüksektir, gerçi bazı eylemler için durum bunun tam tersidir. (Örneğin, sıra dışı koşullar altındaki bir insan geçerli ve genel olarak doğru kabul edilen bir ahlak kuralına ters düşen bir eylemde bulunduğu anda, bu insanın yanlış yaptığı düşünülürse, doğru yapmış olması ihtimali daha yüksektir, çünkü o zaman eylemi kuralın hükmünü zayıflatmaya daha az meyilli olacaktır.) Dolayısıyla doğru eylem kurallarına dair farklılıklar, farklı toplumlarda farklı kuralların benimsenmiş olması nedeniyle, kuşkuculuk için bir temel oluşturmaz. Yine de uygulamada bu tip farklılıklar etik inançların çok güçlü bir çözücüsüdür.

40. Ancak sorunu tek başına ele alma konusunda gereken tüm itina gösterilmiş olsa bile, neyin kendi içinde iyi olduğuy-la ilgili bazı farklılıklar olduğu kabullenilmelidir. Mesela caydırıcı ya da ıslah edici cezaya karşı intikamcı ceza, çok yakın bir zamana dek neredeyse evrensel olarak iyi bir şey olarak görülüyordu, ancak günümüzde genel olarak kınanmaktadır. Cehennem ancak intikamcı ceza iyi olursa haklı çıkartılabilir ve cehennem inancının azalması bu noktada esasen duygusal bir değişime bağlı gibi görünmektedir. Fakat amaçlara dair bir farklılık varmış gibi görüldüğü bir noktada bile, bu farklılık sıklıkla doğrudan tetkike değil, taraflardan birinin ya da her ikisinin birden ürettiği bir kurama dayalı olmaktadır. Bu yüzden cehennem konusunda, insanlar bilinçli olarak ya da olmayarak, cehennemi Tanrı'nın yarattığını ve bu sebeple intikamcı cezanın da iyi olması gerektiğini vahyin gösterdiği şeklinde bir akıl yürütürler ve bu sav hiç şüphesiz başka

türlü olsa, intikamcı cezalandırmanın kötü bir şey olduğuna inanacak birçok insanı etkiler. Böyle bir etkinin söz konusu olduğu yerde, içkin iyiye ve kötüye dair bir dolaysız yargıda hakiki bir farklılığımız yoktur ve aslında bu tip farklılıkların gerçekten de çok nadir olduğuna inanıyorum.

41. Ortadaki farklılıkların kaynağı tek başına kötü ya da nötr olan bazı şeylerin tümüyle iyi olan şeyleri oluşturan önemli birer bileşen olmaları ve iyi ya da nötr olan bazı şeylerin tümüyle kötü olan şeyleri oluşturan önemli birer bileşen olmalarıdır. Bu tip durumlarda bir şeyi soyutlayarak ya da daha büyük bir bütünün içindeki bir bileşen olarak ele almamıza göre farklı yargılara varırız. Bir şeyin kendi içinde iyi olduğu yargısına varabilmemiz için, bu şey bizim değer verdiğimiz bir bütünün içindeki bir bileşen olmanın dışında var olsaydı ona değer verip vermeyeceğimizi sormamız gerekir. Fakat bir şeyin var olmak zorunda olduğu yargısında bulunmamız için bu şeyin bizim çok değer verdiğimiz, öyle ki olası kötü kısmıyla birlikte bütün olarak var olmasını, hiçbirinin var olmamasına tercih ettiğimiz bir bütünün parçası olup olmadığını düşünmemiz gerekir. Dolayısıyla şefkat, önemli bir parçası başka birinin talihsizliği olan bir iyiliktir; kıskançlık önemli bir parçası başka birinin iyiliği olan bir kötülüktür. Dünyadaki tüm kötülüklerin olası en iyi bütünü oluşturmak için gerekli olduğunu düşünen iyimserlerin bu görüşü mantıksal olarak absürd değildir, gerçi bildiğim kadarıyla bu görüşü destekleyecek tek bir kanıt yoktur. Tüm iyiliklerin, olası en kötü bütünün kaçınılmaz bir parçası olduğu görüşü de benzer bir şekilde mantıksal olarak absürd değildir ama bu görüş makul olmadığından pek fazla savunucusu olmamıştır.

İyi bir bütünün hiçbir parçası kötü olmadığına ya da kötü bir bütünün hiçbir parçası iyi olmadığına bile, karma-

şık bir bütünün değerinin, parçalarının değerlerini toplamakla ölçülememesi gibi bir durumla sıklıkla karşılaşılır; bütün genellikle parçalarının değerlerinin toplamından daha iyi ya da daha kötüdür. Mesela tüm estetik zevklerde, beğenilen nesnenin gerçekten de güzel olması önemlidir: Nesne bir yana, aslında hissin değerinde bir fark olmamasına rağmen çirkin olan bir şeyin beğenilmesinde gülünç ve hatta bazen itici gelen bir taraf vardır. Yine de yaratabileceği hayranlık bir yana güzel bir nesne, eğer cansız ise ne iyi ne de kötü gibi görünür. Dolayısıyla çirkin bir nesne ve bunun zevksiz birinin içinde uyandırdığı his kendi içlerinde ayrı ayrı, en az güzel bir nesne ve bunun zevk sahibi bir kimsede uyandırdığı his kadar iyi olabilirler; yine de bizler güzel olan bir şeyden alınan keyfi, çirkin olan bir şeyden alınan tamamen benzer bir keyiften bütünüyle daha iyi olarak görürüz. Eğer böyle yapmasaydık zevksizliği desteklememekle aptallık etmiş olurduk, keza çirkin nesneleri üretmek güzelleri üretmekten daha kolaydır. Aynı şekilde, iyi bir insanı sevmeyi kötü bir insanı sevmekten daha iyi olarak görürüz. Titania'nın Bottom'a olan aşkı, Juliet'in Romeo'ya olan aşkı kadar lirik olabilir ancak insanlar Titania'ya güler. Bu yüzden tahminde bulunurken birçok iyiliğin parça parça değil bütün olarak ele alınması gerekir ve aynı şey kötülük için de geçerlidir. Bu tip durumlarda bütünlere *organik birlikler* adı verilebilir.

42. Yegâne iyiliğe dair basit açıklama yapan birçok kuramcının da, muhtemelen öyle olduklarını kabul etmeseler bile, kuramlarıyla tutarsız olan dolaysız değer yargıları vardır ki bundan da onların kuramlarının pek de dolaysız değer yargılarından türetilmediği anlaşılabilir. Bu yüzden erdemin yegâne iyilik olduğuna inananlar genellikle cennette mutlulukla *ödüllendirileceklerine* de inanırlar. Oysa burada iyi olan ödüldür ve onlar da bu şekilde mutluluğun da iyi bir şey

olduğunu *düşünürler*. Eğer erdem yegâne iyilik olsaydı mantıksal olarak kendisinin ödülü olmak zorunda olurdu.

Yegâne iyiliğin haz (ya da bazılarının tercih ettiği üzere mutluluk) olduğuna inananlara karşı da benzer bir sav ileri sürülebilir. Bu, içlerinde filozofların ve sıradan insanların da bulunduğu birçok kişi tarafından kendini kanıtlayan bir doktrin olarak görülür. Fakat genel ilke ilk bakışta bariz gibi görünse de, uygulamalarının büyük bir kısmı çelişkilidir. Bir aptallar cennetinde yaşamak genellikle talihsizlik olarak görülür, ancak hangi türde olursa olsun hiçbir cennete yer olmayan bir dünyada, aptallar cenneti muhakkak ki en mutlu olunabilecek yerdir. Hazcılarının hepsi daha yüksek hazlar diye adlandırılan şeylerin gerçekten daha haz verici olduğunu kanıtlamak için birçok zahmete giriyorlar. Fakat bunu ispatlama endişeleri açıkçası bu tip hazların, daha fazla haz verici olmasalar bile daha yüksek olduklarına dair rahatsız edici bir içgüdüden doğmaktadır. Hazcılığın bu konudaki savlarında görülen yanlışlık başka türlü pek de açıklanamaz. “Haz miktarı eşit olduğundan bir raptiyenin en az şiir kadar iyi olduğuna” inanmalarına rağmen dikkatli davranıp şiirde haz miktarının eşit *değil*, daha fazla olduğunu iddia ederler ki bu oldukça tartışmaya açık ve büyük oranda öğretici havasından doğan bir önermedir. Şiirin verdiği hazzın, sıcak bir günde alınan banyonun verdiği hazdan daha büyük bir iyilik olduğunu herkes kabul eder ama birkaç kişi dürüstlikle bu iki hazzın aynı yoğunlukta olduğunu söyleyebilir. Hatta zihin durumları bile genel olarak bakıldığında yüksek oranda iyi olabilir. Bu acı dolu bir yaşamdan başka bir şey olmayacak olsa da, nekrofil de pekâlâ birinin yaşamındaki en iyi şey olabilir. Biz tam tersine, kötü olan bir şeye duyulan sevgiden alınan hazzı kınarız; hazzın kendi içinde bir iyilik olduğunu kabul etsek de, bu zihin durumunu tümüyle kötü olarak

görürüz. Birbiriyle düşman olan iki kişi farklı ülkelerde yaşasalardı ve her ikisi de diğerinin işkenceye maruz kaldığı yönünde yanlış bir inanaşa sahip olsaydı, her ikisi de bundan haz alabilirdi; yine de bizim bu tip durumları iyi olarak görmememiz gerekir. Hatta bunu, bu düşmanlardan her birinin karşısındakinin işkence gördüğüne inanmasından dolayı acı çekmesi gibi bir durumdan daha kötü bir şey olarak görmeliyiz. Elbette bunun nefretin genel olarak hazdan daha fazla acıya sebep olduğu ve bu sebeple de olası istisnalar yeterince dikkate alınmaksızın hazcılık temellerine dayanılarak büyük oranda kınandığı gerçeğine dayandığı da söylenebilir. Fakat nefretin kötü olduğu ilkesinin olası istisnalarını ciddi biçimde savunmak, çeşitli güçlükler yaşayan bir kuramcı dışında bir başkası tarafından pek de yapılacak bir şey değildir. Dolayısıyla tüm hazların kendi içlerinde muhtemelen az ya da çok iyi olduklarını kabul etsek bile yoğunlukları oranında iyi olmadıklarını ve birçok zihin durumunun, haz bunların bir ögesi olsa bile, bütünüyle kötü oldukları ve hatta haz bu zihin durumunun bir ögesi olmasa daha kötü olabilecekleri görüşünü benimsemeliyiz. Bu sonuca da hemen herkesin kabul edeceği etik yargılara başvurmak suretiyle ulaşılmıştır. Bu yüzden, bu bölümde ileri sürülen her şeyi göz önüne alarak, iki farklı insan arasında bazı nihai etik farklılıklar olduğu kabul edilmesi gerekse de, genel olarak gözlemlenen farklılıkların açık arayla çok büyük bir kısmının ya yanlış sorunun sorulmasına (örneğin amaçların araçlarla karıştırılması gibi) ya da anlık yargıları saptıran ve üzerinde çok düşünülmemiş bir kuramın etkisine dayalı olduğu sonucuna varıyorum. Umut etmek için hâlâ sebep var, şöyle ki etik sorular üzerinde daha mantıklı bir şekilde düşünülürse bu konuda çok geniş ölçüde bir fikir birliği sağlanabilir ve bu da nihayetinde etigin getireceği en büyük fayda olacaktır.

43. Şimdi etiğe dair yaptığımız tartışmaları özetleyebiliriz. Etikteki en temel kavramların içkin iyilik ve kötülük kavramları olduğunda hemfikir olmuştuk. Bunlar diğer kavramlardan tamamen bağımsızdır ve bir şeyin herhangi bir niteliğine, mesela var olmasına ya da olmamasına bakılarak iyiliği ya da kötülüğü hakkında çıkarımda bulunulamaz. Bundan dolayı, fiili olarak meydana gelen şeylerin, meydana gelmesi gereken şeyler üzerinde, meydana gelmesi gereken şeylerin de meydana gelen şeyler üzerinde bir etkisi yoktur. Ele aldığımız başka iki kavram da nesnel doğruluk ile yanlışlıktı. Nesnel olarak doğru olan eylem, bir kişinin yanlışlığı içinde olmadığı zamanlarda sergilemek zorunda olduğuna inandığı eylemdir. Bu eylemin de, olası tüm eylemler içinde muhtemelen en iyi sonuçları doğuracak olan eylem olduğunda karar kıldık. Bu sebeple hangi eylemlerin *doğru* olduğu konusunda yargıda bulunurken hangi sonuçların *iyi* olduğunu da bilmeye ihtiyaç duyarız. Bir insan neyin nesnel olarak doğru olduğu konusunda yanlışlığı içinde olduğunda bile öznel olarak doğru bir şekilde davranabilir; bu yüzden *ahlaklı* ve *ahlakdışı* diye iki kavrama daha ihtiyaç duyarız. Ahlaklı bir eylem erdemlidir ve övgüyü hak eder; ahlakdışı bir eylem günahtır ve suçlamayı hak eder. Ahlaklı eylemin, failin üzerinde uygun miktarda, samimiyetle düşündükten sonra* doğru olduğu yargısına vardığı eylem olduğuna, uygun düşünme miktarının da verilecek kararın zorluğuna ve önemine bağlı olduğuna karar vermiştik. Daha sonra determinizmin ahlak üzerindeki etkisini ele aldık ve bu etkinin her koşulda *mümkün* olan eylemlerle kısıtlı olduğunu gördük. Eğer determinizm doğruysa, fiilen gerçekleşen eylem dışında hiçbir eylemin olası olmadığı bir boyut olmakla birlikte,

* Ya da içtepesel olması zorunlu olan eylemlerin durumunda az miktarda düşündükten sonra.

düşünme sırasında üzerinde durulan herhangi bir eylemin mümkün olduğu (fiziksel olarak mümkün olması koşuluyla, örneğin sergilemek istediğimizde sergilenebilecek bir eylem gibi), etikle de ilintili olan başka bir boyut vardır. Daha sonra egoizmin çeşitli şekilleri üzerinde tartıştık ve bunların hepsinin yanlış olduğuna karar verdik. Son olarak, bir şeyin iyiliğine ya da kötülüğüne dair bir dolaysız yargı oluşturmaya çalışırken düşmeye meyilli olduğumuz bazı hataları gözden geçirdik ve insanlar bu hatalardan kaçındıklarında içkin değere dair yargılarında aralarında çok az farklılaşmalar olabileceğinde karar kıldık. Bu yargıların oluşturulması işine girişmedik keza eğer okuyucu da aynı fikirde ise bu yargıları kendisi de oluşturabilir ve eğer olası yanlışlıkların herhangi birine düşmeksizin aynı fikirde değilse, onun fikrini değiştirmenin hiçbir yolu yoktur.

Tarih Üzerine

İnsanoğlunun düşünsel dünyada bir yer edinmesini sağlayan tüm bilim dalları arasında, geçmişi konu alan bilim dalı kadar gerekli olan başka bir saha yoktur. Bireysel belleğimizin başlangıç noktasına dek dünyanın nasıl gelişim gösterdiğini bilmek, birer üyesi olduğumuz dinlerin, kurumların, içinde yaşadığımız ulusların şu anki hallerine nasıl geldiklerini bilmek, başka zamanlarda revaçta olan şeylere, bizimkilerden farklılık gösteren âdet ve inanışlara aşina olmak... Bunlar durumumuza dair herhangi bir idrake varmamız ve eğitimimizin rastlantısal koşullarından kurtulmamız için zaruri olan şeylerdir. Tarih sadece tarihçi için ya da arşiv ve dokümanları incelediğini söyleyen bir öğrenci için değil, insan yaşamına dair derinlemesine bir araştırma yapabilecek herkes için değerlidir. Fakat tarihin değeri öylesine çok yönlüdür ki bu yönlerden herhangi birine güçlü bir çekim hissedenler sürekli olarak onun diğer yönlerini unutmaya tehlikesi altında olurlar.

I

Tarih öncelikle doğru olduğu için değerlidir ve tüm değeri bundan ibaret olmamakla birlikte sadece bu niteliği diğer

bütün niteliklerinin temelini ve koşulunu oluşturur. Tüm bilgilerin, doğasına bağlı olarak bir dereceye kadar iyi olması en azından olası görünebilirdi ve tarihi gerçeklere dair bilgiler, başka hiçbir öğeye sahip olmasalar bile bu iyilik ögesine sahiptir. Görünüşe göre, modern tarihçiler çoğunlukla doğruluğu tarihin tüm değerini oluşturan bir şey olarak görmektedir. Bu temele dayanarak da tarihçiyi belge karşısında geri planda kalmaya teşvik ederler; tarihçinin kişiliğinin her müdahalesinde bir miktar yanlgı olacağından korkarlar. Bize her şeyden önce nesnelliğin gözetilmesi gerektiğini söylerler; bırakın doğrular yalnızca anlatılsın ve kendi adlarına konuşmalarına izin verilsin derler, tabii eğer konuşabilecekleri bir dil bulabiliyorlarsa. Bu görüşün bir parçası olarak tüm doğruların eşit şekilde önemli olduğu sonucu ortaya çıkar ve uygulamada asla tam olarak geçerli olamasa da, görünüşe göre bu doktrinin pek çok zihindeki yansıması araştırmanın zamanla yaklaşabileceği ideal bir durum şeklindedir.

Tarih yazımının belgeler üzerinde çalışılmasına dayanması gerektiğine itiraz etmek arsürd olurdu. Keza yalnızca belgeler gerçekten neler olduğuna dair kanıt içerir ve asılsız bir tarihin büyük bir değere sahip olamayacağı da açıktır. Üstelik tek bir belgede elli tane tarihi anlatıdan (en iyilerden birkaç tanesini saymazsak) daha fazla hayat vardır; fiili geçmiş zamana ait olan şeyleri içermesi gerçeğine bağlı olarak, bir belgede garip bir şekilde çok güçlü bir yaşam içinde ölüm durumu söz konusudur; geçmişimize ait olan bir şeyin bir ses, bir koku onu uyandırana dek ölü olması gibidir. Olayın ardından yazılan bir tarih, bu olayın aktörlerinin gelecekte habersiz olduğunu fark etmemizi sağlayamaz pek; Romalıların imparatorluklarının çökeceğini bilmediklerine ya da 1. Charles'ın idam edilecek olması gibi herkesçe bilinen bir gerçeğin farkında olmadığına inanmak güçtür.

Fakat eğer belgeler pek çok yönden herhangi bir tasarlanmış tarihten üstünse, tarihinin nasıl bir işlevi olabilir? Öncelikle seçim yapma işi ona aittir. Bu herkesçe kabul edilecek bir işlevdir; keza materyaller öylesine engindir ki hepsini sunmak imkânsızdır. Fakat her zaman bu seçimin olgular arasında bir değer standardı içerdiğinin ve bu sebeple geçmişin kayıt altına alınmasının tek amacının doğruluk olmadığının farkına varılmaz. Keza tüm olgular eşit derecede doğrudur ve bunların arasından seçim yapma işi doğruluk dışında başka bir kıstas aracılığıyla mümkün olabilir. Böyle bir kıstasın varlığı da barizdir; örneğin Grammont tarafından kayıt altına alınan Restorasyon Dönemi skandallarının, Milton'un Cromwell adına Piedmont'ta meydana gelen katliamlarla ilgili hareket etmekte geciken Avrupa hükümdarlarına çağrıda bulunduğu mektuplar kadar önemli olduğunu hiç kimse savunmazdı.

Ancak seçim yaparken tek gerçek ilkenin bilimsellik olduğu söylenebilir; tümel yasaların oluşturulmasına yol açan olgular önemli olarak görülür. Tarih bilimi diye bir şey olacak mı, olmayacak mı bunu tahmin etmek imkânsız; her halükarda, iktisat alanında bir dereceye kadar yer almasının dışında böyle bir bilimin şu anda var olmadığı aşikâr. Önem taşıyan bu bilimsel ölçütün uygulanabilir olması için her biri çok sayıda olguyu açıklayan iki ya da daha fazla hipotezin bulunması ve sonra da birbirleriyle çelişen olguların ayrımını yapan çok önemli bir olgunun keşfedilmesi gerekir. Tümevarımsal bilimlerde olgular ancak kuramlara ilişkin oldukları oranda önemlidir ve yeni kuramlar da yeni olgulara önem kazandırır. Örneğin Doğal Seleksiyon doktrini geçici ve orta düzeyli türlerle, işlevini yitirmiş organların varlığına ve soyaların embriyolojik kaydına önem kazandırdı. Fakat tarihin, standartların olgulara uygulanabildiği bir noktaya ulaştığı ya da yakın bir zamanda ulaşma ihtimalinin olduğu pek savu-

nulamaz. Bir doğruluk bütünü olarak görülen tarihin kaderi, neredeyse tamamen betimsel olarak kalmaktan ibaret gibi görünmektedir. Bu tip genellemeler daha önce de belirtildiği gibi, (iktisat alanını saymazsak) büyük bir oranda çürütülme-ye bile değer sayılmayacak şekilde mesnetsizdir. Burke tüm devrimlerin askeri zorbalıklarla sona erdiğini savunmuş ve Napolyon'un geleceğini tahmin etmişti. Bu savı Cromwell'le kurduğu bir benzeşmeden yola çıkarak ortaya atmış olsa da bu yine de şanslı bir tahmindir ama kesinlikle bir bilim yasası değildi. Esaslı ve konu ile alakalı koşulların kolayca çözümlenebilir olması koşuluyla çok sayıda örneğin bir yasa oluşturmalarının daima gerekli olmadığı da doğrudur. Fakat tarihte küçük ve tesadüfi nitelikte birçok koşul, konuyla ilgili olduğundan geniş ve basit eşbiçimlilikler olasıdır.

Tarihi yalnızca ya da öncelikle bir gündelik bilim olarak gören bu bakış açısına karşıt olarak bir nokta daha öne sürülebilir. Asıl çabamız genel yasaları keşfetmek olduğunda, bunları içkin olarak iç içe geçtikleri olgulardan daha değerli olarak görürüz. Astronomide yerçekimi yasası, belirli bir gezegenin belirli bir gecedeki konumundan, hatta tüm yıl boyunca her geceki konumundan daha çok bilinmeye değerdir açıkçası. Bir yasada başka türlü ilginç olmayacak bir ayrıntı yığını aydınlatan bir ihtişam, basitlik ve bir üstünlük hissi bulunur. Aynı şekilde biyolojide de, evrim kuramı organik yapıların hayret verici çeşitliliğine bir anlam verene dek, belli başlı olgular yalnızca doğabilimcilere ilginç geliyordu. Fakat tarihte durum bundan çok farklıdır. İktisatta verilerin genellikle, onların üzerine kurulmuş olan bilimde sergilenen çabaların emrinde olduğu doğrudur ama diğer tüm alanlarda veriler çok daha ilginçtir ve bilimsel üst yapı daha az tatmin edicidir. Tarihi gerçeklerin birçoğu içkin değere sahiptir. Bu gerçeklerde kendiliğinden gelen ve onları üzerlerinde çalışılmaya değer kılan, gündelik yasalar aracılığıyla birbirleriyle

ilintilendirmeye dair herhangi bir olasılıktan bağımsız, çok derin bir ilginçlik vardır.

Tarih çalışmaları, genellikle o günün siyasetindeki sorunlara faydalı olması nedeniyle önerilir. Tarihin bu bakımdan büyük bir faydası olduğunu reddetmek imkânsızdır ama ondan beklenecek rehberliğin sınırlarının çizilmesi ve tanımlanması konusunda çok dikkatli olmak gerekir. "Tarihin verdiği dersler" en kabataslak anlamda, gündelik yasaların keşfedilmesini önceden varsayar ve bu yasalar genellikle fazla genel olur. Bu tür "dersler", belli başlı durumlarda bir zarar getirmese de, kuramsal olarak daima sağlıklı olur. Özgürlüğün ya da demokrasinin değerine dair Yunan ve Roma'dan feyiz alınarak savlar öne sürülmesi on sekizinci yüzyılda sürekli yapılan, günümüzde ise arada sırada yapılmakta olan bir şeydir; bu uygarlıkların büyüklüğü ya da çürümüşlüğü yazarın eğilimine göre bu sebeplere atfedilmektedir. Oysa Fransız Devrimi'nin koşullarından bahsederken Romalı retoriğine başvurulduğunu dinlemekten daha acayip ne olabilir ki! Bir şehir devleti örgütsel olarak köleliğe dayanır; burada hiçbir temsilci kurum ve matbaacılık olmadığından herhangi bir modern demokrasiden belki de tamamen saçma ve gerçekdışı bir benzeşim dışında hiçbir benzeşim kurulamayacak kadar uzaktır. Oysa eski uygarlıkların başarı ya da başarısızlıklarından feyiz alınarak emperyalizm hususunda savlar öne sürülüyor. Mesela Roma'nın sınırlarını sürekli olarak genişletmesinden dolayı mı yıkıma sürüklendiğine inanacağız? Yoksa Mommsen'in dediğine göre Ren ile Tuna Nehri arasında kalan Germenlerin fethedilememesinin Roma'nın en ölümcül hatalarından biri olduğuna mı inanacağız? Bu savların tamamı daima yazarın önyargılarına göre şekillenir ve hepsinin de benzer şekilde içlerinde geçmişe dair bir ölçü doğruluk barındırsalar bile günümüze pek de uygulanabilir olmamaları gerekir.

Tarihi, “Haklılık uzun vadede güçlülüğü getirir”, “En sonunda doğruluk kazanır” ya da “İlerleme toplumun evrensel bir yasasıdır” gibi bazı genel felsefi doktrinleri öğreten bir şey olarak görmek en büyük kötülüktür. Bu tip doktrinlerin desteklenebilmesi için dikkatli bir yer ve zaman seçimi yapılması ve daha da kötüsü değerlerin çarpıtılması gerekir. Böyle bir tehlikenin var olduğunu gösteren en çarpıcı örnek Carlyle’dır. Tarihi bu şekilde ele alması onu Püritanizm konusunda Cromwell’in tahammülsüzce ve kanundışı olarak sergilediği tüm eylemlerini ve araştırmasını 1658 yılında keyfi şekilde durdurmasını haklı çıkarmaya yönlendirmiştir; Restorasyon’u nasıl da açıklamaya çalıştığını ise anlamak imkânsızdır. Sahip olduğu bu görüş onu başka konularda da yoldan çıkarmıştır. Keza kimin haklı olduğunu bulmak genellikle zorken, güçlülük herkesin görebileceği bir şeydir; bu sebeple “haklılık güçlülüktür” doktrini “güçlü haklıdır” şeklinde bir inanca doğru bilinçsizce de olsa kayar.* Onun Frederick’i, Napolyon’u ve Bismarck’ı övmesi, siyahları, İrlandalıları ve “ıstırap içindeki otuz bin terziyi” yoğun hor-görüsü de böylece anlaşılabilir. Her şeyde bir hayır vardır çerçevesindeki her genel iyimserlik kuramı, bir şekilde olgular tarafından savunulamaz olanı savunmaya zorlanır.

Yine de tarih güncel gelişmelerle ilgili bir işleve sahiptir ve bu işlev daha az doğrudan ve daha az kesindir. Birinci olarak, daha ileri sürüldükleri anda, onları işaret eden olayların yardımı olmaksızın doğrulukları anlaşılamayan ikinci derece maksimler öne sürerler. Çoğu basit olan güdülerin ele

* Orijinal *Might is right* olan bir aforizma. Ahlak çerçevesinde bu aforizma en güçlü olanların diğerlerini yöneteceği, doğruyu ve yanlışı, haklıyı ve haksızı belirleme gücünün de onlarda olacağı anlamına gelir. Bu söz, içinde daha pek çok anlam barındırmakla birlikte genel olarak gücün olumsuz yönde kullanımına işaret eder. (Çev. n.)

alındığı iktisatta durum büyük oranda böyledir. Yine benzer bir sebepten ötürü stratejide de durum budur. Her nerede, olgulara dayanılmak suretiyle, şüphe edilemez önermelerden basit bir tümevarımsal sav ortaya konabilirse, tarih faydalı yönlendirmelerde bulunabilir. Fakat bu yönlendirmeler yalnızca amacın belirtildiği noktalarda uygulanır olabilir ve dolayısıyla teknik bir yapıya sahiptir. Onlar asla bir devlet adamına hangi amacın peşinden koşacağını söylemez, yalnızca belli sınırlar içerisinde zenginlik ya da savaşta zafer gibi daha belirgin amaçların bazılarına nasıl ulaşılabileceğini gösterirler.

II

Ancak tarihin sağladığı başka ve daha büyük bir fayda da vardır. Tarih hayal gücünü genişletir ve eğitimsiz bir zihinde oluşmayacak birtakım eylem ve duygu olasılıklarını ortaya çıkarır. Geçmiş yaşamlardan kayda değer ve önemli olan öğeleri seçer; düşüncelerimizi muhteşem örneklerle ve hiç yardım almayan düşüncenin asla keşfedemeyeceği çok büyük amaçlara yönelik arzularla doldurur. Şimdiyi geçmişle ve böylece geleceği şimdiyle ilintilendirir. Ulusların gelişimlerini ve büyüklüklerini görülür ve canlı bir hale getirerek bizim kendi yaşamlarımızın ötesinde umutlar edinmemizi sağlar. Tüm bu yönlerden tarih bilgisi, devlet idaresine ve günlük düşüncelerimize, görüşü sadece şimdiyle kısıtlı olanların erişemeyecekleri bir genişlik ve açı sağlama kapasitesine sahiptir.

Geçmişin bize getirdikleri belki de, enerjileri ve girişimleri Avrupa'da kıskançlığa sebep olan daha genç ulusların nazarında yargılanabilir. Biz bu uluslarda Rönesans'ın ya da Perikles Çağı'nın umutluluğuna sahip, ondan önce gelen nesiller için çok zor olduğu kanıtlanmış olan her ne varsa

kendisinin daha fazla olan coşkusu ve gayretiyle kolayca elde edebileceğine ikna olmuş tipte bir insanın geliştiğini görüyoruz. Eski nesillere ilham veren hedefleri tam olarak bilmeyen ve onları hor gören, onların çözmeye çalıştığı karmaşık sorunların farkında olmayan bu yeni neslin çabuk elde ettiği nispeten ufak tefek başarılar, onu kendinden emin bir biçimde geleceğin kendine ait olduğuna inanmaya teşvik eder. Etrafları çok büyük insanlarla ve anısına bile değer verdikleri büyük işlerle dolu olarak büyümüş olanlara, böylesine zayıf düşüncelerden ve hislerden doğan bu kendine güven çok garip gelmektedir; iyimserlik kolayca elde edilebilecek şeylerin peşinde koşmaya odaklanıp geri kalanları dışlayan bir yaklaşımla sürdürülüyor gibi gözükmemekte ve günlük olaylara geçmiş tarihle ilişkileri bakımından değer biçme alışkanlığı sebebiyle umutlar ideallere dönüştürülmemektedir. Şimdi farklı her ne varsa hor görülmektedir. Mammon'un hırsa dayalı egemenliğine hiçbir katkıda bulunmayanlar arasında büyük insanların yaşadığını, bilgeliğin, düşünceleri makine tarafından güdülmeyenlerde bulunduğunu öğrenmek bu yaradılıştaki bir zihne inanılmaz gelmektedir. Onun düsturları Eylem, Başarı, Değişim'dir; bu eylemin asil, başarının iyi bir amaç adına ya da değişimin zenginlik dışında başka herhangi bir şeye yönelik bir gelişim olup olmadığı sorularını sormaya onun vakti yoktur. Tüm rahatlıkların, hayatın amaçlarına dair tüm ilginin, anlamsız bir yarışta birinci olabilme savaşı için feda edildiği bu ruh haline en iyi gelecek panzehir, tarih ve geçmişle birlikte yaşamaktır ve bu panzehir yaşadığımız çağda, şimdiye kadar hiç olmadığı kadar gereklidir.

Yapılmış büyük işlerin kaydedilmesi Zaman'ın mağlubiyetidir; keza bu işleri yapanlar ve bunları yazarlar yokluğun derin çukurları tarafından yutulduktan sonra bile bu kayıt onların barındırdıkları gücü çağların ötesine taşır. Düşüncenin arzu ve eylem ihtiyacı tarafından karanlığa gömülmediği

bir geçmişe baktığımızda da, insanların iyilik ve kötülük adına peşinde koştukları hedeflerin ve bu yönde seçtikleri araçların değerini, içinde yaşadığımız hayatta gördüğümüzden daha net şekilde görürüz. Zaman zaman şimdii de çoktan geçmiş olan bir şey olarak görmek ve dünyanın kalıcı varlıklar kasasına eklenecek, biz ve bizim neslimiz yok olduğunda da yaşayacak ve bizi yaşatacak hangi öğeleri barındırdığını incelemek de iyi bir şeydir. Bu düşüncenin ışığında, insanlığın deneyimlerinin tamamı dönüşüm geçirir ve içinde iğrenç ya da şahsi her ne barındırıyorsa bunlardan arınır. Biz olgunlaşıp bilgeleştikçe, çağların hazine dairesi önümüzde açılır; tüm bu zenginliklere sahip olmamızı sağlayan insanlara bağlanarak, gitgide daha fazla tanımayı ve sevmeyi öğreniriz. Büyük insanların yaşamları üzerinde düşündükçe, görünmez bir korodan yayılan bir müzik gibi ruhu dolduran mistik bir paylaşım mümkün hale gelir zamanla. Kahramanlar hâlâ bize geçmişten seslenmektedir. Dante'nin ölümlerin krallığından döndüğü günden beri değişmemiş olan kadim bir katedralin çanrı, o göğü delen çıkıntısından denizleri aşan vakur uyarısını halen göndermektedir, böylece onların sesleri araya giren zaman denizini aşarak yankılanır; o zamanlardan beri durgun ve koyu sesiyle dünyadan uzak özlemlerin ıssız işkenceleriyle konuşmayı hiç bırakmadan, bayağı sevinçlere ve geçici hazlara karşı süren belirsiz mücadelenin yerine ebedi şeylerin sükûnetini getirir. Onlar özlerinde var olan şeyler vasıtasıyla duyulmalıdırlar; onlar cennetin rüzgârlarıyla konuşmuşlardı ve cennetin rüzgârları da büyük insanlara gelecek günlerin hikâyesini anlatır. Büyük insanlar yalnız değildir; kendilerinden önce yaşayıp ölenlerin berrak ve cüretkâr sesleri gecenin içinden yükselir ve onlar da gururları, gözü peklikleri ve yenilmezlikleriyle çağlara uzayan zorlu bir yürüyüşü sürdürürler. Bu şanlı topluluğa katılmak, önüne geçilemez bir kadere sahip olanların

ölümsüz zafer şarkısına katılmak için... Bu belki de mutluluk değildir ama ruhları o semavi müzikle dolu olanlar için mutluluk nedir ki? Onlara mutluluktan daha iyisi verilmiştir: büyük insanların dostluğuna ermek, yüce düşüncelerin ilhamıyla yaşamak, asalet ve doğruluğun ateşiyle yaşanan her bir şaşkınlıkla aydınlanmak.

Fakat tarih, ne kadar bunlar büyük kişilikler olurlarsa olsunlar bireysel olarak kişilere dair tutulmuş kayıtlardan daha fazlasıdır: Yalnızca insanların yaşam öykülerini anlatmak değil, insanoğlunun öyküsünü anlatmak, süregiden tek bir yaşamın içinde gelip geçen düşünceleri olduğu kadar nesillerin uzun geçidini gözler önüne sermek, herkesin üstüne düşen rolü oynadığı, bu çok yavaş gelişen muazzam oyunun içindeki kör ve kısa yaşamların ötesine geçmek tarihin alanına girer. Irkların göçünde, dinlerin oluşumlarında ve yok oluşlarında, imparatorlukların yükselişlerinde ve çöküşlerinde, o an dışında başka herhangi bir amaç taşımayan bilinçsiz birimler hiç farkında bile olmadan çağların geçit törenine katkıda bulunmuşlardır ve bütünün yüceliği bir nefes de bu geçide katılanların üzerine doğru üfler. Yazılı kayıtların ötesinde karanlıkta kalan tarihin, insanın peşini bırakmayan gücü bunda yatar. Orada, devasa olayların belli belirsiz hatları dışında kalan hiçbir şey bilinmez ve gelip geçmiş tüm ayrı yaşamlardan geriye hiçbir anı kalmaz. Sayısız nesiller boyunca, unutulmuş oğullar unutulmuş babaların mezarlarında tapındılar, unutulmuş analar, kemikleri Asya'nın sessiz bozkırlarını beyazlatan savaşçıları taşıdılar karınlarında. Orduların çarpışmaları, nefret ve baskılar, budala ulusların kör çekişmeleri halen uzaktaki bir çağlayan gibidir ama mücadelenin içinden, yavaş yavaş başlarını kaldırdıklarını bildiğimiz uluslar, bir şiir ve dindarlık mirasıyla toprağa gömülmüş geçmişten şimdiye aktarıldılar.

Tümü tarihöncesi zamanlardan kalma bu nitelik, ayrıntılara dair bilginin bütünü hareketini karanlıkta bırakmaya yatkın olduğu sonraki dönemlere de aittir. Biz de yaptığımız tüm işlerde, gelişimini tahmin edemeyeceğimiz bir süreçte bize düşen rolü oynuyoruz: çok büyük olduğundan hakkında başka bir şey bilmediğimiz bir oyunda en fazla karanlıkta kalanlar aktörlerdir. Değer verdiğimiz herhangi bir amaca ulaşılıp ulaşılamayacağını bilemeyiz ama oyunun kendisi her halükarda büyük bir ihtişama sahiptir. İşte tarihçinin işi de, çok bol olan ve insanı şaşkına çeviren alakasız detaylar arasından bu niteliği çekip çıkarmaktır. Geçmiş nesillerin sevgilerinin, umutlarının ve inançlarının mummyalanmış şekilde yattığı eski kitaplardan, yenilgi ve ölüme rağmen onun ilgisi sayesinde halen yaşamakta olan yoğun çabaların ve cesur umutların resimlerini zihninde canlandırır tarihçi. Unutuş her şeyin üzerini örtmeden önce, birbirini izleyen çağlar içinde insanın yaşamı üzerine mezar taşını yeni baştan dikmesi gereken de yine tarihçidir.

Yalnızca geçmiş tam olarak gerçektir: Şimdi, artık var olmayanın değişmezliğine doğru sürüp giden acılı ve mücadeleli bir doğuştur sadece. Yalnızca ölümler tamamen mevcuttur. Yaşayanların hayatları kesik, kopuk, belirsiz ve değişime tabidir ama ölümlerin hayatları tamama ermiştir, dünyanın her şeye gücü yeten tek tanrısı olan Zaman'ın salınımlarından etkilenmezler. Onların başarıları ve başarısızlıkları, umutları ve korkuları, sevinçleri ve acıları sonsuzluğa ermiştir artık, bizler çabalasak bile onlardan bir parça dahi eksiltermeyiz. Çoktan mezara girmiş kederler, ardında silik bir anıdan başka bir şey kalmamış trajediler, ölümün kutsayan dokunuşuyla ölümsüzleşmiş aşklar... Bunların hepsinde, bir güç, bir sihir, hiçbir şimdiki zamanın erişemeyeceği, bozulması imkânsız bir sükûnet vardır.

Her geçen yılla birlikte, yoldaşlar ölür, umutlar boşa çıkar, idealler solup gider; gençliğin büyüğü diyarı gitgide uzaklaşır, yaşam yolu gitgide daha yorucu gelir; dünyanın yükü artar, öyle ki bu yolda yürümek için sarf edilen emek ve çekilen acılar katlanılamayacak hale gelir; yeryüzünün bitap düşmüş uluslarında neşe solup gitmiştir ve geleceğin zulmü insanların yaşamsal gücünü tüketir; sevdiğimiz her şey ölmekte olan bu dünyadan silinip gitmektedir. Fakat şimdinin gelip geçici ürünlerini durmadan sömüren geçmiş, evrensel ölümün yanı başında yaşar; istikrarlı ve karşı konulamaz bir tavırla, tüm çağların inşa ettiği sessiz tapınağına yeni ganimetler ekler; yapılmış her büyük iş, her muhteşem yaşam, her başarı ve her kahramanca başarısızlık orada kutsal olarak saklanır. İnsan nesilleri zaman nehrinin kıyılarında, mezara doğru giden kederli yürüyüşünü yavaşça devam ettirmektedir; bu yürüyüş geçmişin sessiz ülkesinde sona erer, yorgun düşen gezginler burada dinlenir ve hıçkırıkları burada diner.

Bilim ve Hipotez

Bu kitapta,* Mösyö Poincaré'nin herkesçe bilinen meziyetleri; yani berrak, etkili ve öz ifade şekli, düşüncelerini genellikle olduklarından daha az derin gibi göstermekle birlikte çok zor konuları rahatlıkla ele almaktaki ustalığı, matematik ve fizik konularını bütünüyle tek bir düşünce sistemi içinde koordine etme gücü bütünüyle ortaya konulmaktadır. Fakat bu çok önemli meziyetlerin yanında, felsefeye alışkın birine kusur gibi görünecek birtakım unsurlar da söz konusudur. Kitaptaki temel ilkeler çoğunlukla üzerinde hiç tartışılmaksızın varsayılmaktadır; bu, bunların kendini kanıtlayan ilkeler olduğu düşünülerek yapılıyor olabilir ama aslında birçoğu çok eskiden beri süren ihtilafların taraflarından birinin en uç noktasındadır. Örneğin: Tümdengelim ile asla yeni bir doğru elde edilemez; saf tanımdan ibaret olmadığı sürece matematik, kesinliğini ilkelerinin doğa üzerine değil, zihnin nitelikleri üzerine eğilmesinden alır; bilim bize kendimizle

* Orijinal adı *Science and Hypothesis*, yazar H. Poincaré, Fransız Enstitüsü Üyesi. Kitabın önsözü Cambridge Üniversitesi d.sc, Sec. R. S., Lucasian Matematik Profesörü J. Larmor tarafından yazılmıştır. London and Newcastle-on-Tyne: The Walter Scott Publishing Co. Ltd, 1905. Pp xxvii, 244.

ilgili şeylerin değil, bu şeyler arasındaki bağıntıların bilgisini verir; "Gerçeğin tek kaynağı deneydir. Yalnızca deney bize yeni bir şey öğretebilir; yalnızca o bize bir kesinlik sağlayabilir." Olasılıkla ilgili bölümün içinde de bazı ilkeler saklıdır ama bunlar keşfedilmesi ya da net bir şekilde ifade edilmesi zor olan ilkelerdir.

Number and Magnitude (Sayı ve Büyüklük) başlığını taşıyan ilk bölüm şu soruyla başlar: Eğer matematik çıkarımsal değilse, neden kesindir ve eğer çıkarımsal ise, o zaman neden kocaman bir totoloji değildir? Bu sorulara karşılık, matematiğin bütünüyle matematiksel tümevarıma dayandığı sonucuna varılır, yani eğer bir nitelik n 'ye ait oluşu her durumda, hem o sayısına hem de $n+1$ sayısına aitse, o zaman bu nitelik tüm doğal sayılara ait olur. Bu ilke, 1'in art arda toplamaları yeterli sayıda (sonlu) tekrarlanarak, sıfırdan başlamak üzere, doğal sayılardan herhangi birine ulaşılabileceğini söylemek suretiyle daha popülerlik kazanmış bir şekilde ifade edilebilir. Mösyö Poincaré bu ilkenin matematiğin tikelden tümele geçmesini sağladığını, kendi içinde sonsuz sayıda tasım barındırdığını, sentetik *a priori* sezgi olduğunu, şayet bir eylem bir kez mümkün olabildiyse, zihnin aynı eylemin sonsuz tekrarını algılama gücünü doğruladığını; 'zihnin kendisine ait bir niteliğine dair var olan tek doğrulama olması dolayısıyla bunun bize mutlaka empoze edileceğini' (s. 13), yine de 'bu tümevarımın ancak aynı işlem sonsuz kez tekrarlanabilirse mümkün olduğunu' (s. 16) söyler.

Yukarıdaki tümevarım kuramı kitabın sonraki bölümlerinin de altında yatan bir kuram olduğundan bunun üzerine bir miktar eğileceğim. Öncelikle, Mösyö Poincaré'nin verdiği matematiksel tümevarım tanımı netlikten çok uzaktır. Bunun, bir eylem bir kez mümkün olduğunda bu eylemin sonsuz tekrarını algılayabileceğimizi doğruladığı söylenmektedir. Burada (diyelim ki) eğer biz 1 ile 2'yi bir kez

toplayabildiysek, o zaman bunu başka bir sefer de yapabileceğimiz doğrulanmamaktadır; burada doğrulanan şey, eğer biz 1 ile 2'yi toplayıp 3'ü elde ediyorsak, 1 ile 3'ü toplayıp 4'ü elde edebileceğimiz ve böylece bunun *ad infinitum* olarak devam edeceğidir. Yani eğer bir işlem a nesnesini b nesnesine dönüştürüyorsa, bu işlemin b 'yi c 'ye dönüştürmek üzere de uygulanabileceğini: daha iyi ifade etmek gerekirse, eğer a ile b arasında R bağıntısı varsa, o zaman b ile c arasında da aynı koşulda bir R bağıntısı olacağı doğrulanır. Bu nitelik bazı bağıntılar için geçerliiyken, diğerleri için geçerli değildir;* dolayısıyla Mösyö Poincaré, tümevarımın yalnızca eğer aynı işlem sonsuz sayıda tekrarlanabilirse mümkün olabileceğini kabul etmelidir. Böylece onun *a priori* sentetik sezgisi şu hali alır: "Eğer bir işlem sonsuz şekilde tekrarlanabilen işlemlerden biriye, o zaman sonsuz olarak tekrarlanabilir." Matema-tiği "kocaman bir totoloji" olmaktan kurtaracak olan ilkenin bu olduğu pek söylenemez.

İşin aslı, Mösyö Poincaré elbette ki bu ilkeyle 1'i bir sayıyla toplamayı kastetmektedir sadece. Söz konusu olan zihinsel özellik şudur: "1'i herhangi bir sayıyla, bunun hangi sayı olduğu fark etmeksizin toplamak mümkündür." Fakat buradan, sadece 1'in toplamının daima bir sayı vereceğini değil, her doğal sayının sıfırdan başlayarak bu tip toplamalarla elde edilebileceğini söyleyen matematiksel tümevarım ilkesini elde edemeyiz. Bu ayrıca doğal sayı serilerini sonsuz olarak göstermekle birlikte onları sınırlar: Doğal sayıların hepsi bu seri içinde sıfırdan başlayarak birbirini izleyen basamakların herhangi bir noktasında ulaşılabilen birer sayı olarak görünür. Şimdi, kanıtlara matematiksel tümevarım vasıtasıyla ulaşılırken aslen kullanılan şey olan bu kısıtlama bir sentetik

* Örneğin, şu durumda geçerli değildir: a b 'nin karısıysa, b başka birinin karısı olmak zorundadır.

a priori sezgi ya da zihnın bir niteliği ya da sonsuz sayıdaki tasımlardan ortaya çıkan bir yoğunlaşma değildir. Sonlu sayı matematiksel tümevarımın uygulanabildiği bir sayı demektir; sonsuz sayı ise matematiksel tümevarımın geçerli olmadığı sayı demektir. Sonsuz sayılar vardır ve bunlarla ilgili ve aynı zamanda sayı olmayan şeylerle ilgili pek çok teorem kanıtlanabilir, öyleyse matematiksel tümevarımın matematiğin verimliliğini gösteren bir şey olmadığı açıktır.

Tekrar belirtmek gerekirse, Mösyö Poincaré matematiksel tümevarımın tikelden tümele geçmek için kullanılacak bir araç olduğu konusunda yanılmaktadır: o yalnızca bir tümel önermeden diğerine geçmenin bir yoludur. Bizim öncüllerimiz şunlardır: Birinci olarak, belirli bir nitelik sıfıra aittir; bunun tikel olduğunu kabul edebiliriz; ikinci olarak, *her n* sonlu sayısı bu belirtilen niteliğe sahipse, $n+1$ de buna sahiptir; bu tumdur. Buradan, her sonlu sayının belirtilen niteliğe sahip olduğu sonucuna varırız ama bu sonuç bizim ikinci öncülümüzle tamı tamına aynı tümellik derecesine sahiptir. Tikelden tümele geçiliyormuş gibi görünmesi bizim ikinci öncülümüzü ihmal etmemizden kaynaklanmaktadır yalnızca.

Bir ilkenin, zihnın bir niteliğinin ifade edilmesi vasıtasıyla kesin hale geldiği şeklindeki kavram da oldukça gariptir. "Zihin" mutlaka birinin zihni olmalıdır; tüm zihinler doğanın bir parçasıdır; zihinler zamandan zamana, insandan insana farklılık gösterebilir ve psikoloji de genellikle aritmetikten daha kesin bir şey olarak görülmez. Mösyö Poincaré'nin bu görüşüyle, tıpkı Kant'ınki gibi herhangi bir bilgimiz olmadan önce de bilgi sahibi olduğumuzu, tüm zihinlerin belirli açılardan benzer olduklarını, onların bu benzerliklerinin belirli birtakım inanışları hepsinin paylaşmasından kaynaklandığını, bu inanışların evrensel olarak varlık göstermeleri dışında, (örneğin evrensel olarak yaşanan sanrılardan olmaları gibi) hiçbir gerekçesinin olmadığını ve *a priori* doğrular diye

adlandırdığımız şeylerin de işte bu evrensel sanrılar olduğunu ve bunların aslında gerçekten de şüphe edilemez olan tüm bilginin vazgeçilemez öncülleri olduğunu varsaymaktadır.

Mösyö Poincaré tümdengelimle asla yeni doğrular elde edilemeyeceği yönündeki görüşüyle ilgili ortaya hiçbir sebep sürmemektedir. Aslında tümel çıkarım ilkeleri bu bakımdan onun matematiksel tümevarım olarak gördüğü şeyle benzeşiktir, yani kendileri dışında başka sonuçlar doğururlar, öyleyse bu anlamda onlar sentetiktir. Bu sebeple matematiğin, Mösyö Poincaré'nin doğruladığı gibi, tümevarımsal bir öge içermediği (s. 24) ama yine de "kocaman bir totoloji" de olmadığı sonucuna varırız.

Uzayı ele alan ikinci bölüm Öklidci olan ve Öklidci olmayan çeşitli geometrilerden hiçbirinin diğerinden daha doğru olmadığı fakat Öklid geometrisinin bunların arasındaki en kullanışlı geometri olduğu görüşünü tekrarlamaktadır. Buradaki sav, tüm deneylerimizin *cisimlerle* ilgili olduğu ve bariz şekilde Öklidci olmayan herhangi bir sonucun, uzayın doğasına değil, cisimlerin doğasına bağlı olarak yorumlanabileceği şeklindedir. Ben bu savı kabul ederek bir sonuç çıkarılabileceğini sanmıyorum. Öncelikle, buradan Öklid geometrisinin daima en kullanışlı olan geometri olarak kalacağı sonucu çıkmaz. Fakat bu nokta şimdi söyleyeceğimize göre daha önemsiz kalır: Uzayın noktalarını tasavvur edilebilen her şekilde düzenleyen bağıntılar vardır, örneğin yakın olarak algıladığımız nesneler birbirlerinden epeyce ayrı olacak şekilde düzenlenebilirken, algılanan uzamsal düzende birbirlerinden uzakta olan nesneler, bize çok yakın olan nesneler arasına girecek şekilde de düzenlenebilir. Kısacası, noktalar arasında onlardan tamamen yeni, algıladığımız düzenlemeye hiç benzemeyen bir düzenleme yapan bağıntılar bulunur. Bu diğer düzenlemeler bizim algıladığımızdan tam olarak gerçekte onları algılamadığımızı dayalı olarak farklılık göste-

riyor gibi görünebilir ve bu da fiili saydığımız uzamsal bağıntıların algılandıkları yönünde bir varsayımda bulunulmasını gerektirir. Fakat eğer durum böyleyse, o zaman bu ilişkiler bir Öklid uzayı ya da Öklidci olmayan sabit bir uzay oluşturur ama bizim bunlardan hangisini oluşturduklarını bilmemiz imkânsızdır. Her halükarda, sıradan bir nesnenin özdeksel parçalarının birbirlerine, bahsi geçen nesnenin arasında durduğu iki nesnenin parçalarından daha yakın olduğu ve bizim cisimleri az ya da çok yakın olan parçalardan oluşmuş olarak algılamamamız da ampirik bir olgudur. Tüm bunlar madde- nin algı tarafından, olası düzenlerden kesinlikle farklı olan uzamsal bir düzene sokulduğunu ve yalnızca kökleri algıda yatan sebeplerden ötürü tamamen *a priori* olarak mümkün olan düzenler arasından seçim yaptığımızı gösterir. Bu da Mösyö Poincaré'nin ileri sürdüğü gibi geometrinin *bütünüyle* geleneksel olmadığını kanıtlamaya yeter.

Force (Güç) başlığı altındaki üçüncü bölümde ussal mekanikler tartışılmakta ve bunun ilkelerinin de aslında tanımlamalar olduğu sonucuna varılmaktadır. Bize "Az sonra vereceğimiz tanımdan hiçbir kaçışımız yoktur" denilmesi de başarısızlığın itirafından başka bir şey değildir: *Kütleler hesaplamalara dahil edilmeye elverişli bulunan katsayılardır* (s. 103). Böyle bir sonuca varılan tartışma takdire değerdir. Fakat mekanik ilkelerinin deneyle elde edildiği ve böyle elde edilmek zorunda olduğu kabul edilmekte ve bu da geleneksel olmayan bir öge ortaya koymaktadır. Gerçek cisimlerin, ussal mekaniğin ideal cisimlerinin davranacağı şekilde davrandıkları ama mekanik ilkelerinin ihlal edildiği her durumda, bizim bu ihlali önleyecek varsayımsal cisimler ya da varsayımsal hareketler icat etmeyi tercih ettiğimiz olgusuna bağlı olarak, bu ilkelerin gelenekselleştirildiği savunuluyor gibi görünmektedir. Dolayısıyla görünüşe göre bir ilke onu korumak için ek bir hipotez arayışına girmektense ondan vaz-

geçmeye daha az gönüllülük gösterdiğimiz anda geleneksel hale gelmektedir. Mösyö Poincaré böyle bir olasılığı hesaba katmasa da, böyle bir ilkenin harfiyen doğru olduğuna ve onu korumak için gerekecek herhangi bir ek hipotezin de bu şekilde doğruluğunun kanıtlandığına inanmak da mümkündür. Mösyö Poincaré böyle bir bakış açısını göz ardı etmektedir çünkü bundan, deney bir yasaı ne kanıtlamasına ne de çürütmesine rağmen o yasanın doğru olabileceği sonucu çıkmaktadır. Bilim şöyle bir yol izliyor gibi görünüyor: Bir tümel ilke birkaç olayı birden açıklarken diğerleri, onunla çelişik olmasalar bile, başka bir hipotez olmaksızın açıklanamazlar. Mösyö Poincaré'nin de belirttiği gibi, birbirini takip eden her deneyde, sadece tek bir hipotez değil, hipotezler bütünü test edilmektedir ve bunlardan biri su götürmez olarak görülürse diğer hipotezlerden biri ya da daha fazlası reddedilmek suretiyle bir olayı açıklamak neredeyse her zaman mümkün olur. Dolayısıyla artık şüpheyi açık olarak görmediğimiz bir hipotez böylece deneysel doğrulama alanından çıkmış olur ama bundan böyle bir hipotezin saf gelenek olduğu sonucu çıkmaz. Doğrusu, eğer böyle bir sonuç çıksaydı, kanıtın saf bütünlüğü bir karşı kanıt oluşturunurdu.

Kitapta ayrıca mutlak ve göreceli hareketi konu alan ve pek tatmin edici olmayan bir bölüm de mevcuttur ki burada Foucault sarkacına, yeryüzünün kutuplarda düzleşmesine ve belirli bir kütlenin farklı enlemlerde farklı ağırlıkta çıkmasına bakarak, gökyüzü daima bulutlu olsa ve biz hiçbir gökcismi göremesek bile dünyanın döndüğü çıkarımını yapmamızın mümkün olacağı söylenmektedir. Dünyanın dönüşünün, hiçbir gökcismi olmasaydı bile fenomeni izah etmesi dolayısıyla uygun olduğu sonucuna varılmaktadır ama bu mutlak dönüşü de kapsar ve bu sebeple Mösyö Poincaré'nin fikrine göre anlamsızdır. Poincaré şöyle demektedir (s. 117): "Dünya döner" doğrulaması deney tarafından ispat edilemeyeceği

için hiçbir anlamı yoktur... ya da başka bir deyişle, "dünya döner" ve "dünyanın döndüğünü varsaymak daha uygundur" şeklindeki iki önerme tek ve aynı anlama gelmektedir. Fakat eğer "dünya döner" doğrulamasının bir anlamı yoksa "Abrakadabra" ile aynı anlama sahiptir ve bu sebeple, eğer Mösyö Poincaré haklıysa, "O Abrakadabranın varsayılması daha uygundur" ile aynı anlamdadır. Fakat Mösyö Poincaré dünyanın döndüğünü varsaymanın daha uygun olduğunu doğru varsaymaktadır, ancak ben Abrakadabranın varsayılmasından ne tip bir uygunluk doğar onu bilemiyorum. Kısacası, varsayılması uygun olan şeyin bir anlamı olmalıdır, böylece dünyanın döndüğünün varsayılmasını uygun hale getiren olgular da mutlak döngü diye bir şey olduğunu kanıtlıyor gibi görünür.

Kitabın doğayı konu alan dördüncü ve son bölümü fizikle uğraşır ve burada Mösyö Poincaré'ye göre gelenek ve tanım alanının nerede bittiğine ve somut bilim yasalarının devreye girdiği noktaya işaret edilmektedir. Bu bölümde, İngiliz ve Fransız fizikçilerin yöntemleri arasında ilginç bir kıyaslama yapılmakta, daha deneysel olmaları ve bir mantık yapısı inşa etmekle daha az ilgilenmeleri dolayısıyla İngilizlerden yana tercih yapılmaktadır. Bu bölümde ayrıca olasılık üzerine tatmin edici olmamakla birlikte ilginç olan bir tartışma bulunmaktadır ki Mösyö Poincaré'nin tümevarımsal kanıtlara dayanarak önemini haklı olarak vurguladığı bu tartışma, diyelim ki yazı ve tura arasındaki en olası dağılımın uzun vadede gerçekten de meydana geleceği varsayımı dolayısıyla bu tartışma mantıksal olarak kusurludur keza biz bu dağılımın *muhtemelen* meydana geleceğini söyleyebiliriz yalnızca. Fakat bu bölümün ana savını ele almak üzere bu meseleyi geçiyorum. Bu bölümde şöyle iki temel sav mevcuttur: 1) Bilim yalnızca nesneler arasındaki bağıntılarla ilgilenir; 2) Doğruluğu sınamanın tek yolu deneydir.

1) Doğruluğa dair sorulan soruların, gerçek şeylerin bağıntılarına dair sorularla kıyasla aldatici ve anlamdan yoksun olduğu söylenir (s. xviv, 163). Elbette ki bağıntılara dair sahip olduğumuz algıların niteliklere dair algılarımızdan daha fazla kesinlik içerdiğine daha fazla inanırız. Bir yerde yeşil, başka bir yerde kırmızı rengi gördüğümüzde, ikincil niteliklerin öznel olduklarına inanmaya hazırken iki yerde bulunan şeyler arasındaki farkın bir yanulsama olduğu gerçeğine inanmaya pek de hazır değilizdir. Bilimin, ampirik bir temelde, algınınkinden çok farklı bir dünya kurmayı başarması, bağıntıların algılanan hallerine sıkı sıkıya bağlı olmasındandır yalnızca. Bağıntılara dair algımıza neden güvenmemiz gerekir bilmiyorum, ama böyle yaptığımız da bir gerçek. Ancak gerçek şeylerin niteliklerine dair sorulan soruların *anlamsız* olduğu nasıl savunulabilir bunu da anlamıyorum. Önerme şu şekildedir: Eğer a gerçekten varsa, a ile ilgili bir ifadenin, yine gerçekten var olan bir b ile bir bağıntısını belirtmediği sürece bir *anlamı* yoktur. Gerçek şu gibi görünmektedir: Bu tip önermeler anlamsız değildir fakat psikoloji dışında bunlar bilinemezdir. Kuramı biraz daha ileri öteleyebilir ve tümelde bağıntılar büyük oranda bilinemezdir ve bilinen şeyler, matematiğin de uğraştığı gibi, bağıntıların nitelikleridir, diyebiliriz. Bu da bence Mösyö Poincaré'nin aslında savunduğu görüşle büyük ölçüde aynıdır.

2) Deneyin bize yeni bir şey öğretebilecek tek şey olduğu görüşü Mösyö Poincaré'nin tüm kuramlarının altında yatan bir görüştür ve çıkarımların salt totolojiler olduğu görüşüyle de bağlantılıdır. Ancak kendisi de iyi bir deneyin tek bir olgudan daha fazlasını öğretebileceğini (s. 142) ve "sadece deneyle yetinen fizikçinin doğrusu çok sıra dışı yasalar öne sürmek zorunda kalacağını" da kabul etmektedir (s. 143). Ancak eğer deney doğruluğun *yegâne* kaynağı olsaydı, hiçbir deneyin bize kendisinden başka bir şey öğretemeyeceği de elbette çok

açıktır. Bunu yapabilmesi için deneyin sonucu başka önermeleri ima etmelidir ve bu imanun kendisi uzun vadede tamamen deney tarafından kanıtlanamaz. Tümel yasaların deneyle ispatlandıklarından bahsederiz ama onların sadece tümel oldukları gerçeği bile *bütünüyle* deneyle ispatlanmadıklarını gösterir, keza deney tamamen tikellerdendir. Bir tümel yasa deneyle kanıtlandığında, *a priori* olarak görülen birçok yasa arasından deneyle seçilmiş olur. Mösyö Poincaré, doğanın ve diğer temel ilkelerin tekbiçimliliğinin deneyle *ispatlanamaya-çağını* az ya da çok kabul etmekle birlikte onların sadece olası olduğu sonucuna varmaktadır. Ancak daha olası oldukları lehindeki savı, olasılığa dair, en başta da gözlemlenmiş bir düzenliliğin tesadüfe bağlı olma ihtimalinin pek olmaması gibi, deneysel olarak kanıtlanmaya ya da olasılığı ilgilendiren bir aksiyom olmaksızın olası yapılmaya elverişli olmayan varsayımlara dayalıdır.

Baştan sona ilginç olan bu kitabında anlatmak istediğini mükemmel bir şekilde ifade etmesi de üstün meziyetlerinden biridir. Üstelik Mösyö Poincaré'nin fikirlerinin çürütülmesi, onunla hemfikir olun ya da olmayın, hiçbir şekilde kolay değildir ve bunların tersini kanıtlamak mümkün olduğunda bu çok öğretici bir uğraş olacaktır. Yazdığı giriş yazısı, Profesör Larmor'un, Mösyö Poincaré'nin kuşkuculuğuna güçlü bir itirazı olduğu gibi bir izlenim vermektedir fakat bu kuşkuculuk asla sebepsiz değildir ve daima yapıcı bir amacı vardır. Burada çevirmenin birkaç olumsuzluk ekini yanlış yere koymuş olabileceği geliyor aklıma: ör; sayfa 48'de 'Riemann'ın bu geometrileri... asla ... sırf analitik olamaz' cümlesi Fransızca 'ne peuvent jamais être que' olan ve 'sırf analitikten fazlası olamaz' anlamına gelen ifadeyi kesinlikle karşılamamaktadır. Benzer yanlışlar 18., 162. ve 205. sayfalar-da da var gibi görünmektedir.

Pragmatizm

Dünyada hakikaten yeni bir felsefenin ortaya çıkması daima çok önemli bir olay olmuştur. Bilhassa bu yeni felsefe, çağın hüküm süren ruh halini rakiplerinin hepsinden çok daha iyi somutlaştırdığı zaman bu önem daha da artar, keza bu durumda bu felsefenin eğitilmiş ve yarı eğitilmiş halkın düşüncelerini renklendirmek ve başarısını borçlu olduğu zihinsel atmosferin o öğelerini güçlendirmek üzere kendisine popüler beğeniler içinde bir yer edinmesi daha olasıdır. Yeni felsefelerin daima ortaya çıktıkları çağa adapte edildiklerini düşünmek yanlış olurdu ama böyle olmadıklarında hangi meziyetlere sahip olurlarsa olsunlar genel olarak kabul görmekte başarısız olurlar. Örneğin Spinoza da Leibniz kadar başarıyı hak etmiştir ama onun çalışmaları ölümünden yüzyıldan fazla zaman geçene dek neredeyse tamamen göz ardı edilmiştir çünkü o dönemin siyasi ve entelektüel ortamı onun çalışmalarının gelişebilmesi için uygun değildi. Leibniz ise tam tersine, insanların onun zamanında yaptığı keşiflerden gelen hesaplama sevgisine bir içerik vermiş ve dünyayı, her biri birebir Kutsal Roma İmparatorluğu gibi olan bir hiyerarşiler sistemi şeklinde sunmuştur; bu sebeple onun sistemi, Fransız Devrimi öncesi yaşanan galeyan insanların düşün-

celerini bambaşka kanallara yönlendirene dek Alman aklını yönetmiştir.

Pragmatizm ya da *Hümanizm** adı verilen felsefe hakikaten yenidir ve özellikle de zamanımızda hâkim olan ruh haliyle çok iyi bağdaşmıştır. Çağla bağdaşmasıyla ilgili olarak bunun ne olduğu konusu üzerinde düşünürken söyleyeceğimiz fazla şey var. Yeni olmasıyla ilgili olarak ise şunu söyleyebilirim ki, benim görüşüme göre bu felsefenin yaratıcıları biraz aşırıya kaçan bir alçakgönüllülük göstermekte. William James kitabını, "Pragmatizm, eski düşünme şekilleri için yeni bir isim" diye adlandırmıştır ve Dr. Schiller ise doktrinlerinin Protagoras'tan alınma olduğunu durmadan belirtmiştir. Protagoras'a gelince, onun hakkında dilediğimiz herhangi bir doktrini onunmuş gibi yorumlamamıza yetecek kadar az şey biliyoruz ve ona bu şekilde başvurulması esasen aradan geçen zamanla saygınlık kazanmış bir ata yaratma arzuna bağlı bir şey olarak görülebilir. Daha modern öncülere bakıldığında ise, birçok filozofun ki bunların en başında Nietzsche'yi saymalıyız, yeni doktrinlerin yolunu açtığını kabul etmek gerekir. Yine de pragmatizm felsefesindeki en önemli nokta, ismen belirtmek gerekirse doğruluk kuramı öylesine yeni bir kuramdır ve geri kalan tüm felsefeler için öylesine gereklidir ki, daha önce başkaları tarafından savunulmuş olan o kısımlar için bile, bu felsefenin yaratıcılarına tamamen bu açıklıkta olmayan seleflerinin düşüncelerini geliştirdikleri gözüyle bakılabilir.

"Pragmatizm" adı ilk olarak C. S. Peirce tarafından, 1878 yılında bu düşüncenin ortaya çıkmasından çok önce ortaya atılmıştı. Bu isim onun tarafından, bir düşüncenin öneminin bu düşüncenin yol açtığı eylemlerde yattığı doktrinine atfe-

* Bu isim ayrımı William James ve Dr. Schiller tarafından çok çeşitli yollar-
dan ve çok çeşitli kereler yapılmıştır. Bunlar arasındaki ayrımlara girmek
amacımızın dışındadır.

dilmişti. Peirce aynı konudaki iki ayrı inanç arasında bulunan farkı kestirebilmemiz için bu inançlardan birini ya da diğerini benimsememize bağlı olarak davranışta ne gibi bir değişimin ortaya çıkacağı üzerinde düşünmemiz gerektiğini savunuyordu. Eğer davranışta bir fark meydana gelmiyorsa, o zaman bu iki inanç etkili biçimde farklı değillerdi. Yirmi yıl sonra William James ilgi duyup pragmatizm kelimesini muhafaza etmekle birlikte daha kapsamlı bir anlam kazandıran dek Peirce'in doktrini kısır kalmıştı. Bu sebeple bu donanımlı felsefenin ortaya çıkışı William James ile Dr. Schiller'in ortak başarısıdır. Columbia Üniversitesi'nden Profesör Dewey'in ismi de pragmatizmin kurucuları arasında geçmelidir. Onun yazıları James'in ve Dr. Schiller'inkilere göre çok daha teknik ve daha az popüler olsa da bazı noktalardaki anlatımı belki de diğerlerinininkilere tercih edilebilir.*

William James'in "The Will to Believe" isimli makalesi pragmatizme giriş niteliğinde, ilginç bir yazıdır; ilk olarak 1896 yılında basılmış olup sonraki yıl da kitap şeklinde tekrar basılmıştır. Bu makalesinde "pragmatizm" kelimesi geçmese de, James'in sonradan edineceği görüşlerin karakteristik yönleri burada fazlasıyla görülmektedir. Belli başlı durumlarda, iki alternatiften birine, bunlardan hangisinin doğru olduğuna dair ortada bir kanıt olmasa bile, yürekten inanmak gerektiği tezini savunmaktadır. James bu durumların, her ikisi de bize olası gibi görüldüğünde ve bunlardan birini veya diğerini seçmemizin büyük bir fark yarattığı iki hipotezden birini seçmeye mecbur olduğumuzda ortaya çıktığını söyler. Bunu söylerken onun aklındaki örnekler öncelikle ahlak ve dinle ilgili sorulardır. Ahlaki açıdan bir tereddüt içinde olduğu-

* Özellikle Mind, N. S., No. 59'daki "The Experimental Theory of Knowledge" isimli makaleyi kıyaslayınız.

muzda, bir karara varmaya mecburuzdur, keza eylemsizlik de karar vermek gibi bir eylemdir. Dinle ilgili olarak da din doğruymuş ya da yanlışmış gibi hareket etmemiz gerekir; bu sebeple yine seçmeye mecburuzdur. Onun iddiasına göre bu tip durumlarda meselenin iki tarafıyla da ilgili kesin bir kanıt bulamadığımız için inanmayı reddetmek aptalca olurdu. Onun sözlerinden alıntı yaparsak:

Bir seçeneğin doğasına bakılarak, düşünsel temellere dayanılmak suretiyle üzerinde karar kılınabilecek hakiki bir seçenek olduğu her durumda, tutkusal doğamız iki önerme arasındaki bir seçenekte meşru olarak karar kılabilir ama aynı zamanda buna mecburdur; keza bu tip koşullar altında, "Karar verme, sorunun ucunu açık bırak" demek de tıpkı evet ya da hayır demeye karar vermek gibi tutkusal bir karardır ve aynı şekilde doğruyu kaybetme riskini beraberinde getirir.

James sözlerine, doğruluğa yeterli itibarı göstermediği suçlamasına cevap vermek üzere, şimdi olsa yapacağı gibi başka kanıt olmadığında, en büyük duygusal tatmini veren cevabın doğru olduğunu ileri sürerek değil, onun doğru olduğunun *düşünülmesine* karşıt yeterli ahlaki sav bulunmadığını söyleyerek devam ediyor. Öncelikle hislerin ve dileklerin yerleşik hale gelmiş inançlarımızı genellikle değiştiremediğini fakat inançlarımızın neler olacağına karar verirken büyük bir rol oynadığına işaret ediyor. Ona göre görüş meselesi olan ve iki kola ayrılan bu konuda bizim görevlerimiz, doğruyu bilmek ve hatadan kaçınmaktır. Bu iki ahlaki kuralın çok farklı sonuçları olduğunu söylüyor. Kanıtın eksik olduğu durumlarda, her iki inançtan da tamamen kaçınırsak kesinlikle hataya düşmeyiz, öte yandan doğruyu da kesinlikle bilemeyiz. Ancak alternatiflerden birinde karar kılırsak, gerçeği bilme konusunda eşit şansımız vardır. Bundan, kanıt yokluğunda bizi inanmaktan uzak durmaya

teşvik edenlerin hatadan kaçınmanın doğruya inanmaktan daha önemli olduğuna inandıkları sonucu çıkar. James, bu “aldanma korkusunun” korkaklığın bir nevi daha aşağılık bir biçimi olduğunu söyler; “Hatalarımız kesinlikle böyle aşırı derecede önemli şeyler değildir. Tüm tedbirlerimize rağmen bu hatalara düşmemizin bu kadar kesin olduğu bir dünyada, bunlara biraz boş verebilmek, aşırı gerginlik yaşamaktan çok daha sağlıklıdır,” der. Bu savdan akla yatkın olarak, William James’in kastettiği durumlarda, iki alternatifte birden inanmak zorunda olduğumuz sonucu çıkar, keza o halde söz konusu meselenin gerçeğini “bileceğimiz” kesindir. Eğer bize ikisine birden inanmanın bir psikolojik imkânsızlık olduğu söyleneşeydi, tam tersine bunun sık sık yapıldığını ve bunu henüz yapamayanların ise zıtlık yasasının yanlış olduğunu öğrenene dek “inanma iradesi” üzerinde çalışmaları gerektiğini söyleyerek cevap verebilirdik ki bu hiç de genellikle farz edildiği gibi o kadar zor bir beceri değildir.

William James bundan sonra da din konusuna dönerek, dine inanmakla inanmamak arasında yapılan seçimin, onun görüşüne göre, hisler tarafından yapılması zorunlu olan seçimlerin tüm özelliklerine sahip olduğunu söylüyor. Üstü kapalı bir biçimde din lehinde ya da aleyhinde bir kanıt olmadığını söylüyor ve dine inanmayı ya da inanmamayı reddederek dinin faydalarından en az inanmamaya karar kıldığımızda olduğu kadar yararlanamadığımıza işaret ediyor.

Öyleyse kuşkuculuk seçimden kaçınmak değildir; belirli türde bir risk barındıran bir seçenektir. Hataya düşme ihtimalindense gerçeği kaybetme riskini almak daha iyidir, işte sizin inanç muhaliflerinizin durumu aynen budur. O da en az inanan kadar aktif şekilde kozunu oynamaktadır; inanan kişi kozunu nasıl dini hipoteze oynuyorsa, o da dini hipoteze karşı bahse girmektedir. ... Tüm tutkulara karşı akıl diye bir şey yok, o zaman tek bir tutkusu olan aklın kendi yasasını koymasıştır bu yalnızca. Peki, bu tutkunun yüce bilgeliği hakikaten

ne ile temin edilir? Aldanmaya karşı aldanma, umut yoluyla aldanmanın korku yoluyla aldanmaktan daha kötü olduğuna dair bir kanıt var mı?

Buradan çıkan sonuç şu ki din lehinde herhangi bir kanıt olmamasına rağmen eğer ona inanmaktan dolayı bir tatmin yaşıyorsak, o zaman inanmalıyız.

İnanma iradesiyle ilgili olan bu makale, çok kişi tarafından okunmuş, olumlu veya olumsuz pek çok eleştiri yapılmış ve zihnin mizacına dair pragmatist bakış açısına iyi bir giriş niteliğinde olması nedeniyle önemlidir. Pragmatizmin kabul edilebilmesi için inanma iradesi üzerinde bir miktar çalışarak işe başlamak neredeyse kaçınılmazdır ve tam tersine pragmatizm bir kez kabul edildiğinde bu düşüncenin inanma iradesini tamamen gerekçelendirdiği görülür. Bu sebeple tam olarak pragmatizm konusuna yönelmeden önce, bu makalede böylesine ikna edici şekilde sunulmuş olan doktrinlerle ilgili sağduyu temelinde kısaca neler söylenebilir ona bakalım.

Öncelikle buradaki savın bütünüyle dayandığı agnostik hipotez üzerinde durabiliriz. Bu hipotez, dinin lehinde ya da aleyhinde herhangi bir kanıt olmadığının şu anda bilindiğini söyler. Pragmatistler din dostu bir portre çizerler (İtalya hariçinde) ve birçok dindar kişi onları müttefik olarak görmüştür. Bu sebeple savın altında yatan bu hipotezin altını çizmeye ve bunu bir sofuluk savunmasının temeli olarak kabul etmenin fazlasıyla sorgulanabilir bilgeliğine dikkat çekmeye değer. Ancak bu hipotezin doğruluğu ve yanlışlığıyla ilgili olarak şu tartışmaya girmemize gerek yoktur; bizi ilgilendiren bu hipotezi kabul etmemiz halinde William James'in buradan çıkardığı sonuçları kabul edip etmeyeceğimiz sorusudur.

İlk olarak gelin bilginin pragmatik izahının tamamında mevcut olan bir karışıklığı, yani bir hipoteze göre davranmak ile ona inanmak arasındaki karışıklığı gözlemleyelim. Willi-

am James rakip hipotezler arasında yapılacak olan seçimin "zorunlu", yani kaçınılmaz olduğunu söylüyor:

Eğer "Bu doğruluğu ya kabul et ya da onsuz yaşa" dersem, alternatif dışında kalılabilecek hiçbir alan olmadığından, önüne zoraki bir seçenek koymuş olurum.

Bu söz günlük hayatın en basit gerçeklerinden birçoğuna ters gibi görünmektedir. Eğer bir köy yolunda yürürken hiçbir işaret tabelasının ya da oradan geçen birinin bulunmadığı bir yol ayırımına gelirim, eylem açısından önümde "zorunlu" bir seçenek olur. Eğer gitmek istediğim yere ulaşma şansım olacaksa, yollardan birini ve diğerini seçmem gerekir ve yollardan hangisinin doğru olduğuna dair elimde hiç kanıt olmayabilir. O zaman ben de, yolu soracak birini bulana dek iki olası hipotezden birine veya diğerine göre *hareket* ederim. Fakat bu hipotezlerden birine veya diğerine *inanmam*. Eylemim ya doğru ya da yanlıştır ama olası iki inançtan hiçbirisi üzerinde düşünmediğimden, inancım ikisi de değildir. Benim seçtiğim yolun doğru olduğuna inandığım yönündeki pragmatist varsayım hatalıdır. "Ya bu doğruluğu kabul edeceğimiz ya da o olmadan yaşayacağımız" şartını koşan varsayımda olduğu gibi kaba bir şekilde eylemden inancı çıkarsamak, eylemlerimizin sürekli olasılıklar üzerine kurulu olduğu ve bu tip durumların hepsinde bizim ne bir doğruluğu kabul ettiğimiz ne de ondan mahrum kaldığımız, yalnızca bir hipotez olarak bunun üzerinde düşündüğümüz gibi açık ve net olguları görmezden gelmektir. Bu, özellikle de bilimin geçici varsayımları için geçerlidir. Bir hipotezi üzerinde deneysel testler yapmaya değer bulan ve bu hipotezi kullanan ayrıntılı kuramlar oluşturan bir bilim insanı bu açıdan hipoteze *inan*an biri olarak görülemez. Pragmatistler bu tip durumlarda doğrulanmış ilk *inancın* daha sonra kurula-

cak olan kuram için gerekli bir koşul olduğunu söyleyerek kanıt olmadan önce inanmanın faydalı oluşuna gerekçe sunmuş olurlar. Ancak bu, bir hipotezi teste tabi tutan bir insanın zihin durumuna dair yanlış bir analizdir. Dikkatli araştırmacılar için tek gereken ve onların aklından geçen tamamen, bu hipotezin doğru olma ihtimalinin daha yüksek ya da alçak olduğu inancı ve bu inanca dair muhtemelen yeterli kanıt olduğudur. Hipotezin doğru olduğu inancı oluştuğunda, bu inanç bir engel teşkil etmeye meyillidir, keza kanıtların tersini göstermesi halinde yanlış olduğu ortaya çıkan hipotezin terk edilmesini geciktirir ve eğer bu genel bir inançsa, insanların deneysel doğrulamayı gereksiz bir şey olarak görmelerine neden olur. Galileo'ya karşı çıkan ve onun deneylerine önem vermeyi reddeden Aristocular William James tarafından tekrar canlandırılan kurallara inançla uymuşlardır.

Ancak mesele dini inançlar gibi, başlıca faydanın bu inancın doğrudan yönlendirdiği faydalı eylemlerden değil, onun verdiği duygusal tatminden elde edildiği durumlarda olduğundan daha karmaşıktır. Fakat burada da "kabul et" ya da "onsuz yaşa" antitezi fazlasıyla hamdır; inancı az ya da çok olası bir şey olarak görebilir, doğru olabileceğine dair daha çok veya az umut besleyebilir ve buna göre de tamamen inanmaktan elde etmemiz gereken rahatlığın daha fazla veya daha azını elde ederiz. Pratikte pragmatistlerin testlerini kabul edebilmemiz için kısmi inanç tam inançtan çok farklıdır. Tam inanç, eğer mesele yeterince ciddiye zulmü haklı çıkarır; Protestan şehitlerin kanlarının Katolik Kilisesi'nin tohumları olduğunu varsaymakta olduğu gibi ki tarih böyle bir varsayımda bulunmamızı haklı çıkarır. Tam tersine tam olmayan bir inanç, muhtemelen aldatıcı olabilecek bir kazanç uğruna şüphe edilemez bir kötülüğün yapılmasını gerekçelendirmez. Bu da, William James'in ele aldığı durumlarda

tam inancın benimsenmesine karşıt pragmatik bir savı mümkün kılar. Fakat eğer, onun varsaydığı üzere bir hipotezin doğruluğuna dair hakiki bir olasılık mevcutsa, hipotezi göz önünde tutmamızı ve onun hislerimiz ve eylemlerimiz üzerinde olasılık derecesiyle uygun düşen her ne etkisi olacaksa buna izin vermemizi söyleyen bilimsel doğruluğun en katı ilkelerinin tamamıyla uyumludur.

Şimdi de “doğruyu bilmeliyiz” kuralının şüpheli durumlarda bizi hipotezlerden rasgele birine inanmaya yönlendirmesi gerektiğini, keza eğer hiçbirine inanmazsak, gerçeği kesinlikle bilemeyeceğimizi söyleyen savı inceleyelim. Bu sav “bilmek” kelimesindeki anlam belirsizliğine dayanmaktadır. İlk bakışta, eğer aslında doğru olan şeye inanırsak, bilgiye mutlaka sahip olacağımız düşünülebilir. Fakat bu kelime genel olarak bu anlamda kullanılmamaktadır. Daha önemsiz bir örnek üzerinden gidersek, bir insanın eski başbakanın isminin b harfiyle başladığına inandığını varsayalım, fakat adam eski başbakanının Bay Balfour olduğunu düşündüğü için buna inanmaktadır. Aslında inandığı şey doğrudur, yine kimse onun eski başbakanın isminin B ile başladığını “bildiğini” söyleyemez. Söz konusu durumda doğru inanç yanlış bir us üzerine kuruludur. Fakat doğru inancın hiçbir usa (mesela dolaysız verilerin söz konusu olduğu algısal olgular dışında) dayanmadığı durumlar da buna benzerdir. Dolayısıyla bir seçenek üzerinde karar kılarken hiçbir ussal dayanağımızın bulunmadığı bir durumda rasgele bir alternatifte inanırsak, bizim aslında doğru olan alternatifi seçtiğimizi şans eseri bile olsa *bildiğimiz* söylenemez. İşte bu tip durumlarda, ona belki şans eseri *inansak* bile, *doğruyu bilemeyiz*. Bu sebeple James’in yeniden canlandırdığı “doğruyu bilmeliyiz” kuralı meseleyle alakasızdır. İnanmaya ve inanmamaya karşı getirilen bilinen ve bilinmeyen şeyler antitezi bu durumu karşılamaya yetersizdir genellikle. Gerçeğin peşinden koşulmasını ve hatadan

kaçınılmasını kapsayan asıl doğruluk ilkesi şudur: “Neredeyse mümkün olarak gördüğümüz her önermeye, bizim bildiğimiz kanıttan aldığı olasılığın temin ettiği doğruyu kabul etme seviyesini vermek zorundayız.” Hangi önermelerin dikkate alınacağı ve kanıtın sağladığı bilgiyi elde etmek için ne kadar zahmete girileceği gibi sonraki soruların cevabı elbette koşullara ve meselenin önemine bağlıdır. Fakat her şeye inanıp bu şekilde mümkün olan tüm doğrulara inanacağımızı umarak etrafta gezinmek birçok kişi arasından bizi mutlu edecek birini bulacağımız umuduyla çok eşli bir yaşam sürdürmek gibidir.

James’in doktrinde gözlemlenecek diğer ilginç nokta da, çok sayıda farklı inancın farklı insanlarda eşzamanlı olarak doğrulanmasıdır. Bu, seçeneğin onun “canlı” diye adlandırdığı bir seçenek olması yönündeki koşulundan doğmaktadır, yani bu her iki alternatifin de bize olası gibi görüldüğü bir seçenek olmalıdır.

Eğer size: “Bir teosofist ya da bir Müslüman ol,” dersem, bu muhtemelen ölü bir seçenektir çünkü sizin için iki hipotezin de canlı olma olasılığı çok düşüktür. Fakat eğer “Bir agnostik ya da bir Hristiyan ol,” dersem durum bunun tam tersidir: eğitilmiş biri olarak sizin inancınıza her iki hipotez de bir miktar çekici gelir.

James farklı insanlar için farklı seçeneklerin canlı olduğuna işaret eder. Buradan da onun ilkelerine göre bir inancı kanıt olmaksızın benimsemek için var olan *canlı olma*, *zoraki olma* ve *köklü değişiklik getirme* şeklindeki üç koşuldan dolayı, farklı insanların benimsemeye zorunlu olduğu inançların farklı oldukları sonucu çıkar. Onun verdiği örneklerden insan (belki de yanlış bir şekilde) bir Fransız’ın Katolikliğe, bir Amerikalı’nın Monroe Doktrini’ne ve bir Arap’ın da Mehdiye (Omdurman Savaşı’ndan önce yazmıştır bunu) inanmaya zorunlu olduğu sonucunu çıkarır. Bu sonucu göz önünde

bulundurarak, onun doktrininin kabul edilmesinin zulmü azaltacağını savunması insana garip gelmektedir, keza yukarıda belirtilen üç inançtan her birinin önemli bir kısmı, ters düşüncede olan insanlara hadlerinin bildirilmesinden oluşur.

“The Will to Believe” isimli makale için yaptığımız eleştiriyi özetlersek şunları söyleyebiliriz: Bu makalede bir hipoteze inanmakla onu göz önüne almak arasındaki fark görmezden gelinmekte ve eğer bir hipoteze tamamen inanmazsak, ya ona tamamen inanmamamız ya da yargıda bulunmayı bütünüyle askıya almamız gerektiği şeklinde yanlış bir varsayımda bulunmaktadır. Bundan dolayı, “Ya bu doğruluğu kabul et ya da onsuz kal” seçeneği hiçbir kaçış noktası olmayan bir seçenektir, oysa gerek bilimdeki gerekse günlük yaşamdaki tüm deneyimler bu alternatiflerden hiçbirini kabul etmeyen bir zihin durumuna işaret eder. James, bir doğruluğa hiçbir sebep olmadan inandığımızda, onu “bildiğimizin” söylenebileceğini ve bu sebeple bilgimizi çoğaltmak için yalnızca inançlarımızı çoğaltmamız gerektiğini varsayar. Onun doktrinleri farklı insanların birbiriyle bağdaşmayan inançlara sahip olmak zorunda olduğu sonucuna çıkar. Getirilen bu itirazların tam donanımlı pragmatizme karşı da ileri sürülebileceğini göreceğiz. Fakat şimdi buraya kadar ele aldıklarımızdan biraz daha zor olan konular üzerine eğilmeliyiz, keza pragmatizmin öne sürdüğü doğruluğun doğası doktrinini incelemeden onu anlamamız mümkün değildir. Öyleyse şimdi bu doktrin üzerinde yoğunlaşalım.

Pragmatik doğruluk kuramı, hatayı uygun biçimde ele alması nedeniyle kendine, bizce de haklı olarak bir pay çıkarmaktadır. Doğruluğun doğasına dair pek çok kuram üstü kapalı biçimde, öncelikle tüm inançlarımızın doğru olduğu varsayımında bulunmuş ve hatanın varlığıyla uyuşmayan sonuçlara varmıştır. Bu kuramlar daha sonra hata dediğimiz şeyin aslında kısmi doğruluk olduğunu açıklayan bir not

eklemek zorunda kalmışlardır. Eğer günlerden Çarşamba olmasına rağmen biz Salı olduğunu düşünüyorsak, en azından "onun" haftanın bir günü olduğunu düşünmekte haklıyızdır. Eğer Amerika'nın 1066 yılında keşfedildiğini düşünüyorsak, en azından o yıl önemli bir şeyler olduğunu düşünmekte haklıyızdır. Eğer I. Charles'ın yatağında öldüğünü düşünüyorsak, yataklarında ölen birçok insanı göz önüne alarak, onun yatağında ölme potansiyeline muhtemelen sahip olduğu konusunda en azından bir yere kadar haklıyızdır, vs. Dr. Schiller haklı bir şekilde, hatayı olması gerektiği gibi en baştan hesaba katmayı ihmal ederek bir bilgi kuramının sokulduğu açmazları gösterdiğini söyleyerek *Timaios*'u işaret eder ve aynı ahlak dersine dikkat çekmek üzere daha yakın dönem kitaplardan olan Bay Joachim'in *The Nature Truth* isimli çalışmasından faydalanır.

Öyleyse Pragmatizm, bazı inançlarımızın sonradan yanlış çıkabileceklerinin ve bir doğruluk kuramının yapması gereken şeyin doğruluğun ve yanlışlığın birbirlerinden nasıl ayırt edileceğini göstermek olduğunun en baştan altını çizer. Bu, felsefede pişmemiş kişilere bariz gibi görünebilir ama aslında felsefe daima doğruluk ile yanlışlık arasında ayırdım yapmaktan çok, her şeyin doğru olduğunu (mümkün olabilirdiğince) kanıtlamayı görev bilmiştir. Benzer bir şekilde etikte de filozoflar iyi ve kötü arasında bir ayırdım yapmaya, her şeyin iyi olduğunu kanıtlamaya olduğu kadar çaba sarf etmemişlerdir. Felsefede ufacık da olsa bir doğruluğa erişilebilirdiye, bunun başlıca sebebi birkaç filozofun doğruluğa erişmeyi dilemiş olmalarıdır. Pragmatistlerin bu bakımdan üstün olup olmadıklarını söylemeye kalkışmayacağız ama her halükarda önyargılarındaki gariplik onları başka filozofların uygunsuz bulduğu olguları kabul etmeye gönüllü kılar ve bunlar arasında hatanın yaygınlığı olgusu da bulunmaktadır.

Pragmatizm doğruluk ve yanlışlık arasındaki farkı bulmak için bizim "doğru" ve "yanlış" diye adlandırdığımız şeylere dair Sokratik bir tümevarımsal sorgulamaya girişir. Bu kelimeler öncelikle inançlara uygulanır ve bu uygulama yalnızca ortaya bir soru çıktığında yapılır. Bizler birer filozof olana dek, algının sıradan olgularına dair sorular sormayız; ne "doğru" ne de "yanlış" kelimelerini bu tip sorgulanmayan meselelere uyguluyoruz. Fakat fiili bir inancı ilgilendiren bir soru ortaya çıktığı anda, "Bu inanç doğru mu, yoksa yanlış mı?" sorusuyla ilgili aslında nasıl bir karara varırız? Pragmatizmin buna cevabı eğer o inanç bizi soruyu sormaya yönlendiren amacı daha öteye taşıyorsa, bunun "doğru" bir inanç olarak görüldüğü, eğer amacı öteye taşımakta başarısız oluyorsa bunun "yanlış" bir inanç olduğu yönündedir. Öyleyse pragmatizme göre "doğru" ve "yanlış" kelimelerinin anlamı budur. "Doğru", soruya yönlendiren amacın daha öteye taşınması anlamına gelir. Ya da açıkça ifade etmek gerekirse, bir inanç, herhangi bir amacı gözetirken, amaca ilişkin olarak göz önünde bulundurulduğunda, eğer amaca ulaşmayı kolaylaştırıyorsa "doğrudur", eğer kolaylaştırmıyorsa o zaman "yanlıştır."*

Yukarıda öz şekilde verilmiş olan ifadeyi genişletmek ve açıklamak için birkaç alıntı işimize yarayabilir. James, yöntembilimde meydana gelen son değişiklikleri açıkladıktan sonra şöyle diyor:

Bilimsel mantık dalgasına sırtlarını vererek ilerlemekte olan Bay Schiller ve Dewey doğruluğun her yerdeki anlamının ne olduğuna dair pragmatist bir açıklama yapmaktalar. Bu öğretmenler, fikirlerimizdeki ve inançlarımızdaki "doğruluğun" her yerde bilimdekiyle aynı anlama geldiğini söylüyorlar. Bu sadece şu anlama gelebilir

* Schiller, *Studies in Humanism*, s. 154 ile kıyaslayınız.

diyorlar: Fikirler (kendileri de deneyimlerimizin bir parçası olan), deneyimlerimizin diğer bölümleriyle tatmin edici ilişkiler içine girmemize yardımcı oldukları oranda doğru hale gelirler.*

Bir başka alıntı:

Bir fikir, hayatlarımız açısından kazançlı olduğuna inanıldığı sürece “doğrudur” dememin bazılarıza ne kadar garip geldiğinin gayet farkındayım. Kazanç sağladığı kadar *iyidir* desem, bunu memnuniyetle kabul ederdiniz. ... Fakat ‘fikirleri de bu sebeple “doğru” diye adlandırmak “doğruluk” kelimesinin garip bir yanlış kullanımı değil midir?’ diye sorarsınız. ... Tam burada Bay Schiller’in, Bay Dewey’nin ve benim kendi doğruluk doktrininin merkez noktasına parmak basmış oluyorsunuz. ... Şimdilik sadece şunu söyleyeyim ki doğruluk iyiliğin bir türüdür ve genellikle varsayıldığı gibi iyiden ayrı bir kategori değildir ve onunla işbirliği yapmaz. Doğru, ona atfedilebilir belirli nedenlerden dolayı, inanç yolunda ve aynı zamanda iyilik yolunda, iyi olduğunu kendi kendine karutlayabilen her ne ise onun adıdır.**

William James, pragmatizm üzerine verdiği derslerden altıncısında tamamen doğruluk kavramını ele almaktadır. İşe ilk olarak “doğruluk” kelimesinin sözlükte, fikirlerimizin “gerçeklikle” “uyuşması” olarak yapılmış olan tanımını onaylayarak başlar. Fakat haklı olarak onun da gözlemlediği gibi, “uyuşmak” ve “gerçeklik” ile ne kastedildiğini bilmediğimiz sürece, bu tanım bizi çok fazla ileriye götürmeyecektir. Pragmatistler farklı durumlarda farklı türde “gerçeklikler” ve farklı türde “uyuşmalar” olduğuna inanırlar. Doğru bir fikrin gerçekliği kopyalamak zorunda olduğu yönündeki popüler kavram, sezilebilir şeyler için geçerli olabilirken, soyutlamalara geldiğimizde işler ters gitmeye başlar, der

* *Pragmatism*, s. 57, 58.

** Adı geçen makalede, s. 75, 76.

James. Örneğin bir yayın esnekliği onun görüşüne göre, bir gerçekliğin kopyası olamaz ki bu muhtemelen esnekliğin fiilen var olan bir şey olmamasına dayanılarak söylenmektedir. Öyleyse bu tip durumlarda gerçeklikle ne tür bir uyuşmanın mümkün olduğu sorusu sorulacaktır. James şöyle der, “Anlıkçıların en büyük varsayımı doğruluğun kendi özünde, durağan bir bağıntı anlamına geldiğidir.” Bu arada buradaki *anlıkçılar* pragmatist olmayan herkeştir. Sözlerine şöyle devam eder:

Öte yandan pragmatizm her zamanki sorusunu sorar. “Bir fikir ya da bir inanç doğru kabul edildiğinde,” der, “onun doğru olmasından dolayı herhangi birinin fiili yaşamında ne gibi somut farklar doğar? Doğruluk nasıl gerçekleştirilir? Eğer söz konusu inanç yanlış olsaydı ne gibi farklı deneyimler edinirdik? Kısacası doğruluğun deneyimsel bakımdan değeri nedir?” Pragmatizm bu soruyu sorar sormaz cevabını da bulur: Doğru fikirler içimize sindirebildiğimiz, doğrulayabildiğimiz, kanıtlarla destekleyebildiğimiz ve ispat edebildiğimiz fikirlerdir. Yanlış fikirler ise bunları yapamadığımız fikirlerdir... Bir fikrin doğruluğu onun özünde var olan durağan bir nitelik değildir. Doğruluk bir fikrin başına gelen bir şeydir. O doğru olur, olaylar tarafından doğru kılırur. Onun hakikati aslında bir olay, bir süreçtir, yani kendi ispatını kendine ispat etmesi sürecidir. Geçerliliği kendini geçerli kılma sürecidir.*

James, “doğruluğu”, “gerçeklikle uyuşma” olarak tanımlanmasına geri döner ve gerçekliği üç türe ayırarak konuyu özetler: somut olgular, soyut türde şeyler ve bunların arasında olduğu sezgisel olarak kavranan bağıntılar ve halihazırda sahip olduğumuz doğrular. “Uyuşmayı” ise şöyle tanımlar:

Bir gerçeklikle “uyuşmak” en geniş boyutta ya doğruca ona veya etrafındakilere yönlendirilmek ya da onunla veya onunla bağlantılı bir şeye, eğer uyuşmasaydık olacağından daha iyi bir şekilde doku-

* *Pragmatism*, s. 200, 201.

nabileceğimiz, işe yarayan bir temasa geçirilmek anlamına gelebilir yalnızca. (s. 212)

Aşağıda yer alan alıntılar James'in doğruluk açıklamasını anlamak için gereken tüm materyalleri içermektedir.

Kısaca söylemek gerekirse, nasılkı "düzgün" davranışımız açısından uygun olan tek şeyse, "doğru" düşünmemiz açısından uygun olan tek şeydir. Neredeyse her biçimde ve uzun vadede ve tüm gidişatta uygun olan budur. (s. 222)

Bizim doğruluk açıklamamız, değişen koşullar altında gerçekleştirilen ve tek bir ortak niteliğe, yani yarar sağlama niteliğine sahip olan yol gösterme süreçlerinin çoğul olarak doğruluğuna dair yaptığımız bir açıklamadır. (s. 218)

Daha fazla ilerlemeden, görünüşe göre pragmatistlerin kendilerinin de dışında kalmadığı bir yanlış anlaşılmayı düzeltmek iyi olur. Doğruluğun "iyiliğin bir türü" olduğu söylendiğinde, bunun içine etik konularının da girdiğini ve mantığın etiğe bağımlı hale geleceğini varsaymak doğaldır. Bu esasen Dr. Schiller'in "metafiziğin etik temelleri" üzerine yazdığı makalede* benimsenen bir görüştür. Fakat daha dikkatli bir irdelemeden sonra pragmatistlerin "iyi" kelimesiyle arzuyu tatmin eden herhangi bir şeyi kastettikleri görülür.** Bildiğimiz kadarıyla pragmatistler kelimenin bu kullanımını hiçbir yerde gerekçelendirmemiş olmakla birlikte, bu şu anda bizim ilgi alanımıza girmemektedir. Bizi şu anda ilgilendiren bu tanımdan dolayı, etik konularının dahilmiş gibi görünebileceği noktalarda, kullanılan dile bakarak yargıda bulunursak, yalnızca psikoloji konularının ilişkili olduğunun göz-

* *Humanism* isimli eserindeki ilk makale.

** Schiller, *Studies in Humanism*, s. 152: 'İyilik ve kötülükte de (daha geniş ve birincil anlamlarında) amaca gönderme vardır. "İyi" amaca yol açan şeydir, "kötü" ise amaca engel olan şeydir.

lemellenmesidir. Bir inancın doğru olup olmadığı konusunda yargıya varmak için, onun arzuyu tatmin etmeye meyilli olup olmadığını keşfetmek gereklidir yalnızca.* Tatmin edilecek olan arzunun doğası başka arzularla sadece çatıştığı kadarıyla ilintilidir. Dolayısıyla psikoloji yalnızca mantıktan ve bilgi kuramından değil, etikten de üst konumdadır. Neyin iyi olduğunu keşfedebilmemiz için sorgulayacağımız tek şey insanların istedikleri şeyi nasıl elde edecekleridir ve bize bu süreçte “doğru” inançlar yardımcı olurlar. Pragmatik doğruluk kuramı işte budur ve tahmin edilebileceği gibi bunun çok geniş kapsamlı sonuçları bulunmaktadır.

Dr. Schiller’in pragmatist doğruluk kuramından çıkardığı metafiziği ele almadan önce, gelin bu kuramın üzerine kurulu olduğu temellere göz atalım. Birçok felsefenin çerçevesi, ilk sorulan soruya ve filozofun hayal gücünü alışıldığı üzere dolduran olgulara göre belirlenir. Pragmatizmin ilk sorusu şudur: İnançların hangi nitelikleri sebebiyle insanlar bunların bazılarını “doğru”, bazılarını ise “yanlış” olarak görür? Pragmatizm bu sorunun cevabının bize doğruluğun ve yanlışlığın anlamını vereceğini varsayar. Pragmatistlerin hayal gücünü dolduran olgular fizikseldir: Başkaları yıldızlı gökleri düşünürken pragmatistler yıldızlı göklerin yarattığı algıyı düşünürler; başkaları Tanrı’yı düşünürken, pragmatistler Tanrı’ya inancı düşünürler, vs. Bilim dalları üzerinde tartışırken, onlar

* Schiller, *Studies in Humanism*, s. 154: “Bir beyanın ‘doğru’ ya da ‘yanlış’ olup olmadığını fiilen bilme işinin tamamında çok basitçe ve tekbiçimli olarak karar verilir. Yani karar onun sonuçlarına, iddiaya sevk eden çıkarla olan alakasına, soruyu ortaya koyan amaçla olan ilişkisine bakılarak verilir. Bunun üzerine, sonuçların da iyi olması gerektiğini eklemek yersizdir. Keza bir beyan, varlığını borçlu olduğu sorgulamanın amacını, eğer ediyorsa tatmin ettiği ya da ileri taşıdığı kadarıyla “doğrudur”; eğer yapıyorsa onu engellediği ya da yönünü şaşırttığı kadarıyla o kullanışsız, işlemeyen, “yanlış” bir beyandır.”

asla bilim uzmanları gibi bilimsel kuramların temelini oluşturan olguları düşünmezler: Onlar kuramları düşünürler. Bu sebeple onların hem ilk sorusu hem de alışlagelmiş hayali arka planı psikolojiktir. Bir dış dünyaya varabilmek için bir dış dünya inancının, doğru bir inancı ayırt eden (onlara göre) belirtilere sahip olduğunu kanıtlamaları gerekir. Bu şekilde bir dış dünya olduğu çıkarımında bulunurlar. Egonun ötesine geçen diğer tüm olgulara dair de benzer bir işlemin uygulanması gerekir.

Pragmatizm üzerinde uygulanacak yaklaşımlardan biri tümevarım ve bilimsel yöntemdir. Eski tümevarımsal felsefe, Mill'in mantığında da örneklendiği gibi, doğayı ve tümevarımın kapsamını çok dar almıştır ve pragmatizm bu kusura bir çare ürettiği için övgüyü hak eder. Tümevarım her ne kadar tam bir kesinlik veremese de tüm bilim dallarının, hatta salt matematiğin altında yatan bir unsurdur. Herhangi bir bilim dalında, elimizde birbirlerine tümel yasalarla bağlı (mümkün olabildiğince) olgular toplamı bulunur. Biçimsel açıklamada olgular yasalardan yapılmış çıkarsamalar olarak görünür; bu en azından matematik ya da fizik gibi ilerlemiş pek çok bilim dalı için geçerlidir. Fakat gerçekte yasalar olgulardan yapılmış çıkarsamalardır. Şu veya bu olgunun şu veya bu yasayı kanıtladığını söyleyemeyiz: Olgular bütününün tamamı yasalar bütününün tamamını ispatlar (ya da daha çok, olası kılar). Bir *experimentum crucis*'te* tek bir olgunun tek bir yasayı oluşturduğu düşünülebilir, fakat bilimin diğer yasaları hiç sorgusuz olarak kabul edildiğinde durum ancak böyle olabilir. Eğer diğer olgular bizi diğer yasalardan şüphe etmeye sevk edecekse, bizim *experimentum crucis*'imiz tama-

* Belirli bir hipotezin ya da kuramın, bilimsel çevrelerde yaygın olarak kabul gören diğer tüm hipotez ve kuramlardan üstün olup olmadığını kesin olarak belirleyen deney. (Çev. n.)

men değiştirilebilir. Dolayısıyla bir bilimin doğrulaması, bilinen tüm olgulara uyduğunun ve bu olgulara eşit şekilde uyan başka bir alternatif hipotezler sisteminin bilinmediğinin gösterilmesiyle yapılabilir. Bu sebeple bilimsel kuramların sadece *işledikleri* için, örneğin sonuçları tatmin edici olduğu için benimsendiklerini haklı olarak söyleyebiliriz. Bu yüzden bilimsel tümevarımı doğru şekilde analiz etmek bizi doğruca pragmatik doğruluk sınamasına yönlendiriyor gibi görünebilir.

Bu sonuca yapılacak itirazlar ise kendiliğinden hemen ortaya çıkar. Öncelikle bilimsel tümevarım kesin veriyi, kuramlarımızın uyumlu olması gereken “olguları” varsayar. Gök cisimlerinin gökyüzünde, bizim de algıladığımız bariz birer konuma sahip oldukları astronomi tarafından ispatlanmaz, astronominin önseli olan veriler olarak varsayılır. Bu sebeple tüm tümevarımsal işlemin önseli olan olgusal doğruluklar varmış ve bu olgusal doğruluklar onları doğru olarak varsaymanın sonuçlarının tatmin edici olması dışında başka bir boyutta “doğru” olmaları gerekiyormuş gibi görünebilir. Bu sava karşılık pragmatistler, gerçekten “olgu” olan şeyin ne doğru ne de yanlış olduğunu, fakat tüm doğruluk ve yanlışlık antitezine önsel olduğunu söylerler. “Bir gün diğer bir günü izler ve içerdği şeyler sadece üst üste eklenir. Yeni içerikler doğru değildir, onlar sadece *gelirler* ve *vardırlar*. Doğruluk *bizim onlarla ilgili olarak söylediğimiz bir şeydir* ve günlerin geldiğini söylediğimizde doğruluk yalın, ek bir formülle karşılanmış olur.”* Böylece pragmatistler olguların sadece bilinmesinin, formüllerinin uygulanışının en basit şekli olduğunu ileri sürerler. Eğer “doğruluk” tamamen böylesine basit bir doğaya sahip olsaydı, pragmatist doktrin, onun yanlış olduğunu gösterecek hiçbir şey olmasa da gereksiz olurdu.

* James, *Pragmatism*, s. 62.

Fakat olguların sadece bilinmesine dayanmayan "doğrular", pragmatizme göre bu basit yolla açıklanamaz, bu yüzden bu en basit şekle özgü bir değerlendirmeden çıkartılacak bir doğruluk kuramını benimsemeye mecbur kalırız. Şimdilik bu cevabı bir kenara bırakalım ve Dr. Schiller'in gerçekliğin oluşturulması doktriniyle bağlantılı olarak "olgular" konusuna geri dönelim.

Bilimde uygulanan yöntemler açısından bu sava daha ciddi bir itiraz getirilebilir ki o da "işlerlik" kavramındaki anlam belirsizliğiyle ilgilidir. Bilimin işleyen bir hipotezden beklediği, onun *kuramsal olarak* işlemesi, örneğin doğrulanabilir olan tüm sonuçlarının *doğru* olması, hiçbirinin *yanlış* olmamasıdır. Yerçekimi kanunu gökcisimlerinin hareketlerini hesaplayabilmemizi sağlar: Gözlemlenebildikleri kadarıyla bu hareketlerin bizim hesaplamalarımızla uyuştukları görülür. Gökcisimlerinin şu veya bu zamanda, şu veya bu bariz konuma sahip oldukları *doğrudur* ve yerçekimi kanunu da bu *doğrulukla* uyumludur. Bir kanun "işliyor" dediğimizde kastettiğimiz işte budur. Böyle söylediğimizde bunun bize duygusal tatmin sağladığını, isteklerimizi karşıladığını, yön bulmada yardımcı olduğunu ya da erdemli bir yaşamı kolaylaştırdığını kastetmeyiz. Bunların birkaçı ya da hepsi doğru olsa da hiçbirisi konuyla alakalı değildir; eğer bunların hepsi yanlış olsaydı da, bu yasanın "işlediğini" söylerdik çünkü yasa gözlemlenen olgularla uyumludur. Dolayısıyla bilimin "işlerlikten" beklediği şey pragmatizmin doğruluğun özü olarak gördüğü şeyden çok farklıdır.

Pragmatistler buna, bir önceki itirazımıza da dayanarak söz konusu "doğruluğun", "doğruluğun" belirli bir türü olduğunu ve bilimsel olarak işler olmanın, onların tümel işlerlik kavramının belirli bir türü olduğunu söyleyerek cevap verirler. Cevabı yerçekimi kanunu olan soruyu sormaktaki amacımız gökcisimlerinin hareketlerini hesaplaya-

bilmektir, derler. Yerçekimi kanunu bu amacı öteye taşır ve bu sebeple de pragmatik anlamda doğrudur. Bu cevap, bilim yönteminin pragmatizmin aksini iddia etme yoluna şimdiye dek gitmediğini göstermekle birlikte, bilimin pragmatizmi olumlu şekilde desteklediğini de göstermez. Bilimde de olduğu gibi, amacımız doğruyu keşfetmek olduğunda, amacımızı öteye taşıyan bir cevap doğru olur. Fakat bu apaçık gerçektir, (pragmatistlerin yaptığı gibi) eğer oldukça farklı bir amacımız olmuş olsaydı, bunu öteye taşıyan bir cevabın yine de doğru olacağı sonucu çıkartılamaz. “İşleyen hipotez” ile ilgili sava karşı bilim insanları tarafından, bunların yerleşik doğrularla bariz biçimde çeliştikleri yönünde başka bir itiraz da gelebilir. Deneyimlerimize göre, bir hipotez bilinen tüm ilişkili olguları mükemmel bir şekilde açıklarken bir anda ortaya yeni çıkan olgular tarafından yetersiz kılınabilir. Bu sebeple, öngörülü insanlar işleyen bir hipoteze yalnızca çok geçici bir onay verirler. Dolayısıyla pragmatizmin doğruluğun doğasını keşfetme çabasıyla ele aldığı durumlar, içlerinde doğruluk barındırdıklarına dair en az güvenceye sahip olduğumuz durumların ta kendisidir. Bu da kesinlikle garip ve pek ümit vaat etmeyen bir yöntemdir. Ancak işleyen bir hipotezle ilgili olarak bizi şüphe duymaya yönlendiren şey tamamen, onun yeterince geniş bir alanda işler olduğunun henüz ispatlanmamış olmasıdır, hipotez ne kadar işlerse, ona o kadar fazla inanırız. Fakat buna karşılık da hipotez ne kadar işlerse, başka bir hipotezin de işler olma olasılığının daha az olacağı cevabı verilebilir. Bu konuyu sürdürebilmemiz için olasılık yasaları üzerinde tartışmamız gerekiyor ancak burası bunun için doğru bir yer değil.

Söylenenlerden pragmatizmin bilimden en fazla alabildiği şeyin, bilimsel kavram olarak işlerliğin pragmatizmin benimsediği işlerlik kavramıyla uyumsuz olduğudur, keza bilimsel olarak işlerlik pragmatizme göre işlerliğin bir türü

olarak görülebilir. Ancak bu *differentia'sı*, yani ayırt edici vasıfları, başka felsefeler tarafından gerekli olduğu söylenen ama öte yandan pragmatistlerin gereksiz olduğunu söylediği öğeleri doğruluğa ekleyen bir türdür. Pragmatizmin getirdiği en önemli yenilik inancın bir temeli olarak, bilim tarafından aranılan tamamen kuramsal bir tatmini değil, bu inanç üzerinde düşünmekten alınan herhangi türde bir tatmini kabul etmesidir. Bu görüşe bilim çerçevesinde herhangi bir destek bulunamaz. Başka bir yerlerden bir destek bulunabilir mi bir bakalım.

Pragmatistler, inançlarımızın aslında onları etkileyen düşüncelerden etkilenmemesi gerektiğini söyleyenleri tenkit etmekten asla bıkmaz. Muzaffer bir edayla arzusunun inanç üzerindeki etkisine işaret ederek, sırf kendi kuramlarının bile inançların nasıl ortaya çıktığının psikolojik olarak açıklanması üzerine kurulu olduğunu söyleyerek övünürler. Bu açıklamayla ilgili bir sorunumuz yok; biz bunun, "Doğruluk ve yanlışlık ile ne kastedilmektedir?" sorusuyla ilgisi olduğunu reddediyoruz. İlk bakışta bir inancı *doğru* olarak adlandırabilmemiz için onun ne gibi niteliklere sahip olması gerektiğini sorgulamak ve bu niteliklerin "doğruluk" kelimesinin anlamını oluşturduğu çıkarımında bulunmak son derece yerinde bir tümevarımsal yöntem gibi görünebilir. Ancak bu sorgulama yönteminde bir yanlışlık bulunmaktadır ve bu da, bizim görüşümüze göre tüm pragmatizm felsefesinin temelinde yatan bir yanlışlıktır.

Öncelikle "anlam" kelimesinde bir belirsizlik söz konusudur. "Bulut yağmur anlamına gelir," diyebiliriz ya da "*Pluie* yağmur anlamına gelir," diyebiliriz. "Anlam" kelimesinin buradaki iki karşılığının birbirinden tamamen farklı olduğu barizdir. Bunların ortak noktası, her iki durumda da elimizde başka bir şeye işaret eden bir şey olmasıdır. Bulut yağmurun yaklaştığını gösteren bir işarettir; *pluie* kelimesi ise yağmur

anlamına gelen bir işarettir. "Anlam" kelimesinin bu iki karşılığının bunun dışında çok az ortak noktası bulunur. İlk karşılıkta bir şey, diğer bir şeyin varlığı (geçmiş, şimdi ya da gelecekteki) bu bir şeyden çıkartılabilir olduğunda, diğer şey "anlamına" gelir, örneğin aralarında nedensel bir bağlantı olduğu zamanki gibi. İkinci karşılıkta ise "anlam" sembollerle, örneğin kelimelerle ve düşüncelerimizi iletmek için başka nasıl bir yol kullanıyorsak onunla sınırlıdır. "Anlam" kelimesinin bu ikinci karşılığı sözlükte bulmayı beklediğimiz bir karşılıktır. "Şu kelime ne anlama gelir?" diye sordumuzda, bilmek istediğimiz şey "Bu kelimeyi kullanan bir kişinin aklındaki şey nedir?" sorusunun cevabıdır. "Anlam" kelimesinin bu iki karşılığı arasında böyle bir kargaşa olması felsefede nadir görülen bir şey değildir ve eğer yanılmıyorsa, pragmatizm de doğruluğun "anlamını" sorgularken bu iki karşılığı birbirine karıştırmaktadır. Pragmatizm doğru olduğuna inandığımız şeylerle nedensel bir bağlantısı olan ve böylelikle "anlam" kelimesinin ilk karşılığı çerçevesinde bu inançların "anlamı" olarak kabul edilebilecek bir şey keşfetmiştir. İkinci karşılığa göre, "doğrulukla" kastedilen şeyin bu olduğu varsayılmaktadır, örneğin "doğruluk" kelimesini kullandığımızda aklımızdan geçen şeyin bu olduğu (ya da bu olması gerektiği) gibi bir varsayımda bulunmaktadır.

"Anlam" kelimesinin iki karşılığı arasındaki bu karışıklık, pragmatistler tarafından benimsenen yöntemde de, yani "doğruluğun" ne anlama geldiğini keşfetme ümidiyle, bir şeyin doğru olduğu yargısında bulunmamızın sebeplerini soruşturan yöntemde de mutlaka var gibi görünmektedir. Önemsiz şeyleri tartışmaktan kaçınmak için insanların hakkında bir şüphe doğmuş olan bir inancın doğru olduğu yargısında bulunmalarına sebep olan şeyin bu inancın, bizi onun doğruluğunu sorgulamaya yönlendiren amaçlarımızı öteye taşıdığının görülmesi olduğunu gelin pragmatistlere

söyleyelim. Öyleyse bir inancın doğru olduğu yargısında bulunmak, bulutun yağmur “anlamına geldiği” karşılıkta olduğu gibi, (örneğin aralarında nedensel bir bağlantı olması gibi), bu inancın bizim amaçlarımızı öteye taşıdığı “anlamına gelir”. Fakat bulut nasıl yağmurla aynı şey değilse, doğruluk da amaçlarımızın öteye taşınmasıyla aynı şey değildir. Bir inancın doğru olduğunu söylediğimizde, aktarmayı arzu ettiğimiz düşünce, bu inancın bizim amaçlarımızı öteye taşıdığını söylediğimizde aktarmak istediğimiz düşünceyle aynı değildir; dolayısıyla “doğru” “pluie” kelimesinin yağmur anlamına geldiği karşılıkta olduğu gibi “amaçların öteye taşınması” anlamına gelmez. Böylece pragmatizm de şu soruya cevap vermemiş olur: Belirli bir inancın doğru olduğu yargısında bulunduğumuzda aklımızdaki şey nedir?

Pragmatistlerin sıkıştıkları anda bu olguyu kabul ettiklerini görürüz. Keza Dr. Schiller de şöyle demektedir:*

Bu sebeple, “iyiye” ve “kötüye”, “doğruya” ve “yanlış” vs. yüklenen anlamlar daha fazla analiz edilmesine gerek olmayan nihai olgular olarak, bir bakımdan “tatlı”, “kırmızı”, “gürültülü” ve “sert” vs. deneyimleriyle aynı gruba girebilir.

Bununla ilgili bir dipnot da eklemiştir:

Bu sözle amaçlanan, pragmatist çevrelerce doğruluk-yüklemlemenin belirgin karakterinin göz ardı edildiği yönündeki bazı anlık eleştirilerin altında belli belirsiz olarak yatıyormuş gibi görünen görüşün tersini kanıtlamaktır.

Dr. Schiller “doğruluğun” bu asli anlamını önemsiz olarak ele almaktadır çünkü bu, doğruluğa dair doğru bir tahminde bulunduğumuz durumları, yanlış tahminde bulundukları-

* *Studies in Humanism*, s. 144.

mızdan ayırmamızı sağlamaz. Pragmatist sınamanın, *gerçekten* doğru olanla, *yanlış olarak* doğru olanı birbirinden ayırbilmemizi sağladığını savunur. Sınanmamış bir doğruluk yüklemlemesine "doğruluk iddiası" adını verir; pragmatist sınamanın uygulanışını izleyen yüklemlemeye ise "onanmış doğruluk" adını verir. Bu ikisi arasındaki ayrım, "doğruluk-taki anlam belirsizliği" isimli makalesinde uzun uzadıya ele alınmaktadır.* Bize ise böyle bir "anlam belirsizliği" tamamen yok gibi görünmektedir. Buradaki sadece doğru olan şeyle, doğru olduğu düşünülen şey arasında bir ayrım söz konusudur. Doğruluğtaki anlam belirsizliğiyle ilgili makale boyunca "doğruluğun" yerine "tereyağını", "yanlışığın" yerine ise "margarini" koyan bir okuyucu, üzerinde durulan noktanın, doğruluğun doğasıyla hiçbir özel alakasının olmadığını görür. "Tereyağı iddiası" vardır, örneğin bakkalın bu tereyağıdır dediği her neyse biz onun içinde margarin barındırdığını varsayabiliriz. "Onanmış tereyağı" vardır ki bu her zamanki testlerden geçtikten sonra margarin olmadığı anlaşılan tereyağıdır. Fakat "tereyağı" kelimesinde hiçbir anlam belirsizliği yoktur. Bakkal margarinini göstererek "bu tereyağıdır" dediğinde, müşterisinin "bu tereyağı değildir" dediğinde kastettiğiyle birebir aynı şeyi kastediyordur. Bakkal diliyle savlamada bulunup, "tereyağının" biri margarin içeren, diğeri içermeyen şeklinde iki anlamı olduğunu söylemek de açıkçası absürd olurdu. Benzer bir şekilde ihtiyatsız bir kişi herhangi bir sınamaya tabi tutmaksızın "Bu inanç doğrudur," dediğinde ve öngörülü bir kişi de, uygun şekilde sınama yaptıktan sonra "Bu inanç doğru değildir," dediğinde, bu iki kişi "doğru" kelimesiyle aynı şeyi kastetmiş olurlar, içlerinden biri bunu yanlış şekilde uygulamış olur yalnızca.

* *Studies in Humanism*, s. 141-162.

Dolayısıyla Dr. Schiller'in "doğruluk-yüklemlemenin belirgin karakterini" önemsiz olarak ele almasının dayandığı sebepler geçerli değildir.

Şimdi "anlam" kelimesinin iki karşılığına geri dönüp bunların sorumuzla ne kadar ilişkili olduğunu göstermemiz gerekiyor. Bir kelimenin anlamının "bu kelimeyi kullandığımızda aklımızda olan şey" olduğu, "doğruluk" kelimesinin anlamının Dr. Schiller'in de itiraf ettiği gibi "amaçlarımızın öteye taşınmasından" oldukça farklı bir şey olan "doğruluk-yüklemlemenin belirgin karakteri" olduğu barizdir. Onun görüşü, doğru bir şekilde doğruluk anlamı yükleyebildiğimiz inançların amaçlarımızı öteye taşıyan inançlar olduğu şeklindedir. Bunu söylemesinin sebebi de amaçlarımızı öteye taşıyan inançların, bunlar üzerinde düşündükten sonra da doğru olduklarını ısrarla söylemeye devam ettiğimiz inançlar olmalarıdır. Fakat bu sadece bunların doğru olduğunu düşünmeye devam ettiğimiz inançlar olduğunu ispatlar, bu inançların doğru olduğunu değil. Ancak "anlam" kelimesinin iki karşılığı konusundaki karışıklık, Dr. Schiller'in doğruluğun anlamını veren şeyin faydalılık olduğunu ve bu sebeple bir inanç faydalı olduğunda mutlaka doğru olması gerektiğini savunmasına yol açar. Eğer psikolojik savın bütününe kabullenecek olursak, tüm bunlardan aslında faydalı olduğu görülen inançların doğru olduklarının düşünülmeyle devam edileceği sonucu çıkar. Bu tamamen farklı ve kendi başına doğruluğun doğasına ya da hangi inançların aslında doğru olduğu gibi konulara ışık tutmayan bir önermedir. Belirli amaçları karşılayan inançların doğru olduğu, başka amaçları karşılayan inançların ise doğru olmadığı ya da yine doğruluk ve faydalılık arasında hiçbir bağ bulunmadığı da söylenebilir. Dr. Schiller'in savı (ve aynı zamanda William James'in de savı budur, keza bu noktada ikisi de pratikte özdeştir) başkalarında eleştirdiği varsayımın, yani tüm inançlarımızın

doğru olduğu varsayımının bir çeşidini içerir. Pragmatizmde bu varsayım *ısrarla* inanmaya devam ettiğimiz inançların doğru olması gerektiği şeklindedir. Daha sonra da bir inançta diretirken dayanak noktalarımızın genellikle ne kadar da usdışı olduğuna işaret edilir ve bu gerçek, inanç konusunda bir şüphe uyandırmak yerine ussallığın üzerine şüphe düşürmek için kullanılır. Böylece "The Will to Believe"deki bakış açısına geri dönmüş olur ve bu makaledeki hükümlerin tamamen pragmatist doğruluk kuramının temelinde yattığını görürüz. Fakat üst yapı öylesine devasa boyuttadır ki, pragmatistler inşa ettikleri binanın dayandığı temellerin artık pek de farkında değilmiş gibi görünmektedirler.

Artık pragmatist önvarsayımlara belki de pragmatistlerin kendilerinin de tam olarak farkında olmadıkları önemi göstermek suretiyle pragmatist doğruluk kuramını yeniden ifade edebiliriz. Pragmatistlerin büyük önermesi şudur: Belli bir şüphe uyandırdıktan sonra kalıcılığını sürdüren inançlar doğrudur. Küçük önermeleri ise şudur: Belli bir şüphe uyandırdıktan sonra faydalı oldukları görülen inançlar kalıcılığını sürdürür. Buradan da bu tip inançların doğru olduğu sonucu çıkar. Pragmatistler daha sonra başa dönüp bizi bu tip inançların doğru olmaları temeline dayanarak onları benimsemeye teşvik ederler. Fakat eğer onların bu psikolojisi doğru olsaydı teşvike gerek olmazdı, keza küçük önermelerine bakarak biz bu tip inançları kesinlikle benimserdik. Onların büyük önermesi şöyle olmalıdır: "Siz şüphe uyandırdıktan sonra *bizim* benimsediğimiz inançlar doğrudur." Fakat şüpheyi uyandıranlardan bu önermeden etkilenmeleri pek de beklenemez. Bu sav, tüm insan ırkının sizin gibi düşündüğü görüşüne sahip bir rakibe karşı eski bir tersi ispat yönteminin bir formudur ki sizin gibi düşünmeyen bir insana karşı bu bir nevi başarısız bir silahtır denebilir.

Artık dikkatimizi Dr. Schiller'in pragmatist doğruluk kuramını, üzerine kurduğu metafiziğe yöneltme vakti geldi. Pragmatizm bu itibarla yalnızca bir yöntem olarak öne sürülür; Dr. Schiller bundan çıkardığı metafiziksel doktrine *Hümanizm* adını verir. Pragmatizm metafizik konusunda, tüm zevklere uymaya istekli ve bunu yapabilen bir tür evrensel tedarikçi olduğunu iddia eder. William James bunu şöyle ifade etmektedir:

Ussalcılığa karşı pragmatizm bir sav ve bir yöntem olarak baştan aşağı silahlı ve savaşa hazır haldedir. Fakat en azından başlangıçta belirli herhangi bir sonucu temsil etmez. Hiçbir dogması ya da yöntemini kurtaran hiçbir doktrini yoktur. Genç İtalyan pragmatist Papini'nin de gayet iyi ifade ettiği gibi pragmatizm bir otelin koridoru gibi kuramlarımızın tam ortasından geçer. Bu koridordan sayısız odaya ulaşılabilir. Bu odalardan birinde ateizm üzerine kitap yazan birini, bir sonrakinde dizlerine çökmüş iman ve güç için dua eden birini, üçüncü bir odada insan bedeninin özelliklerini araştıran bir kimyacıyı bulabilirsiniz. Dördüncü bir odada, idealist bir metafizik sistemi üzerinde kafa yorulurken, beşinci bir odada metafiziğin imkânsızlıkları anlatılıyor olabilir. Fakat bunların hepsi aynı koridoru paylaşmaktadır ve eğer kendi odalarına girip çıkmak için pratik bir yol istiyorlarsa hepsinin bu koridordan geçmesi gerekmektedir.*

Bu evrensel yaklaşıma rağmen, kendi metafiziğinin pragmatizmden doğal olarak doğduğunu düşünen Dr. Schiller'e katılıyoruz. Tümevarım üzerinde dururken tümevarımsal doğrulamanın "olgulara" başvuruya dayandığını söylemiş olduğumuz hatırlanacaktır. Bir metafizik olarak hümanizm, pragmatik yöntemin "Olgu nedir?" sorusuna uygulandığının sonucudur. Dr. Schiller'in "gerçekliğin oluşturulmasını" konu alan makalesinde bu konu ele alınmaktadır.**

* *Pragmatism*, s. 54.

** *Studies in Humanism*, s. 421-51.

Hümanist metafiziğin temel amacı iradenin üstünlüğünü vurgulamaktır. İradenin, faaliyetlerini uygulayabileceği bir "olgu" verisine ihtiyaç duyduğu fakat bu verinin önceki istemlerin ürünü olduğu doğrudur ve irade tarafından biçimlendirilmiş orijinal bir ὕλη olduğunu pek inkâr edemesek de bu, konudan uzak ve önemsiz olup insanlar ve az ya da çok onlara benzeyen diğer varlıkların vasıtasıyla hakiki gerçekliğe dönüştürülmüştür. Bilinebilen hiçbir şey, yerinde bir ifadeyle "gerçek" diye adlandırılabilir hiçbir şey, bilen kimseden bağımsız değildir. Sadece "belirli olan" bir nesnenin doğasını pasif bir şekilde kavradığımız "salt" bilme durumu diye bir şey yoktur. Bilmek bütünüyle yapmak ile bağlantılıdır ve bildiğimiz her şey bizim vasıtamızla bir dereceye kadar değiştirilmiştir. Dr. Schiller aşına olduğumuz şeylerde, yani onlara aşına olduğumuz gerçeğinden açık bir şekilde az ya da çok etkilenen şeylerde bunun bariz bir durum olarak görüldüğünü söyler. Bir şeyin bizim bilmemizden "bağımsız" olduğunu söylediğimizde, ona göre o şeyin bizim onu bildiğimizin farkında olmadığını kastetmiş oluruz. Fakat aslına bakılırsa bildiğimiz her şey, hatta bir taş bile kendine has bir şekilde bizim farkımızdadır. Dr. Schiller bunun hилоzoizm olduğu yönündeki ithamı kabul ederek cevaplar.

Bu görüşlerin dayandırıldığı temeller yeteri kadar net bir şekilde ifade edilmiş olmamakla birlikte, bunlar makalenin başında Hegel diyalektiğine yapılan övgü dolu göndermelerden çıkartılabilir. Hakkında bir inanç beslediğimiz bir "olgu" olduğunu düşünelim. Bu inanç eyleme yol açar ve eylem de "olguyu" değiştirir. Eğer onu isteklerimizle uyumlu olacak şekilde değiştirirse, bu inancın pragmatistlerin "doğru" dediği şey olduğu kanıtlanır çünkü eylem de başarısını kanıtlamıştır. Bu durumda, bu inanç olgu içinde doğru olduğundan,

buradan olgunun gerçek olduğu sonucu çıkar. Demek ki olguyu yaratan inançtır. Fakat inancın sonucu, bizi en başta bu meseleyle ilgilenmeye yönlendirmiş olan isteklerimizle uyumlu olmasına rağmen, diğer isteklerimizle çatışan bir “olgu” ise, inanç bu istekler bakımından “doğru” değildir; bu sebeple inancımızı değiştirmemiz ve yeni inanç üzerinden yeni bir eylemde bulunmamız ve böylece “olguyu” bu yeni isteklerle uyumlu hale getirmemiz gerekecektir. Bu şekilde, tatmin edilmemiş isteklerimiz olduğu sürece, “olgular” ile isteklerimiz arasında daha büyük bir uyum kuruldukça, inançların zamanla “daha doğru” hale geldiği ve bu inançların ilgili olduğu “olguların” zamanla daha “gerçek” hale geldiği bir inançlar ve eylemler döngüsüne sokulmuş oluruz. Tüm bu gelişimin hareket gücü doğruluğun pragmatik tanımıdır. Keza eğer A’nın bir olgu olduğuna inanıyorsak, bu inanç eğer isteklerimizi karşılamakta bir araç olarak başarılıysa doğrudur; bundan dolayı isteklerimiz tamamen karşılanmadığı sürece, A’nın bir olgu olduğu yönündeki inanç tamamen doğru değildir ve bu sebeple A tamamen bir olgu değildir. Dolayısıyla tam doğruluk ve tam gerçeklik yan yanadır ve ikisi de yalnızca isteklerimizin tam olarak tatmin edilmesine giden yolun sonunda bulunacaktır.

Dr. Schiller yukarıdaki sürecin Hegel diyalektiğine benzerliğini vurgular: Sözcük oyunlarına karşı beslediği müzmin sevgiyle, bu süreci “triyalektik” olarak adlandırmıştır. Ancak bu sürecin, tıpkı Hegel’inki gibi görüngü ile gerçeklik arasında, görüngünün bildiğimiz şekliyle tüm dünyayı kapsadığı ve pragmatik doğruluk testinin yalnızca gerçekliğe uygulanabilir olduğu şeklinde bir ayrım ortaya koymakta olduğunu fark etmemiş gibi görünmektedir. Onun gerçek olarak kabul edebileceği “olgular” amaçlarımıza engel olmayacak türde olmalıdır; görünen olgular ise genellikle amaçlarımıza engel olacak türde olur. Eğer bir olgu amaçlarımıza

engel olacak türdeyse, pragmatist doğruluk sınaması buna bütünüyle uygulanamaz, keza amaçlarımıza engel olacağına inanarak onun bunu yapmasına engel olmuş olmayız ve inancımız, her ne kadar pragmatik olarak başka bir inanca muhtemelen tercih edilebilir olsa da, arzularımızın tatminini güvence altına almaz. Öte yandan eğer olgunun amaçlarımıza engel olmayacak türde olduğuna inanıyorsak, *ex hypothesi*, bu durumun geçerli olmadığı şeye inanırız. Dolayısıyla buradan bu türde olguların gerçek olamayacakları sonucu çıkar. Birçok bariz olgu amaçlarımıza engel olduğundan, gerçek ile bariz olguları birbirlerinden ayırt etmeye yöneliriz. Bundan dolayı nasıl Bay Bradley'nin metafiziği sadece Bay Bradley'nin cennetinde geçerli oluyorsa, pragmatizm de bu dünyada değil, yalnızca Dr. Schiller'in cennetinde geçerlidir. Bu sebeple bütün doktrin kendini, kişinin kendi felsefesinin doğru olduğu bir dünyada yaşamasının cennette yaşamak gibi bir şey olduğu önermesine indirger ve bu da bizim çürütme arzusunda olmadığımız bir önermedir.

Dr. Schiller görüngü ve gerçeklik ayrımını eleştirmek-ten asla bıkmaz; gerçekten de yazılarının büyük bir kısmı buna yöneliktir. Tüm kendi gerçekliğinin, dereceli olarak gerçekleşmekte olan bir şey olduğunu ve onun mutlaklık gibi fiili görüngüler dünyamızdan tamamen kopuk bir şey olmadığını savunur. Fakat tüm kendi gerçekliğinin dereceli olarak gerçekleşmekte olan bir şey olduğunu varsaymasının tek sebebi, evreni oluşturan failler arasında bir işbirliği olduğuna dair açıkça ifade edilmeyen bir varsayımdır. Yani o, evrende meydana gelen her şeyin (ona göre) itici gücünü oluşturan çeşitli arzuların, birbirlerinin etkisini yok edecek nitelikte olmadıklarını varsaymaktadır: Dünyanın faaliyetleri karşılıklı çekişen şeyler olarak algılanmayacaktır. Bu görüşle ilgili olarak bunun hoş bir varsayım olduğu kesin olarak tersinin ispatlanamayacağı şeklindeki pragmatist sav

dışında öne sürülebilecek başka bir sav olabileceğini düşünemiyoruz. Demek ki hümanist metafizik bütünüyle pragmatik doğruluk kuramına dayalıdır ve bu kuramla birlikte çöker. Üstelik, barındırdığı açmazlar Dr. Schiller'in bizzat kendisi tarafından harika bir şekilde ortaya konulmuş olan görüngü ve gerçekliğe dair eski ayrımı biraz değiştirilmiş bir formda öne sürer. Pragmatik doğruluk kuramından bu ayrım ve buna bağlı açmazlar kaçınılmaz olarak doğacağından, bunlar bu kurama karşı yeni bir sav oluştururlar, keza bunlar bu kuramın bizim fiili dünyamıza değil, pragmatistlerin umut ettikleri her şeyin gerçekleştiği ideal bir dünyaya uygulanabilir olduğunu gösterirler.

Yukarıda öne sürülmüş olan sebeplere istinaden pragmatizm felsefesini kabul etmesek de, bu felsefenin büyük ihtimalle çok geniş çaplı bir popülerlik kazanacağına inanıyoruz çünkü bu felsefe zamanımızın bazı temel düşünsel ve siyasi eğilimlerini somutlaştırmaktadır. Bir doktrinin etkisi (pragmatistlerin de öngörülü bir şekilde ifade ettikleri gibi) düşünsel değeriyle hiçbir şekilde orantılı olmadığından, pragmatizmin bu yönü üzerinde düşünmeye değer.

Pragmatizm düşünsel açıdan kuşkuculuğu, evrimi ve bilimsel tümevarımın doğasına ve kapsamına dair yeni bir içgörüyü somutlaştırır. Siyasi bakımdan ise demokrasiyi, mekanik icatlardaki ilerlemeden kaynaklanan insani güce dair artan bir inancı ve Bismarkçı güç inancını somutlaştırır. Pragmatizmde somutlaşan kuşkuculuk, "Tüm inançlar absürd olduğuna göre, bizler en uygun olan şeye inanabiliriz," diyen bir kuşkuculuktur. Bunun yeni bir görüş olduğu hiçbir şekilde söylenemez, keza bu görüş İngiltere'de Bay Balfour'un *Foundations of Belief* ve *Notes on Insular Free Trade* isimli eserleriyle popülerleşmiştir. Kuşkuculuk pragmatizm felsefesinin özünde yatan bir şeydir: Hiçbir şey kesin değildir, her şey değişme eğilimindedir ve güvenle sırtımızı dayay-

yabileceğimiz herhangi bir doğruluğa ulaşmak imkânsızdır. Bu sebeple neyin gerçekten doğru olduğuna kafa yormamıza değmez, tek ilgilenmemiz gereken doğru olduğu düşünülen şeylerdir. “Doğru” ve “yanlış” arasındaki eski ayrım yerine, doğru olduğunu inanmayı sürdürdüğümüz şeyler ile ilk bakışta doğru görünen şeyler arasındaki daha faydalı olacak bir ayrımı benimseriz. Daha sonra “doğru” ile “yanlışın” eski anlamları fark edilmeden yiter ve pragmatik anlamda doğru olanın eski anlamda da doğru olduğunu düşünür hale geliriz; bu özellikle de din konusunda meydana gelen bir şeydir. Fakat pragmatist ilkelere bakarsak buna üzölmek için bir sebep yoktur, keza inanmamızın faydalı olduğu şeyler “doğrudur” ve dolayısıyla da pragmatizmin doğru olduğunu söylediğı şeylere inanmak da faydalıdır. Bu sebeple kuşkuçuluk ilk başta gerekli olsa da, eğer pragmatizmden tümüyle faydalanacaksak bunu daha sonra aklımızdan çıkartmamız gerekir. Psikolojik bakımdan bunun hiçbir güçlüğü yoktur, keza Hume’un da itiraf ettiğı gibi kuşkuçu tavır pratikte pek de kolayca sürdürölemez.

Zihnin pragmatik olarak yorumlanması evrim felsefesinin de payı vardır. Bu felsefe insanları her şeyin akışkan ve gelişme sürecinde olduğuna, her şeyin her şeyle belli belirsiz şekilde, dereceli olarak iç içe geçtiğine inanmaya sevk etmiştir. Bazı biyologların gelişimi, devam etmeyen, peşinden ucubelerin ortaya çıktığı bir şey olarak görmeye başladıkları doğrudur, fakat bu değişiklik filozofları ve genel olarak toplumu pek etkilememiştir. Bu sebeple de *doğru* ve *yanlış* ile ilgili olanlar gibi tüm açık ve net antitezlerin bulanıklaşması ve tüm kesinliklerden kaçınılması gerektiğı düşünölmeye başlanmıştır. Biz daima her şeyin hey şeyle kendi hızında ve küçük adımlarla iç içe geçebildiğı bir yol inşa etmeliyiz. “Doğru olan” yerine, “daha doğru olana” ya da “güncel olarak en doğru olana” sahip olmalıyız. Doğruluğun farklı talip-

leri arasında, en güçlü olanın hayatta kalmasıyla sonuçlanan bir varoluş savaşı yaşanmasını sağlamalıyız. Tüm bunlar pragmatik doğruluk kuramından hayranlık verici bir şekilde etkilenmiş şeylerdir. Pragmatistlerin kendilerine müttefik ilan ettikleri Mösyö Bergson bu eğilimi somutlaştıran bir kişi olarak görülebilir.

Bilimsel tümevarımın modern kuramlarının etkisi sayıca bakıldığında kuşkuculuğun ya da evrimin etkisine göre muhtemelen daha kısıtlı olmuş fakat bu etkiyi yaratan insanlar bilimsel itibarları dolayısıyla çok daha önemli hale gelmiştir. Pragmatist doktrini belirli olguları kapsayacak şekilde genişletmemekle birlikte, tümel mantık, matematik ve fizik hipotezini bütünüyle pragmatik bir ruhla ele alarak, bilimsel bir hipotezin kabul edilmesine bu hipotezin *elverişli* oluşunun yol açtığını gösteren Mösyö Poincaré'yi bu kişilerin başında sayabiliriz. Nedensellik, bir dış dünyanın varlığı, vs. gibi bu tip tümel varsayımlar Mill'in tümevarım ilkeleriyle desteklenemez, bunun için tam örgütlü kabul edilmiş bilimsel doktrinler bütünüünün çok daha kapsamlı bir şekilde ele alınması gerekir. Zaten pragmatik yöntem de en iyi haliyle bu ele alış şeklinde görülür ve bilim insanları arasında bu yöndeki bariz başarısı da hiç şüphesiz kabul görmesine katkıda bulunmuştur.

Pragmatizmin tanıtılıp kabul ettirilmesinde demokrasinin etkisi, William James'in neredeyse yazdığı her sayfada görülebilir. Burada otoriteye tahammülsüzlük, yaygın önyargıları kınamaya gönülsüzlük, felsefi sorular hakkında karara varırken onları oylama eğilimi vardır ki bu, felsefi yazıların her zamanki amirane üslubuyla garip bir biçimde zıtlık içindedir. Dr. Schiller bir keresinde ahret konusunu aydınlatılabilmek için bir anket düzenleme işine girişmişti.* William James

* "The Desire for Immortality" isimli makalesine bkz. (*Humanism*, s. 228-49). Katılımcıların sayısı çok daha fazla olmuş olsaydı bile, bu anketin sonucunu dikkate alacağını elbette ki ileri sürmüyoruz.

pragmatist mizacı “dogmaya, yapaylığa ve doğrulukta sözde kesinliğe karşı, açık hava ve doğanın olanakları” olarak ileri sürer. Basitçe doğru *olan* bir şey, siz beğenin ya da beğenmeyin onun için Rus otokrasisi kadar nefret uyandırıcıdır; doğruluğu insancillaştırdığında ve demokraside toplumun efendisi değil de, onun hizmetkârı olarak işleyen bir polis gücüne benzer bir hale getirdiğinde, kendisini taş duvarlarla değil “inkâr edilemez olgularla” çevrenmiş bir hapishane-den kaçıyormuş gibi hisseder. Demokratik mizaç pragmatistlerin dinine bile nüfuz eder; onlar seçtikleri dine inanırlar ve geleneksel saygı kendi becerileri vasıtasıyla tatmine dönüştürülür. “Karanlıklar prensi,” der James, “Bize söylendiği gibi bir centilmen olabilir ama yeryüzünün ve cennetin Tanrı’sı her ne olursa olsun kesinlikle bir centilmen olamaz.”* Pragmatistler tarafından onun daha çok, aslen kendi seçimimizin bilgeliğine övgü niteliğinde saygımızı sunduğumuz seçilmiş bir başkan olarak algılandığını söylemeliyiz. Kendi sesimizi duyuramadığımız bir yönetim demokratik mizaca aykırıdır. William James New England’lı atalarının isyanını göklere taşır: Onun saygı göstereceği Güç, bir 3. George’tan çok bir George Washington olmalıdır.

Pragmatizmin yoğun şekilde dikkat çektiği noktalardan biri olan insani güç de bu demokrasi ruhuyla yakından bağlantılıdır. Mekanik icatların gelişmesiyle bizim doğa üzerindeki hâkimiyetimizin önceden varsayıldığından çok daha büyük olasılıklar içerdiği ve bu olasılıklara kesin bir sınır çizilemeyeceği de görülmüş oldu. Bu sebeple, özellikle de ekonomik koşulların olumlu yönde gittiği ve çoğu insanın ilgisinin büyük ilerlemelerin kaydedildiği meselelere yönelik olduğu Amerika’da, enerji ve umutla tüm engellerin üstesinden gelinebileceği ve bir şeyi imkânsız kabul etmenin tembellik ya

* *Pragmatism*, s. 72.

da korkaklık belirtisi olduğu yönünde genel bir his uyandı. Esaslı hiçbir olasılıksızlığın olmadığına inanan zihnin alışkanlığı evrim doktrini ve *Übermensch*'in edebi sonucu ile birlikte desteklendi. Böylelikle pek çok yönden Rönesans'takini hatırlatan bir kendine güven ve bir yaşam övücü doğdu ve tarihsel hümanizm ile onun modern adaşı arasında bir benzeşim yarattı. Keza Dr. Schiller'in de söylediği gibi, modern hümanizm temel olarak, "genç, güçlü, enerjik" kişilere uygun olan bir felsefedir.* Mucitlik, yatırımcılık, reklamcılık yapan başarılı eylem insanları genel olarak pragmatizmde kendi içgüdüsel dünya görüşlerini bulabilirler. Bu tip insanlar dünyanın, ister iyi ister kötü yönde, kendi isteklerine göre şekillendirilebilir olmasını bekler ve bu beklentilerinin az ya da çok oranda başarıyla karşılık bulduğunu görürler. Böylece pragmatistlerin reddetme eğiliminde olduğu "inkâr edilemez olgulara" karşı bir inançsızlık, dış dünyayla gerek bilişsel gerekse de doğrudan pratiğe yönelik rekabetlere giren bir zafer inancı doğar. Bir İtalyan pragmatist bu zafer inancını şöyle ifade etmektedir:

Dio è perfetto perchè è onnipossente. Sostituiamo dunque al misticismo della rinunzia, dell' *Imitazione di Cristo*, il misticismo della conquista, dell' *Imitazione di Dio*.**

Diğer pragmatistler bu modern Thomas à Kempis kadar açık ve net olamamıştır ama o felsefelerinin ruhunu çok doğru bir biçimde ifade etmiştir.

Rekabette zafer kazanılacağı inancından rekabet aşkına kolayca geçilir. Pragmatizm bunu çok kapsamlı bir biçimde açıklamaktadır. Birçok farklı "doğruluk iddiası" kendi aralarında savaşmalı ve galip gelen "onanmış doğruluk"

* *Humanism*, s. viii.

** Leonardo, Nisan 1905, *L'Imitazione d' Iddio*, s. 64.

olmalıdır. Dr. Schiller bir keresinde, kendisinin doğruluk kuramı vasıtasıyla zulmün başka türlü yanlış olacak bir doktrini fiilen doğru kılabileceğini, keza bu kuramın bir doktrini "hayatımız için faydalı" kılabileceğini açıkça itiraf etmişti.* Ortada başarı dışında başka herhangi bir doğruluk standardı olmadığına, zor soruların aydınlatılmasında varoluş savaşının tanıdık yöntemlerinin kullanılmak zorunda kalınacağı ve metafiziksel doğrulukta son sözü zırlı araçların ve makineli tüfeklerin söyleyecekleri açıktır.

İradeyi ve eyleme dayalı yaşamı yüceltmekle birlikte, eylemin savaşçıl olmasını istemeyen William James'in felsefesindeki güce tapınma, Nietzsche'de gördüğümüzle aynı formda değildir. Yine de pragmatik doğruluk kuramındaki aşırı bireycilik, doğası gereği güce başvurmayla bağlantılıdır. Eğer bir insanın bilebileceği ama başka insanların bilmediği bir insani olmayan doğruluk varsa, bizim de teşvikimizle anlaşmazlıklarda uyulması zorunlu olacak, taraflar dışında bir standart vardır; bundan dolayı anlaşmazlıkların barışçıl ve yasal olarak anlaşmaya bağlanması en azından kuramsal olarak mümkündür. Tam tersine, eğer anlaşamayan taraflardan hangisinin haklı olduğunu keşfetmenin tek yolu, bunlardan hangisinin başarılı olacağını bekleyip görmekse, mesele hakkında karar verirken güç dışında başvurabileceğimiz başka herhangi bir ilke artık yok demektir. Elbette şahsi bir anlaşmazlık söz konusu olduğunda genel kamu görüşü, özellikle de hukukta somutlaştırıldığı gibi, genellikle barışçıl bir karara zorlayacaktır. Fakat bu kamu görüşü (en azından kuramsal olarak) mevcut olaydaki doğrulara ve yanlışlara dair nesnel bir kestirimde bulunulması üzerine oluşur; eğer

* *Humanism*, s. 59: "Yalnızca işlerliği olan şeyin toplumsal takdir kazanması değil, toplumsal takdir kazanan şeylerin yine bu sebepten dolayı büyük oranda işlerliği olduğu gerçeğinden ortaya çok hassas sorular çıkmaktadır."

kabul edilen öğreti pragmatizm olsaydı, kamu görüşünün bunun yerine toplumun çıkarları tarafından yönlendirilmesi gerekirdi. Eğer müşterek olarak adaleti korumayı amaçlamak da, toplumun gözetmesi gereken çıkarlardan biri olarak kabul edilseydi, buna bir itirazımız olmazdı. Fakat pragmatist bir toplumda adalet toplumun çıkarlarının türevidiğundan, bu çıkarların bağımsız bir bileşeni olmadığından böyle bir şey imkânsız olurdu. Anlaşamayan tarafların genellikle dış kontrolden bağımsız olabilecek kadar güçlü olmaları sebebiyle, uluslararası meselelerde bu daha önemli bir hal almıştır. Eğer pragmatistler bir anlaşmazlıkta son sözü söyleten tek şeyin daima ve her yerde güç olması gerektiğini ileri sürerlerse, bu her ne kadar fiili olarak çarpışma anında doğru olsa da, daha geniş bir boyutta bunun doğru olmadığı, çünkü burada her iki tarafın gücünü var eden güdülerin göz ardı edildiği söylenerek cevap verilebilirdi. Uluslararası barış umutları, tıpkı içte barışın sağlanması gibi anlaşmazlıkların doğruları ve yanlışları üzerinde kestirimde bulunulmasıyla oluşmuş etkin bir kamu görüşü gücünün yaratılmasına bağlıdır. Dolayısıyla gücün adalete bağlı olduğunu söylemeksizin, bir anlaşmazlığın güç yoluyla karara bağlandığını söylemek yanıltıcı olurdu. Fakat böyle bir kamu görüşü de toplumun isteklerinin sonucu değil sebebi olan bir adalet standardı olasılığına bağlıdır ve bu tip bir adalet standardı pragmatizm felsefesiyle uyuşmayacak bir şey gibi gözükmektedir. Bu sebeple bu felsefe, her ne kadar söze özgürlük ve hoşgörü ile başlasa da, doğası gereği güce başvurmaya ve büyük orduların hakemlik etmesine dönüşür. Bu dönüşüm onu yurtiçinde demokrasi, yurtdışında ise emperyalizmle bağdaşık hale getirir. Yine belirtelim ki bu, böylece zamanımızın ihtiyaçlarını bugüne dek ortaya konulmuş diğer tüm felsefelerden çok daha iyi karşılayan bir felsefe olmuş olur.

Özetleyecek olursak; pragmatizm yaratıcı malzemesinin tamamını bu gezegenin yüzeyinde bulan, ilerlemeden emin ve insani güçte insani olmayan sınırlamaların farkında olmayan, zafer kazanacağına dair hiçbir gerçek şüphesi olmadığından, beraberinde getirdiği risklere rağmen, savaşmayı seven, nasıl tren yollarını ve elektriği mükemmeliyet ve ihtiyatsızca tapılacak bir şey için duyulan açlığı tatmin edecek insani olmayan nesneler sunan bir şey olarak değil de, bu dünyanın gidişatında rahatlık ve yardım sağlayan bir şey olarak arzuluyorsa, dini de öyle arzulayan bir zihin mizacına hitap eder. Fakat eğer çok daha büyük bir dünyaya açılan pencereler olmasaydı, bu gezegendeki yaşamın bir hapis hayatı olacağını düşünenler için, insanın her şeye kadir olduğu yönündeki bir inancı kibirli bulanlar ve tutkulara hâkim olunmasından doğan Stoacı özgürlüğü, bu dünyanın krallıklarını ayaklarının altında serili olarak gören Napolyonvari egemenliklerine yeğ tutup bunu daha çok arzulayanlar için, kısacası insanı bir tapınma nesnesi olarak yeterli bulmayan insanlar için pragmatistlerin dünyası dar ve küçük düşünen, yaşama değer katan şeyleri onun elinden alan ve insanı da üzerinde kafa yorduğu evreni tüm ihtişamından yoksun bırakmak suretiyle daha küçülten bir dünya olarak görünecektir.

William James'in Doğruluk Anlayışı

William James'in de gözlemlediği gibi, "Felsefe tarihi çok büyük bir oranda insan mizaçları arasındaki belirli bir çatışma ile ilgilidir." Onunki gibi böylesine albenili bir mizaçla uğraşırken bir "çatışmayı" akla getirmek hoş değil; bir insan isteyerek ters düşmez ya da kaba eleştirileri bu kadar nezaketle karşılamaz. Neyse ki kitabının çok büyük bir kısmı, pragmatizmin ampirizmin diğer formlarıyla ortak olan görüşlerinin savunulmasına ayrılmıştır ki ben de bir ampirist olarak kitabın bu kısmında yazılanlarla aşağı yukarı aynı fikirde olduğumu görüyorum. Onun "tüm felsefi problemler içinde en esaslısı" olarak gördüğü bir probleme adanmış olan bir dersini, yani ismen belirtmek gerekirse Bir ve Birçok problemini ele aldığı dersi örnek olarak gösterebilirim. James bu dersinde, dünyada bulunabilecek birlik türleri ve dereceleri üzerine bir tartışmadan sonra ki buna hemen her ampirist bütünüyle onay verecektir, bütünüyle bakıldığında kendisinin bir çoğulcu olduğunu beyan eder. Pragmatizmin kendine has ilkeleri kitap boyunca ancak onlar içinde gerekli zemin dikkatle oluşturulduktan sonra sıkça karşımıza çıkarlar. James dersin bir yerinde Dr. Schiller'in "hümanist görüşü 'fazlasıyla doğrudan' beyan etmesinden" bahseder. Onun

beyanı "fazlasıyla doğrudan" olmaktan çok uzaktır; o ima eden, kademeli ve belli belirsiz bir beyanda bulunur.

Onun bu imalı yöntemini anlatan en iyi örnek sağduyu hakkında verdiği derstir. Onun da işaret ettiği ve hepimizin de kabul edeceği gibi sağduyunun kategorileri çok uzak atalarımızın keşfedilişinde somutlaşır ama bu keşifler nihai olarak görülemez çünkü bilim ve bir o kadar da felsefe, sağduyu kavramlarını pek çok yönden yetersiz bulmaktadır. Sağduyu, bilim ve felsefenin bazı bakımlardan yetersiz doğrulukta olduğunu söyler bize. Fakat şunu da ekler: "Birbirlerinden böylesine büyük farklılıklar gösteren bu sistemlerin çatışmasının bizi doğruluk fikrini tekrar gözden geçirmeye mecbur bıraktığı barizdir, keza şu anda bu kelimenin ne anlama gelebileceğine dair elimizde hiçbir kesin kavram yoktur." (s. 192). Benim düşünceme göre, burada elimizde katıksız bir *non sequitur* (ilgisiz sonuç) bulunmaktadır. Bir mürdüm erikli tart, bir kırmızı erikli tart ve bir üzümlü tart yeterli tatlılıkta olmayabilirler ama bu bizi tatlılık kavramını yeniden gözden geçirmeye mecbur bırakmaz ya da bize "tatlılık" kelimesinin ne anlama geldiğine dair elimizde kesin bir kavram olmadığını göstermez. Bana göre tam tersine eğer bu tartların yetersiz tatlılıkta olduğunu algılıyorsak, bu bizim "tatlılığın" ne olduğunu bildiğimizi gösterir ve aynı şey tabii ki doğruluk için de geçerlidir. Fakat bu yeri gelmişken söylenen bir sözdür sadece.

James de pek çok filozof gibi görüşlerini karşıt iki ekölün arasında aracılık etmek suretiyle yansıtır. İşe öncelikle, sırasıyla "yumuşak başlı" ve "inatçı" olarak adlandırılan iki felsefe tipi arasında ayırım yaparak başlar. "Yumuşak başlı" olanlar "ussal, anlıkçı, idealist, iyimser, dindar, özgür irade yanlısı, monistik ve dogmatiktir." "İnatçı" olanlar ise "ampirik, duyumcu, özdeksel, kötümser, dinsiz, kaderci, çoğulcu, kuşkucudur." Geleneksel olarak Alman felsefesi bütünüy-

le bakıldığında “yumuşak başlı” tipine girerken, Britanya felsefesi bütünüyle bakıldığında “inatçı” tipe giriyordu. Benim de birkaç nokta hariç “inatçı” tiptekilerden olduğumu hemen söyleyerek konuyu netleştirmiş olayım. William James pragmatizmin, “iki tür talebi de karşılayabildiğini” iddia etmektedir. “Rasyonalizm türleri gibi dindar kalabilirken, aynı zamanda ampirizm türleri gibi olgularla çok yakın bir ilişkiyi sürdürebilir,” der James. Bu bana göre hayali bir uzlaştırmadır; ben kendimi pragmatizmin “inatçı” olan yarısıyla fikir birliği içinde görürken, “yumuşak başlı” yarısına ise kesinlikle katılmıyorum. Fakat bu birbirine dolanmış iki yarının çözülmesi işinin, bizler bu uzlaşımın nasıl gerçekleştirileceğini görene dek ertelenmesi gerekir. Pragmatizm bir yandan bir yöntemi ve bir zihin alışkanlığını temsil ederken, öte yandan doğruluğu oluşturan şeye dair belirli bir kuramı temsil eder. Bunlardan ikincisi Dr. Schiller’in hümanizm adını verdiği şeye daha yakındır ama James bu ismi benimsememiştir. Bu sebeple pragmatik *yöntem* ile pragmatik *doğruluk kuramını* birbirlerinden ayırt etmemiz gerekir. Bunlardan birincisi bir noktaya kadar tüm tümevarımla ilgilidir ve kesinlikle övgüye değerdir. İkincisi ise pragmatizmin getirdiği asıl yenilik olup gerçek bir önem taşır. Fakat gelin öncelikle pragmatik yöntemi ele alalım.

“Pragmatizm,” der James, “felsefede çok aşina olduğumuz bir tutumu, yani ampirist tutumu temsil eder ama bana öyle geliyor ki onu şimdiye dek farz edildiğinden hem çok daha radikal hem de daha az itiraz edilebilir bir formda temsil etmektedir. Bir pragmatist, profesyonel filozofların çok sevdikleri, oturmuş birçok alışkanlığa kararlı ve kesin bir biçimde sırtını döner. Soyutlamaya ve yetersizliğe, birebir çözümlere, kötü *a priori* sebeplere, değişmez ilkelere, kapalı sistemlere ve varmış gibi yapılan mutlaklara ve kökenlere yüz çevirir. O olgulara, eyleme ve güce yönelik somutluk

ile yeterliliğe bakar. Bu da ampirist mizacın egemen olduğu ve ussalcı mizaçtan ise samimi olarak vazgeçildiği anlamına gelir. Bu dogmaya, yapaylığa ve doğrulukta sözde kesinliğe karşı açık hava ve doğanın olanakları anlamına gelir (s. 51)."

Burada tarif edilen zihin mizacı benim kendi adıma büyük bir çoğunlukla ve yürekten sempati duyduğum bir mizaçtır. Fakat sanırım William James de, diğer bazı pragmatistlerde olduğu gibi, pragmatizmin kendi zıddından daha açık bir fikri barındırdığı yönünde bir izlenime sahip. Bilimsel sorularla, hatta felsefenin daha az önemli sorularıyla ilgili olarak durumun az ya da çok böyle olduğuna şüphe yok. Fakat felsefenin temel sorularıyla ilgili olarak, özellikle de benim *en* temel soru olarak gördüğüm doğruluğun doğası ile ilgili olarak, pragmatizm mutlak surette dogmatiktir. Pragmatizmin hatalı hipotezinin pragmatik rekabete girmesine izin verilmez; bu hipotez ne kadar iyi işlerse işlesin, bunun üzerinde durulmaz. Başkalarının felsefesine "sırtını kararlı ve kesin bir şekilde dönmek" belki kahramanca ya da övgüye değer bir tutum olabilir ama bunun dogmatik olmadığı ya da açık fikirli olduğu söylenemez. Kendini savunmaktan mütevazı biçimde kaçınma, tüm kuramlarımızın geçici olduğu yönünde bir anlayış, karşıtlarımızın hipotezlerinin de doğru olabileceğini sürekli farkında olma gibi şeyler hakiki bir ampirik mizacı karakterize eder ama benim gözlemime göre bunlar pragmatistlerin yazılarını her koşulda karakterize etmemektedir. Temel ilkelerde dogmatizm felsefede az ya da çok kaçınılmaz bir şeydir ve ben de başka türlü mümkün olmayan bir şey için pragmatistleri suçlamıyorum, fakat pragmatistlerin onları eleştirenlerin sahip olduğundan veya olabileceğinden daha büyük bir açık fikirliliğe sahip oldukları iddiasına karşı çıkıyorum.

Ancak William James'in bir filozofun pekâlâ olabileceği gibi biraz kibirli olduğu da kabul edilmeli. Ondaki nezaketin

yapmacık olmayışı da insana çok hoş gelen bir şey. "Terden ve kirden ibaret olan bu gerçek dünyada," der James, "bana öyle geliyor ki şeylere dair bir görüş "soylu" olduğunda, bu onun doğruluğuna karşıt bir varsayım, felsefi olarak onu yarış dışı bırakan bir şey olarak sayılmalıdır (s. 72)." Buna bağlı olarak da James'in görüşleri asla "iyi bir yazımla" desteklenmez; o görüşlerini ortalık yere döker ve bunların çok sade veya argovari olacaklarından, teknik olmayacaklarından korkmaz. Tüm bunlar onun kitaplarını okumayı hoş kılar ve onun sadece mesleki sıfatıyla savunduğu değil, kendi hayatında da hakikaten yaşattığı şeyleri içerdiklerini gösterir.

Fakat artık pragmatik yöneme dönme vakti.

Bize şöyle denir: "Pragmatik yöntem birincil olarak başka türlü sonu gelmeyecek metafiziksel anlaşmazlıkları çözmeye yönelik bir yöntemdir. Dünya bir midir, birçok mudur? Kadere mi bağlıdır yoksa özgür müdür? Maddesel midir yoksa ruhani midir? Bunlar dünyada geçerliliğini sürdürecektir veya sürdüremeyecek kavramlardır ve bu kavramlarla ilgili anlaşmazlıkların sonu yoktur. Bu tip durumlarda uygulanan pragmatik yöntem, bu kavramların her birinin pratikteki sonuçlarının ayrı ayrı izini sürmek suretiyle bunları yorumlamaya çalışmaktır. Eğer bu kavram değil de şu kavram doğru olsa, bu pratikte herhangi biri için nasıl bir fark yaratır? Pratikte hiçbir farka rastlanmadığında, o zaman söz konusu alternatifler pratik olarak aynı anlama geleceğinden anlaşmazlık da tamamen boş bir şey olacaktır. Her nerede ciddi bir anlaşmazlık varsa, bizi bir tarafın veya diğerinin haklı olduğu sonucuna çıkaracak bir pratikte farklılığı ortaya koyabilmemiz gerekir." Yine başka bir yerde şunlar söylenmektedir: "Bir nesneye dair düşüncelerimizde mükemmel bir berraklığa erişebilmemiz için bu nesnenin kavranabilir, pratik türde ne gibi sonuçları olabileceğini düşünmemiz gerekir yalnızca, yani ondan nasıl hisler beklememiz ve hangi tep-

kilere hazırlanmamız gerektiğini düşünmemiz gerekir. Bu sonuçlara dair ister dolaysız, ister dolaylı olsun anlayışımız, bu anlayışın biraz olsun pozitif anlama sahip olmasına göre, bizim bu nesneye dair tüm anlayışımızı oluşturur (s. 45-7)".

Uygun olan konulara sınırlı olarak uygulanan bu yönteme itiraz edilebilecek bir zemin yoktur. Tam tersine somut olgularla, kuramlarımızı da sürekli olarak onlara bağlantılı hale getirmeyi de unutmayarak, mümkün olabildiğince temas içinde olmamız sağlıklı olur. Ancak bu yöntem az evvel yaptığım alıntıdaki özet bilgiden çok daha fazlasını içermektedir. Bu aynı zamanda pragmatik doğruluk ölçütünü de içerir: Bir inancın benimsenmesinin pratik sonuçlarının iyi olması halinde o inancın doğru olduğu yargısına varılır. Bazı pragmatistler, örneğin Le Roy (yakın zamanda Papa'dan kınama almıştır) pragmatik sınamayı bize yalnızca bir ölçüt sağlayan bir şey olarak görür;* diğerleri, bilhassa da Dr. Schiller onu bize doğruluğun *anlamını* veren bir şey olarak görür. William James de bu noktada Dr. Schiller'le hemfikir olmakla birlikte, onun gibi ölçüte karşı anlam sorusuna girmez.

Pragmatik doğruluk kuramı pragmatizmin ana doktrini-
dir, bu sebeple bunun üzerinde uzun uzadıya durmak gere-
kir. William James az sonra benim de bazılarını alıntı şeklin-
de vereceğim gibi, bunu çeşitli yollardan ifade etmiştir. Şöyle
der: "Fikirler (kendileri de bizim deneyimlerimizin parçası
olan) bizim kendi deneyimimizin diğer kısımlarıyla tatmin
edici bir ilişki kurmamıza yardımcı oldukları oranda doğru
hale gelirler. (s. 58)" Başka bir yerde de şöyle der: "Doğru-
luk *iyiliğin bir türüdür* ve genellikle varsayıldığı gibi iyiden
ayrı bir kategori değildir ve onunla işbirliği yapmaz. *Doğru,*
ona atfedilebilir belirli nedenlerden dolayı, inanç yolunda ve aynı

* Bunun için bkz. örneğin, Le Roy, "Comment se pose le problème de Dieu",
Revue de Métaphysique et de Morale, xv 4 (Temmuz 1907), s. 506, 507 n.

zamanda iyilik yolunda, iyi olduğunu kendi kendine kanıtlayabilen her ne ise onun adıdır (s. 75). Doğruluğun “gerçeklikle uyuşma” anlamına geldiği, bir pragmatist tarafından söylenebileceği gibi başka kişilerin de söyleyebileceği bir şeydir ama pragmatist, “uyuşma” ile ne kastedildiği ve ayrıca (görünüşe göre) “gerçeklikle” ne kastedildiği konusunda farklı fikirdedir. William James “uyuşmanın” tanımını şöyle yapar: “Bir gerçeklikle ‘uyuşmak’ *en geniş boyutta ya doğruca ona veya etrafındakilere yönlendirilmek ya da onunla veya onunla bağlantılı bir şeye, eğer uyuşmasaydık olacağından daha iyi bir şekilde dokunabileceğimiz, işe yarayan bir temasa geçirilmek anlamına gelebilir yalnızca.* (s. 212)” Bu daha çok mecazi ve biraz da kafa karıştırıcı bir dildir; ancak “uyuşmanın” sadece düşünsel değil pratiğe yönelik bir şey olarak görüldüğü açıktır. Pratiğe yapılan bu vurgu elbette ki pragmatizmin başlıca özelliklerinden biridir.

Pragmatik doğruluk kavramını anlayabilmemiz için doğrulukların dayandığı varsayılan *olgu* temelini netleştirmemiz gerekir. Örneğin, dolaysız sezilebilir deneyim *doğru* ve *yanlış* alternatifi kapsamında değildir. “Bir gün diğer bir günü izler,” der James, “ve içerdiği şeyler sadece üst üste eklenir. Yeni içerikler doğru değildir, onlar sadece *gelirler ve vardır*lar. Doğruluk bizim onlarla ilgili olarak söylediğimiz bir şeydir. (s. 62)” Dolayısıyla sezilebilir nesnelerin sadece farkında olduğumuzda, bize herhangi bir doğruluğu biliyormuşuz gözüyle bakılmaz, gerçi gerçeklikle belli bir türde temasa geçtiğimiz söylenebilir. Bu sebepten doğruluğun ve yanlışlığın kapsamı dışında kalan *olguların* pragmatik kuramca önden varsayılan materyali sağladığının farkına varılması önem taşır. İnançlarımız olgularla uyuşmalıdır; böyle olmaları onların “tatmin ediciliklerinin” asli bir kısmını oluşturur. James ayrıca pragmatizmin başlangıç olarak aldığı, bizim hazır olarak stoğumuzda bulunan şeylerin bir parçası olarak, kendi adlandırdığı şekliyle “salt zihinsel fikirler arasındaki

ilişkilerden" bahseder. Örnek olarak şunları verir: "1 artı 1, 2 eder", "beyaz griden siyaha göre daha az farklıdır", vs. Daha sonra bizim bu türde önermeleri yola çıkmadan önce kesin olarak bildiğimiz farz edilir. James'in ifade ettiği gibi: "Zihnimiz sezilebilir düzenin zorlamaları ile ideal düzeninkiler arasında böylece sıkışıp kalmıştır. Fikirlerimizin gerçeklikle ki bu gerçeklikler ister somut ister soyut olsun, bunlar ister olgular, ister ilkeler olsun, sonsuza dek tutarsızlık ve hüsrana cezası karşısında uyuşması gerekir" (s. 211). Bu sebeple de bizler ancak yalın olguların ve *a priori* bilinen gerçeklerin ötesine geçebildiğimizde pragmatik doğruluk kavramı devreye girer. Kısacası şüpheli durumlara uygulanacak olan kavramdır ama hakkında hiçbir şüphe olamayacak durumlara uygulanacak olan kavram değildir. Hakkında hiçbir şüphe duyulamayacak durumlar olduğunun önden varsayıldığı pragmatist görüşün beyanında söylenmektedir. "Bizim doğruluk açıklamamız, *değişen koşullar altında* gerçekleştirilen ve tek bir ortak niteliğe, yani yarar sağlama niteliğine sahip olan yol gösterme süreçlerinin çoğul olarak doğruluğuna dair yaptığımız bir açıklamadır. (s. 218)" Böylece bu felsefeyi şu tanımla özetleyebiliriz: "Bir doğruluk inanmanın yarar sağladığı herhangi bir şeydir." Şimdi, eğer bu tanım pragmatizmin düşündüğü gibi faydalı olacaksa, onun doğruluk olarak adlandıracağı herhangi bir şeyi bilmeden bir şeye inanmanın yarar sağladığını bilmek de mümkün olmalıdır. Dolayısıyla belirli bir inancın yarar sağladığı bilgisi sezilebilir olgu bilgisi ya da "salt zihinsel fikirler arasındaki ilişkiye" dair bir bilgi ya da bunların bir tür bileşimi olarak sınıflandırılmalı ve pragmatik testin uygulanmasına değmeyecek kadar kolay keşfedilebilen bir şey olmalıdır. Ancak bu görüşte bir sorun var. Gelin bir anlığına bir inancın "yarar sağlamasıyla" ne kastedildiğine bakalım. Bunun bir inancı aklımızda bulundurma sonuçlarının onu reddetmenin getireceğİ sonuçlar-

dan daha iyi olduğu anlamına geldiğini varsaymalıyız. Bunu bilebilmemiz için akılda bulundurmanın ve reddetmenin sonuçlarının ne olduğunu bilmeliyiz; ayrıca hangi sonuçların iyi, hangilerinin kötü olduğunu, hangi sonuçların daha iyi, hangilerinin daha kötü olduğunu da bilmeliyiz. Roma Katolik inancını ele aldık diyelim. Bunun belirli bir miktar aptallık ve rahip egemenliğini kabul etme pahasına belirli bir miktar mutluluğa sebep olduğunu kabul edebiliriz. Bu tip bir görüş çürütülebilirdir ve çürütülmüştür de ama biz bunu atlayalım. Fakat daha sonra, sonuçların böyle olacağını kabul etmenin üzerine bunların tam iyi ya da tam kötü sınıfına mı girecekleri sorusu çıkar ortaya ve bu öylesine zor bir sorudur ki bizim doğruluk testimiz pratik olarak işe yaramaz hale gelir. Bana öyle geliyor ki "Papalar daima yanılmaz mıdır?" yalın olgu sorusunu netleştirmek onları yanılmaz olarak düşünmenin sonuçlarının genel olarak iyi olup olmadığı sorusunu netleştirmekten çok daha kolaydır. Ancak Roma Katolikliğinin doğruluğuna dair bu soru, pragmatistlerin yöntemlerine özellikle uygun gördükleri türdedir.

Bir inancın sonuçları iyi olduğunda bunu bilmenin oldukça kolay olduğu, hatta bu kadar kolay olması dolayısıyla bir bilgi kuramının bu kadar basit bir şeyi dikkate almasına gerek olmadığı şeklindeki düşüncenin bana bir bilgi kuramının en garip varsayımlarından biri gibi görüldüğünü söylemeliyim. Başka bir örnekleme yapalım. Fransız Devrimi'ni yaratanların birçoğu Rousseau'nun öğrencileriydi ve onların Rousseau'nun öğretilerine duydukları inancın çok geniş kapsamlı, Avrupa'yı böyle bir inanç hiç olmasaydı olacağından çok farklı bir yer yapan sonuçları oldu. Eğer onların inançları genel olarak iyi olsaydı, doğru olduğunu söylememiz gerekirdi; eğer kötü ise de yanlış olduğunu. Fakat biz dengeyi nasıl bulacağız? Bu etkiler düğümünü çözmek neredeyse

imkânsızdır ve bunların aslını öğrenebilseydik bile onların iyi ya da kötü oldukları yönündeki yargımız siyasi görüşlerimize bağlı olurdu. Doğrudan bir inceleme yaparak *Toplum Sözleşmesi*'nin bir mit olduğunu keşfetmek bundaki inancın genel olarak bakıldığında iyilik mi yaptığına yoksa zarar mı verdiğine karar vermekten daha kolaydır.

Pragmatizmin “doğruluğa” verdiği anlamla ilgili bir açmaz daha olduğunu hissediyorum ki o da şu: Benim pragmatik ölçütü kabul ettiğimi ve sizin de beni belirli bir inancın faydalı olduğuna ikna ettiğinizi varsayalım. Diyelim ki ben de bunun üzerine bu inancın doğru olduğu sonucuna varmış olayım. Bir inancın faydalı olduğunu görmekle, bu inancın doğru olduğuna fiilen inanmak arasında aklımda bir geçiş yaşandığı çok bariz değil mi? Ancak eğer pragmatizmin yaptığı doğruluk açıklaması geçerli olsaydı bu böyle olamazdı. Diğer insanların var olduğu inancını ele alalım. Pragmatistlere göre, “diğer insanların var olduğu doğrudur” demek, “diğer insanların var olduğuna inanmak faydalıdır” anlamına gelmektedir. Fakat eğer öyleyse, o zaman bu iki cümle aynı önermenin farklı kelimelerle ifade edilmesidir yalnızca; bu şekilde ben birine inandığımda diğerine de inanırım. Eğer bu böyle olsaydı, birinden diğerine geçiş de olamazdı, ancak böyle bir geçişin olduğu açık. Bu da “doğru” kelimesinin bizim için “inanılması faydalı” cümleciğinden başka bir fikri temsil ettiğini ve bu sebeple de pragmatik doğruluk tanımında “doğru” kelimesine yaygın biçimde atfedilen anlamın yok edilmemekle birlikte göz ardı edilmiş olduğunu gösterir ki benim fikrime göre bu anlam asli bir önem taşımaktadır ve ancak umutsuz bir yetersizlik pahasına göz ardı edilebilir.

Bu da beni ölçüt ile anlam arasındaki farka getirir ki bu da ne James'in ne de Dr. Schiller'in çok net olduğu bir noktadır. Bu farkı ilk olarak bir örnekle en iyi şekilde açıklayabilirim. Belirli bir kitabın herhangi bir kütüphanede bulunup

bulunmadığını öğrenmek istiyorsanız, kataloğa bakarsınız: katalogda adı geçen kitaplar büyük ihtimalle kütüphanede vardır, adı belirtilmeyen kitaplar ise yoktur. Dolayısıyla katalog bir kitabın kütüphanede bulunup bulunmadığına dair bir ölçüt sağlar. Fakat katalogun mükemmel olduğunu varsay-sak bile, kitabın kütüphanede bulunduğunu söylediğinizde onun katalogda adının geçtiğini *kastetmiş* olmazsınız. Kitabın fiili olarak raflarda bir yerlerde bulunabileceğini kastedersiniz. Böylece geriye kütüphanede henüz kataloglanmamış kitapların bulunduğu veya kataloglanmış ama kaybolmuş ve artık kütüphanede bulunmayan kitapların olduğu şeklinde anlaşılabilir bir hipotez kalır. Bir kitabın katalogda belirtildiğinin keşfedilmesinden yapılan çıkarımdan kitabın kütüphanede olduğu sonucuna varmak kalır geriye. Soyut olarak ifade edersek, bir A niteliğinin bir B niteliğinin ölçütü olduğunu, aynı nesneler bu niteliklerin her ikisine birden sahip olduklarında söyleyebiliriz ve eğer bir nesnenin A niteliğine sahip olup olmadığını öğrenmek, B niteliğine sahip olup olmadığını öğrenmekten daha kolaysa A, B'nin *faydalı* bir ölçütüdür. Bu sebeple katalogda belirtilmiş olmak kütüphanede bulunmanın *faydalı* bir ölçütüdür, çünkü kataloğa başvurmak rafların arasında ava çıkmaktan daha kolaydır.

Şimdi pragmatistler eğer sadece işe yararlığın doğruluğun bir ölçütü olduğunu ileri sürselerdi, bu görüşe karşı söylenecek pek bir şey olamazdı. Keza yanlış olan bir şeye inanmanın açık şekilde faydalı olduğu, eğer varsa, birkaç durum kesinlikle var gibi gözükmektedir. Bu halde pragmatizmle ilgili en başta yapılması gereken eleştiri işe yararlığın *faydalı* bir ölçüt olduğunu reddetmek olurdu, keza bir inancın faydalı olduğuna karar vermek doğru olup olmadığına karar vermekten genellikle daha zordur. Pragmatistlerin savları neredeyse tamamen işe yararlığın bir ölçüt olduğuna yöneliktir; buradan da işe yararlığın doğruluğun anlamı olduğu

sonucu çıkacağı farz edilir. Fakat kütüphane örneğimize geri dönersek, British Museum kataloğunda hiç hata olmadığını varsaydık diyelim, peki buradan kataloğun kitaplar olmadan bir işe yarayacağı sonucuna varılabilir mi? Uzun bir süredir kütüphaneler üzerinde karşılaştırmalı bir çalışmayla uğraşan ve bu süreçte doğal olarak okumaya karşı tüm ilgisini kaybetmiş, tek önemli şeyin katalog olduğunu söyleyen birini hayal edebiliriz; ona göre kitaplar işe yaramaz yığınlardır, onları kimse istemez ve iktisat ilkesi de bizi katalogla yetinmeye yönlendirmelidir. Bu meseleyi gerçekten de açık fikirlilikle ele alırsanız, kataloğun kütüphane *olduğunu* görürsünüz çünkü o size kütüphane ile ilgili bilmek isteyebileceğiniz her şeyi söyler. Öyleyse gelin kitapları yok ederek vergi ödeyen vatandaşların paralarını boşa gitmekten kurtaralım, kataloga bedava erişime izin verelim ama bir dogmatik gerçekçilik patlaması barındırması dolayısıyla okuma arzusunu kınayalım.

Kütüphane benzetmesi bana göre hiç de fantastik ya da haksızca değildir, aksine bu benim aklıma gelen en yakın ve gerçekçi örnektir. Benim netleştirmeye çalıştığım nokta, pragmatist kuram sıklıkla bilimin tümel hipotezi ile, yani esir, atomlar ve benzeri şeylerle başladığı için bence pragmatistlerin göremedikleri bir noktadır. Bu tip durumlarda, hızla değişmeye yatkın olduğunu gayet iyi bildiğimiz hipotezlere çok az ilgi gösteririz. Bizim ilgilendiğimiz şey sezilebilir olaylara dair, hipotezlerin yapmamızı mümkün kıldığı çıkarımlardır. Hipotezlerden tek beklediğimiz “işler” olmalarıdır, gerçi “işlerliği” oluşturan şeyin hipotezlerin sonuçlarının tümel olarak uyumlulukları değil, bu sonuçların gözlemlenen olaylarla uyumluluklarıdır. Fakat bilimsel tümel hipotezlerin durumunda, mantıklı hiçbir insan onların oldukları gibi doğru olduklarına inanmaz. Onların kısmen doğru olduklarına ve doğru olan kısım dolayısıyla işlediklerine inanılır,

fakat zamanla onlarda yanlış bir ögenin keşfedilmesi ve daha doğru bir kuramın bunun yerini alması beklenir. Dolayısıyla inancı oluşturan şeye dair pragmatik görüş, inancın mevcut olmadığı ve neyin "işler" olduğuna gösterilen ilgiye (pragmatik olarak önem taşıyan) kıyasla doğruluğa veya yanlışlığa karşı sınırlı bir ilgi duyulan durumlardan çıkartılmış gibi görünebilirdi.

Fakat bu yöntem, söz konusu önermenin işler olmasından ayrı olarak, kendine duygusal bir çıkar sağladığı durumları da kapsayacak şekilde genişletildiğinde, pragmatizmin açıklaması daha az tatmin edici bir hal alır. Profesör Stout da *Mind'*daki yazısında* bu noktayı dile getirmiş ve demek istediklerim büyük bir oranda onun tarafından ifade edilmiştir. Diğer insanların var olup olmadıkları sorusunu ele alalım. Onların var oldukları hipotezinin, aslında var olmasalar bile, daima işleyeceğini varsaymak son derece olası görünmektedir. Ayrıca onların var olduklarına inanmanın mutluluğa sebep olduğu da açıktır, keza insanları hiç sevmeyen bir kimse bile nefretinin nesnelerinden mahrum kalmak istemez. Dolayısıyla diğer insanların var oldukları inancı, pragmatik olarak doğrudur. Fakat ben tekbencilikten mustarip biriysem, diğer insanların varlığına inanmanın pragmatist anlamda "doğru" olduğunu öğrenmem benim yalnızlık duygumu dindirmeye yetmez: tekbenciligi reddederek bundan kazanç sağlayacağım algısı, benim onu reddetmem için tek başına yeterli değildir. Çünkü benim arzuladığım şey tekbencilik inancının pragmatik anlamda yanlış olması değil, diğer insanların gerçekten de var olmalarıdır. Pragmatistlerin doğruluğa verdiği anlamda da bu ikisi pek de bir arada yürümez.

* Ekim 1907, s. 586-8. Bu eleştiri Dr. Schiller'in *Studies in Humanism*'ini yandaş bir bakış açısıyla gözden geçirirken getirilmektedir.

Tekbencilik inancı, evrendeki tek insan ya da tek şey ben olsaydım bile yanlış olabilir.

Bu çelişkili sonuç sanırım ki pragmatistler tarafından kabul edilmez. Ancak onların *olgu* ile *doğruluğu* birbirlerinden ayırmalarının kaçınılmaz bir sonucudur bu. Örneğimize geri dönersek, "olguların" kitaplar tarafından ve "doğrulukların" da katalogdaki girdiler tarafından temsil edildiğini söyleyebiliriz. Biz kitapları okumak istemediğimiz sürece, "doğruluklar" "olguların" yerine geçecek ve kütüphanenin kusurları kataloğa yeni girişler yapmak suretiyle basitçe giderilecektir. Fakat siz bir kitabı fiilen okumayı ister istemez, "doğruluklar" yetersiz ve "olgular" ise çok önemli hale gelir. Bana öyle geliyor ki pragmatizmin doğruluk açıklaması, kimsenin olgulara ilgi göstermediğini ve arkadaşınızın var olduğu önermesinin doğruluğunun onun var olduğu olgusunun yetersiz bir yedeği olduğunu varsaymaktadır. "Olgular" derler bize, ne doğru ne de yanlıştır, bu sebeple de doğruluk onlarla ilgilenemez. Fakat "A vardır" doğruluğu, eğer bir doğruluksa, bu durumda bir olgu olan A ile ilgilidir ve A var olmasa bile "A vardır" doğru olabilir demek "doğruluğa" onu tüm ilgilerinden yoksun bırakan bir anlam vermektir. Dr. Schiller doğruluğun gerçeklikle uyuşması gerektiği görüşünü eleştirmeye bayılır; *onun* doğruluğunun, her halükarda gerçeklikle uyuşmadığını söyleyerek onun gönlünü alabiliriz. Fakat buna gerçekliğin bize böylesi bir doğruluktan daha ilginç geldiğini eklememiz gerekir.

Pragmatistlerin "olgunun" temelini aza indirgediklerinin ve "gerçekliğin oluşturulmasından" ve bundan sonra da *pari passu* (eşit biçimde) "doğruluğun oluşturulmasından" bahsettiklerinin elbette farkındayım. "Gerçekliğin oluşturulması" iddiasını bariz sınırlar içerisinde eleştirmek kolaydır. Fakat bu tür eleştiriler pragmatistlerin, yaratıcı faaliyetimizin dayanabileceği bir "olgu" temeli olması gerektiğini kabul

ettiklerine dikkat çekilmesiyle karşılandığında, o zaman da eleştirinin zıt tarafı devreye girer. Dr. Schiller, "gerçekliğin oluşturulmasıyla" ilgili makalesinde, "olguların" (görünüşe göre) pragmatik yaklaşıma boyun eğmeyeceği ve eğer pragmatizm doğruysa olguların bilinemez olduklarını söyleyerek, "olgunun" temelini önemini aza indirmektedir.* Dolayısıyla pragmatik ilkelere göre olgular hakkında düşünmek faydasızdır. Böylelikle biz de rahat bir nefes alıp kurgulara döneriz ve onlara "gerçeklik" diyerek şüphelerimizi dindiririz. Fakat pragmatizm her ne kadar onları gerekli bulsa da, onlarla baş edemediği için "olguları" reddetmek bir *petitio principii* (varsayılan iddiayı ispatlanmış kabul ederek çıkarımda bulunma) gibi görünmektedir. Şunu de belirtmek gerekir ki William James olguları aza indirmekte Dr. Schiller kadar çok çaba sarf etmez. Bu sebeple bu yazıda ben de, eğer pragmatizm "olguları" reddettiğinde karşılaşmak zorunda kalacağı güçlüklerden çok (ki bunlar da daha az ciddi değildir), "olguları" kabul ederse karşılaşacağı güçlükleri ele aldım.

Bana en çok pragmatistlerin "doğruluğu" dinle ilgili olarak kullanmaları yanıltıcı geliyor. Pragmatistler din ile bilimi uzlaştırma becerileriyle pek övünürler ve William James de gördüğümüz gibi yumuşak başlılıkla, inatçılığın meziyetlerini birleştiren bir görüş bulmuş olduğunu ileri sürmektedir. Bu birleşim eğer yanılmıyorsa pragmatistlerin bile detaylı bir biçimde bilmedikleri bir yolla hakikaten de gerçekleşmiştir. Eğer bunun tam olarak farkına varabilselerdi onların savı bence şöyle olurdu: "Bir Tanrı'nın ya da bir öteki dünyanın olup olmadığını aslında bilemeyiz ama Tanrı'ya ve öteki dünyaya inanmanın doğru olduğunu bilebiliriz." Korkarım ki böyle bir görüş, eğer dindarlar tarafından anlaşılabilseydi

* Bkz. *Studies in Humanism*, s. 434-6.

onlara pek de huzur sağlamazdı ve ben de Papa'nın bunu kinamasına bir miktar sempati beslemeden edemiyorum.

"Pragmatik ilkelere göre, hayat için faydalı sonuçları olan herhangi bir hipotezi reddedemeyiz (s. 273)." der James. Daha sonra da hayat için faydalı olan sonuçların, bu sebeple şimdiye dek doğru bir hipotez olan Mutlak hipotezinden çıktığına işaret eder. Fakat bu faydalı sonuçların Mutlak'ın bir olgu olduğu hipotezinden çıktığına, Mutlak'a inanmaktan çıkmadığına dikkat etmek gerek. Mutlak'ın bir olgu olduğu hipotezine sırf bu hipotezden faydalı sonuçlar çıkıyor diye inanamayız. Bu zeminde inanabileceğimiz tek şey, bu hipotezin pragmatistlerin "doğru" diye adlandırdığı şey olduğu, örneğin onun faydalı olduğudur, fakat faydalı sonuçlar buradan çıkmaz ve öne sürülen sebepler de bizi faydalı bir inanç olan Mutlak'ın bir olgu olduğuna inandıramaz. Başka bir deyişle, faydalı inanç Mutlak'ın bir olgu olmasıdır ve pragmatizm de bu inancın "doğru" diye adlandırılan şey olduğunu söyler. Pragmatizm böylelikle bizi Mutlak'a inanmanın "doğru" olduğuna ikna eder ama Mutlak'ın bir olgu olduğuna ikna etmez. Öyleyse bizi benimsemeye ikna ettiği inanç faydalı olan değildir. Basit mantığa göre, eğer Mutlak inancı doğruysa, buradan Mutlak'ın bir olgu olduğu sonucu çıkar. Fakat pragmatistlerin "doğru" anlamıyla birlikte bu sonuç çıkmaz; dolayısıyla onun kanıtladığı önerme, düşündüğü gibi, rahatlatıcı sonuçların çıktığı önerme değildir. James başka bir yerde de şöyle demektedir: "Pragmatik prensiplere göre, eğer Tanrı hipotezi kelimenin en geniş anlamında tatmin edici oranda işliyorsa, doğrudur." (s. 299.) Bu önerme aslında sadece bir totolojidir. Keza tanımı şöyle koymuştuk: "Doğru" kelimesi, kelimenin en geniş anlamında tatmin edici oranda işleyen anlamına gelir. Bu sebeple James tarafından ileri sürülen bu önerme sonra söyleyeceğimiz önermenin

farklı bir şeklidir: "Pragmatik ilkelere göre, eğer Tanrı hipotezi kelimenin en geniş anlamında tatmin edici oranda işliyorsa, bu hipotez o zaman kelimenin en geniş anlamında tatmin edici oranda işlerdir." Böyle bir önerme pragmatik prensip dışında da geçerli olurdu; burada garip olan pragmatizmin bunun din felsefesine önemli bir katkı olduğuna inanmasıdır. Pragmatik yöntemin sağladığı avantaj Tanrı'nın varlığının doğruluğu sorusuna tamamen sıradan savlara dayanarak, yani onun varlığına inanmanın bu dünyadaki yaşamımıza etkilerine bakarak karar vermesidir. Fakat maalesef bu tamamen sıradan bir sonucu, yani Tanrı'ya inanmanın doğru ve faydalı olduğu sonucunu elde etmemizi sağlar, oysa ki dinin arzuladığı şey Tanrı'nın var olduğu sonucuna varılmasıdır ki pragmatizm buna hiç yanaşmaz. Bu sebeple pragmatik din felsefesinin, ilginç sonuçlara varılmış olan pek çok felsefe gibi, kelimelerle bilinçsiz olarak bir oyun oynadığı sonucunu çıkarıyorum. Alışıldık bir kelime, ki bu durumda bu kelime "doğrudur", en başta alışılmadık bir anlamda alınmaktadır ama sav ilerletildikçe, kelimenin her zamanki anlamı yavaş yavaş tekrar araya karışmakta ve böylelikle eğer ilk baştaki tanım unutulmamış olsaydı olacağından çok daha farklı sonuçlara varılmaktadır.

Elbette buradaki önemli nokta şu ki var olan şeyler olduğunun bu kadar erken kabul edilmesi nedeniyle, var olan bir şeyin var olduğuna inanmakla, var olmayan bir şeyin varlığına inanmak arasında, istediğimiz şekilde adlandırabileceğimiz bir ayırım olduğunu fark etmekten kaçınmak imkânsızdır. Bir inanca doğru, diğerine ise yanlış demek genel olarak yapılan bir şeydir. Fakat eğer pragmatistlerle birlikte "doğru" ve "yanlış" kelimelerine farklı anlamlar vermeyi tercih edersek bu, yaygın olarak "doğru" ve "yanlış" ayrımı adı verilen ayrımın geçerliliğini korumasına engel olmaz. Pragmatistlerin bu ayrımı görmezden gelme çabası

bana göre başarısızdır çünkü bir olgu temeli pragmatizm tarafından geçirilemez ve bu olgu temeli de “doğru” ve “yanlış”ın her zamanki antitezine ihtiyaç duyar. Pragmatistlerden, varılan bu sonucu kabul etmeleri pek de beklenemez. Fakat bu sonuçtan ne şekilde kaçınmayı önerdiklerini daha detaylı bir biçimde anlatmaları ümit edilebilir.

Eğer ben yanlış anlamadıysam, pragmatizm büyük oranda tümevarımsal bilimlerin izlediği prosedürden çıkarılan bir genellemedir. Pragmatizmle tümevarımın önemini vurguladığı oranda hemfikirim ve tümevarımın doğasına dair de bence geleneksel açıklamaların pek çoğundan daha fazla doğruya yakın olduğunu düşünüyorum. Fakat felsefenin temel sorularıyla ilgili olarak onlarla tamamen zıt görüşteyim ve tümevarımsal işlemin pragmatizmin vardığı sonuçları haklı çıkardığını da sanmıyorum. Daha net ifade etmek için tümevarımın doğasına ve kapsamına dair kendi görüşümü kısaca açıklayacağım.

İnançlarımızı gözden geçirdiğimizde, farklı inançlara farklı seviyede inandığımızı görürüz. Örneğin bir sandalyede oturduğumdan ya da $2 + 2$ 'nin 4 ettiğinden uzun yıllar felsefe eğitimi almış birkaç kişi dışında kimse şüphe etmez. Bu tip inançlar öylesine kuvvetli benimsenmiştir ki filozof olmayıp da bunları reddedenler akıl hastanesine kapatılmaktadır. Tarihi olgular gibi diğer inançlara bu kadar sıkı sıkıya bağlılık gösterilmemekle birlikte doğrulukları ispatlandığı zaman bunlarla ilgili de pek şüphe duyulmaz. Güneşin yarın doğacağı ve trenlerin yaklaşık olarak Bradshaw tren tarifesinde belirtildiği vakitlerde işleyeceği gibi geleceğe dair inançlar, neredeyse geçmişle ilgili inançlar kadar net olabilir. Bilim yasalarına genellikle bu kadar sıkı biçimde inanılmaz ve neredeyse kesin gibi görünenler ile lehinde yalnızca küçük bir olasılık olanlar arasında bir derecelendirme mevcuttur. Son olarak felsefi inançlar ise çoğu insan için daha da alt bir

seviyeye yerleşir keza başkalarının zıt inançları şüpheye yol açmakta pek de başarısız olmaz. Bu sebeple inanç bir derece meselesidir diyebiliriz. İnançtan, inançsızlıktan, şüpheden ve yargının ertelenmesinden sanki bunların her biri tek olasılıkmiş gibi söz etmek, termometrenin gösterdiği dereceye bakarak tek ısı derecesinin kanın ısısı, yazın sıcaklığı, ılıman veya dondurucu hava olduğunu varsaymamız gibidir. İnancın sürekli olarak kademelenmesi söz konusudur ve bir şeye daha fazla inandıkça, onunla çelişen bir durum olduğunda bu inancı terk etmeye de o kadar isteksiz hale geliriz.

İnancın derecesinden ayrı olarak çeşitlilik gösterdiği önemli bir boyut daha vardır ki o da bir *kendiliğinden* ya da *türetilmiş* olmasıdır. Çıkarım yoluyla kazanılmış bir inanca *türetilmiş*, böyle kazanılmamış olan inanca ise *kendiliğinden* denilebilir. Bize bir inancı benimsetecek bir dış kanıtı ihtiyaç duymadığımızda, inandığımız şeyin *bariz* olduğunu söyleyebiliriz. Sezilebilir nesnelerin varlığına inanmamız da işte bu tür bir inançtır: "Görmek inanmaktır," ve biz de bundan başka bir kanıt istemeyiz. Aynı şey belli başlı mantık ilkeleri için de geçerlidir, örneğin doğru bir önermeden çıkan her sonuç doğru olmalıdır gibi. Bir önermenin barizliği çeşitli derecelerde olabilir. Örneğin estetik zevk meselelerinde bir sanat eserinin güzel olup olmadığı konusunda dolaysız olarak yargıda bulunmamız gerekir ama buradaki barizlik derecesi muhtemelen düşük olduğundan bu yargımıza çok büyük güven duymayız. Bu sebeple kendiliğinden olan inançlarımız mutlaka türetilmiş inançlarımızdan daha güçlü olacak diye bir şey de yoktur. Üstelik eğitilmiş bir insanın çok az sayıda inancı ki eğer varsa, *tamamen* kendiliğindendir. Bir insanın bilgi birikimi ne kadar çok örgütlenmişse, inançları da birbirine o kadar bağlı olur ve bariz doğruluklar da diğer doğruluklarla aralarındaki bağları o kadar güçlendirir. Ancak bu gerçeğe rağmen barizlik daima inançlarımızın

nihai kaynağı olarak kalır, keza doğrulama ya da tümdeğelim denilen şey her zaman bir ya da daha fazla sayıda bariz önerme ile kurulan ilişkilendirmeden ibarettir. Bu doğrulama işlemi bariz gibi görünen önermeler için bile gereklidir, çünkü bariz gibi görünen iki önerme incelendiğinde bunların çelişik olabilecekleri görülür ve böylece görünüşteki barizlik doğruluk için yeterli güvenceyi sağlamaz. Bu sebeple inançlarımızı, birbirleriyle tutarlı olanları gruplamak ve bu gruplar birbirleriyle çeliştiğinde, içerdikleri önermelerin barizlik derecelerini ve sayısını da hesaba katarak bize en fazla kanıt barındırıyor gibi görünen grubu seçmek suretiyle bir düzenleme işlemine tabi tutmamız gerekir. İşte böyle bir işlemin sonucu bizi, örneğin renklerin, şeylerin nesnel nitelikleri olmadığı sonucuna yöneltmiş olur (ki eğer böyle bir sonuca yöneltirsek). Tümevarım çok geniş bir anlamda, kendiliğinden olan inançlarımızın mümkün olabildiğince en çoğunu koruyarak ve bunları daha önce söylenildiği gibi “açıklayan”, örneğin bunların çıkartılabileceği bir zemin oluşturan tümel önermelerle birbirlerine bağlayarak düzenleyecek hipotezleri seçme süreci olarak tarif edilebilir. Bu anlamda tüm bilgiler düşünceye dayalı ve düzenlenmiş oldukları anda tümevarımsal olurlar. Hangi bilim dalında olursa olsun, buradaki önermelerin birçoğuyla ilgili daha yüksek veya daha alçak barizlik dereceleri vardır; bariz olan önermelere *veri* denir; diğer önermeler yalnızca veri ile bağlantılı olmaları nedeniyle kabul edilir. Bu bağlantı iki türde olabilir, yani ya söz konusu önermeler veriden ya da veri söz konusu önermelerden çıkartılabilir. Söz konusu önermeleri varsaymaksızın veriyi çıkarsamanın başka bir yolunu bilmeyiz. Son olarak, işleyen hipotezin durumu da işte bu bilimin tüm tümel yasalarını, hem sağduyunun hem de ileri sürülen felsefenin tüm metafiziklerini kapsar. Pragmatizmin, “işleyen hipotez” kavramının tümelleştirilmesiyle meydana çıktığı barizdir.

Fakat bu tümelleştirmede bana göre üç nokta gözden kaçmıştır. Birincisi, işleyen hipotezler pragmatizmin görünüşe göre düşündüğü gibi inançlarımızın bütünü değil yalnızca küçük bir kısmıdır. İkincisi, ihtiyatlı kişiler işleyen hipotezlere yalnızca düşük seviyede bir inanç beslerler; bu sebeple genel olarak inanç tiplerimiz olarak bunları seçmek oldukça ilginç yöntemdir. Üçüncüsü, görünen o ki pragmatizm çok farklı iki "işlerlik" kavramını birbirine karıştırmaktadır. *Bilim* bir hipotezin işler olduğunu söylediğinde, bu hipotezden bizim çok sayıda doğrulanabilir, mesela uygun koşullar altında bariz olan önerme çıkartabileceğimizi ve karşıtları doğrulanabilir olan herhangi bir önerme çıkartamayacağımızı kasteder. Fakat *pragmatizm* bir hipotezin işler olduğunu söylediğinde, buna inanmanın etkilerinin iyi olduğunu ki bu etkilere yalnızca bu hipotezden çıkardığımız inançların değil, bunun neden olduğu hislerin ve bizi sevk ettiği eylemlerin ya da algılanan sonuçlarının da dahil olduğunu söyler. Bu tamamen yeni ve bilimsel yöntemin yetkisine başvurulamayacak bir "işlerlik" kavramıdır. Bu sebeple tümevarım doğru bir şekilde analiz edildiğinde buradan pragmatizme varılamayacağı ve pragmatizmin doğruluk tipi olarak aldığı tümevarımsal sonuçların tam olarak azami seviyede temkinlilikle ve daha inanarak benimsememiz gereken inançlar arasında olduğu sonucunu çıkarıyorum.

Özetlersek: Pragmatizmin ampirik yapısıyla, tüm felsefi öğretileri "işleyen hipotez" olarak kabul etmeye hazır oluşuyla hemfikir olmakla birlikte, bir inancın doğru olduğunu söylediğimizde bunun işleyen bir hipotez olduğunun kastedilmesi, özellikle de bununla sırf sonuçlarının doğruluğunun değil, etkilerinin mükemmeliyetinin hesaba katılmasının kastedilmesi konusunda hemfikir olamayız. Kelimeler üzerinde tartışmalardan kaçınmak için, diyelim ki pragmatizmin "doğruluk" tanımını kabul ettik, o zaman A var olmasa bile

A'nın var olduğu inancının doğru olduğunu görürüz. Bu da din konusunda pragmatizmin vardığı sonuçların sahipmiş gibi göründükleri anlama aslında sahip olmadıklarını ve doğru şekilde anlaşıldıklarında bize vaat ettikleri tatmini vermekten aciz olduklarını gösterir. "Olgudan" kurtulma çabasının başarısız olduğu anlaşılır ve böylece eski doğruluk kavramı tekrar ortaya çıkar. Eğer pragmatistler işe yararlığın bir doğruluk ölçütü olacağını söylerlerse, biz de buna karşılık olarak öncelikle bunun faydalı bir ölçüt olmadığını çünkü bir inancın faydalı olup olmadığını keşfetmenin genellikle daha zor olduğunu, ikinci olarak da doğruluğun ve işe yararlığın neden daima bir arada olması gerektiğine dair *a priori* bir neden öne sürüldüğüne göre, işe yararlığın sadece tümevarımsal olarak bilinen tüm örneklerde doğruluğa eşlik ettiğinin gösterilmesi suretiyle bir ölçüt olarak öne sürülebileneceğini ki bunun da pek çok örnekte hangi şeylerin doğru olduğunu zaten biliyor olmamızı gerektirdiğini söyleriz. Sonuç olarak pragmatist doğruluk kuramını "işler" olmadığı temeline dayanarak reddederiz.

Monistik Doğruluk Kuramı

I

Doğruluğun doğasına dair herhangi bir sorgulamaya giriştiğimizde hemen iki soruyla karşılaşırız: 1) Doğruluk eğer varsa, hangi anlamda zihne bağımlıdır? 2) Birçok farklı doğruluk mu vardır yoksa sadece *belirli bir* doğruluk mu vardır? Bu iki soru birbiriyle çok büyük oranda bağlantılıdır ve birincinin mi yoksa ikincinin mi üzerinde durarak işe başlanacağı az ya da çok isteğe bağlıdır. Fakat bütünüyle bakıldığında ikinci soru, yani çok sayıda doğruluktan mı yoksa tek bir doğrudan mı bahsetmek zorunda olduğumuz sorusu çok daha temel nitelikte gibi görünmektedir ve bu makalenin büyük kısmında bu soru üzerine odaklanılmaktadır. Tek bir doğruluk olduğu yönündeki görüş "mantıksal monizm" olarak adlandırılabilir; bu elbette tıpkı gerçekliğin tek olduğu doktrini gibi varlıkbilimsel monizm ile yakından ilişkilidir. Aşağıdaki makale iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde bağlı olduğu felsefeyi ana hatlarıyla açıklamak suretiyle monistik doğruluk kuramını anlatacağım ve daha sonra bu felsefenin kendi içinde var olan ve dayandığı aksiyomlara dair şüphe uyandıran belli başlı birtakım açmazları

ele alacağım. İkinci bölümde ise bu aksiyomlardan en başta gelenin yani bağıntıların daima kendi terimlerinin doğasına dayandığı yönündeki aksiyomun üzerinde duracağım ve bu aksiyomu destekleyen hiçbir sebep olmadığı gibi ona karşı da hiçbir güçlü sebebin bulunmadığını ispatlamaya çalışacağım.*

Bay Joachim, "Doğruluğun kendisi tek, bütün ve tam olduğundan, tüm düşüncelerin ve tüm deneyimlerin onun kabulü çerçevesinde hareket ettiğinden ve onun beyan yetkesine tabi olduğundan asla şüphe etmedim," der (s. 178).

Monistik idealizmin temel taşlarından biri olan bu doktrinin ilk başta bariz olarak ortaya çıkmayan bir kapsamı bulunmaktadır. Bu doktrinin anlamı şudur: Bütün doğruluk dışında hiçbir şey bütünüyle doğru değildir ve $2+2=4$ gibi ayrık görünen doğruluklar aslında sadece bütün doğruluk olan sistemin parçalarını oluşturmaları bakımından doğrudurlar. Hatta bu bakımdan bile ayrık doğruluklar sadece az ya da çok doğrudur, keza yapay olarak ayrıştırıldıklarında, onları bütün doğruluğun parçası yapan yönlerden ve bağıntılardan yoksun kalır ve böylece sistemin içinde oldukları şeyden farklı hale gelirler. Belirli bir kısmi doğruluğun diğer kısmi doğruluklarla olan bağıntılarının hepsi hesaba katılsaydı, bütün doğruluk sistemine ulaşmamız gerekirdi ve böylece ilk başta elimizde bulunan kısmi doğruluk da tek mutlak doğruluk haline gelirdi. Belirli bir kısmi doğruluğun bütünün parçası olduğu yönündeki doğruluk kısmi bir doğruluktur ve dolayısıyla da sadece kısmen doğrudur; bu sebeple biz hiçbir zaman mükemmel doğrulukta "Bu doğruluğun parçasıdır," diyemeyiz. Kısmi bir doğruluk için tamamen geçerli

* Makalenin çeşitli yerlerinde Bay Joachim'in, *The Nature of Truth* (Oxford, 1906) isimli kitabına atıfta bulunacağım çünkü bana göre tartışmak istediğim belirli görüşlerin son dönemde en iyi şekilde ifade edildiği kitap budur. Bu kitaptan yazı boyunca "Joachim" diye bahsedilecektir.

olabilen hiçbir doğruluk boyutu olamaz, çünkü kısmi bir doğrulukla ilgili olarak söylenebilecek her şey sadece kısmi bir doğruluktur.

Doğruluk bütünü ya da hakikaten bir bütün olan her ne ise o, *organik bir birlik* ya da *anamlı bir bütündür*, örneğin “onu meydana getiren tüm ögeler karşılıklı olarak birbirlerini kapsar ya da tek bir somut anlama katkıda bulunan özellikler olarak birbirlerinin varlığını belirler” (Joachim, s. 66). Bu, yalnızca doğruluk bütünüünün tam olarak doğru olduğu görüşünün bariz bir sonucudur, keza eğer durum böyleyse bütünüün herhangi bir parçasıyla ilgili olan doğruluk bütün doğrulukla aynı olmalıdır; dolayısıyla herhangi bir parçayla ilgili tam doğruluk da bunların her biri bütün doğruluk olduğundan, başka herhangi bir parça ile ilgili bütün doğrulukla aynıdır.

Burada anlatmaya çalıştığım görüş, bu görüşü benimsemiş olanlar tarafından daima anlaşılması çok güç olan bir şey olarak görülmüştür, bu öylesine zordur ki bu görüşü kabul etmeyen savlar ve felsefeler “ilkel” sözüyle kutsanmıştır. Benim inancıma göre ise bir felsefe ne kadar “ilkelse” doğru olmaya o kadar yaklaşır, fakat idealistleri onların görüşünü anladığıma ikna etmeyi ümit dahi edemem, yalnızca elimden geleni yaptığıma dair onlara güvence verebilirim.

Bana öyle geliyor ki yukarıda ortaya konulan kuramda, buradan çıkan öncüllerden şüphe etmemizi zorunlu kılan belirli bazı içkin açmazlar bulunmaktadır. Bu açmazlardan ilki (Bay Joachim’in de samimiyetle ele aldığı) şudur: Eğer hiçbir kısmi doğruluk tam olarak doğru değilse, hiçbir kısmi doğruluğun tam olarak doğru olmadığı da tam olarak doğru olamaz; tabii doğruluk bütünü “Hiçbir kısmi doğruluk tam olarak doğru değildir” önermesi kapsamında olmadıkça ki bu ele aldığımız felsefe için fazlasıyla kuşkucu bir bakış açısidir. Bununla bağlantılı olarak insanların hiçbir şeyi asla tam olarak bilemeyeceği çünkü onların bilgisinin, doğruluk

bütününe ait olmadığı açmazı da bulunmaktadır. Dolayısıyla söz konusu görüşün bağlantılı olduğu felsefe de tam olarak doğru olamaz, keza eğer öyle olsaydı bu idealistler tarafından bilinemezdi. Onların bilgilerinin düzeltme gerektiren öğeleri, doğruluk görüşlerini oluşturmalarında elzem olan öğeler olabilir; öncüllerimiz az ya da çok hatalı oldukça, bunların düzeltilmesi halinde bize tündengelimle onlardan çıkardığımız sonuçları vereceklerini bilemeyiz. Fakat getirilen bu itiraza, yani doğruluğun ileri sürüldüğü gibi bizim tarafımızdan bilinemez olarak kalmak zorunda olduğu itirazına, sonlu zihinler ile Zihin arasındaki ayrıma karşı çıkılarak cevap verilebilir. Bir ayırım mutlaka bir kısmi doğruluktur; bu yüzden eğer a ve b 'yi ayırt edersek, sadece kısmen haklı oluruz; başka bir açıdan ise a ve b özdeştir. Bu sebeple, her ne kadar bir anlamda sonlu bilgimizi mutlak bilgidan ayırt edebilssek de, başka bir anlamda bilgimiz sadece sonlu olmadığı kadarıyla gerçektir, keza sonlu olan şeyin gerçekliği, ögesi olduğu bütündür. Dolayısıyla gerçek olduğumuz kadarıyla gerçekten de bütün doğruluğu biliriz fakat sadece idealistler bütün doğruluğu bildiklerini bilirler.

Az önce üzerinde durduğumuz itirazlar monizmin bir *bütün* ile ne kastettiğiyle ve bir bütünün parçaları olduğunu hangi anlamda düşündükleriyle ilgili açmazlara dayalıdır. Konunun yabancı olan biri, bir bütünün her biri bütünün hakiki bir ögesi olan ve kendi kendine bir şey olan parçalardan oluştuğunu tasavvur edebilir. Fakat bu görüş "ileldir." Bir bütünün parçaları kendiliğinden mevcut değildir ve parça olmanın dışında başka bir varlıkları yoktur. Bir W bütününün parçalarını asla $a, b, c, \dots$ diye saymayız; çünkü " a W 'nin parçasıdır" önermesi sadece kısmi bir doğruluktur ve bu sebeple tam olarak doğru değildir. Tam olarak doğru olmayan sadece bu önerme değil, geçmiş a da tam olarak doğru değildir. Bu sebeple W hepsi de tam olarak doğru

olmayan parçaların bütünüdür. Buradan W'nun tam olarak parçaların oluşturduğu bir bütün olmadığı sonucu çıkar. W'nun parçaları olduğu tam olarak doğru değilse, W'nun bir bütün olduğu da tam olarak doğru olamaz. Kısacası modern monizmin, gerçekliği yapıdan ya da karmaşıklıktan yoksun bırakarak özdeşlikle sentezlemeye çalıştığı çeşitlilik ortadan kaybolur. Keza bir bütün olmanın varlığı için parçalara sahip olmak elzem olsa da, *anlamli* bir bütün olmanın varlığı için de, parçalarının tam olarak onun parçası olmaması elzemdir çünkü onlarla ilgili her ifade, onların onun parçaları olduğu ifadesi de dahil olmak üzere az ya da çok yanlış olmalıdır.

Bununla bağlantılı bir açmaz da şudur: Bir "anlamli bütün", bütünü ve diğer her parçayı kapsadığına göre, bunun her bir parçası en az bütün kadar karmaşıktır; bir parçanın parçaları da parçanın kendisi kadar ve dolayısıyla da bütün kadar karmaşıktır. Üstelik her bir parça bütünün doğasının özü olduğu kadar, bütün de her bir parçanın doğasının özü olduğundan, bütünün her bir parçanın parçası olduğunu söyleyebiliriz. Bu koşullar altında W'nun *a'nın* parçası olduğunu söylemektense *a'nın* W'nun parçası olduğunu söylemek son derece keyfi hale gelir. Eğer böyle söyleyecek olursak, monistlerin bütün ve parça kavramına çok daha basmakalıp bir kavramı eklemek zorunda kalırız ki bence bu, bilinçsiz şekilde de olsa tüm monistik düşüncede gerçekten mevcut olan bir kavramdır; keza aksi takdirde bütün ile parça ayrımı ve bununla birlikte tüm "anlamli bir bütün" kavramı da ortadan silinir gider.

Monistik doğruluk kuramındaki başka bir açmaz da *hata* ile ilgilidir. Monistik kuramdaki birbirinden ayrı her bir önerme *kısmi* bir doğruluğu ifade eder: Hiçbir önerme tam olarak doğru ya da tam olarak yanlış bir şeyi ifade etmez. Bu koşullar altında, olası her yargı kısmen doğru ve kısmen yanlış olduğundan, hatanın kendine özgü karakteri onan-

miş olan yargıda yatmaz. Tüm bu hata sorusunu büyük bir itina ile ele alan olan Bay Joachim şu sonuca varır (ki bu bir monistik doğruluk kuramı için varılması olası tek sonuç gibi görünmektedir): Hatanın asli karakteri doğruluğu vasıfsız gösterme iddiasıdır (s. 143). Şöyle der: “Hata yapan öznenin, kendi bilgisinin doğruluğuna büyük bir güvenle inanması hatayı belirgin bir şekilde karakterize eder ve doğruluğa dair kısmi bir kavrayışı yanlışlığa çevirir (s. 162).” Bu görüşün çok önemli bir meziyeti bulunmaktadır ki o da hatayı bütünüyle ve sadece monistik doğruluk kuramının reddedilmesinden ibaret hale getirmesidir. Bu kuram kabul edildiği müddetçe, hiçbir yargı bir hata değildir; reddedildiği anda ise her yargı bir hatadır. Fakat bu rahatlatıcı sonuca karşın bazı itirazlar öne sürülebilir. “Bilgimin doğruluğuna kendimden emin şekilde inanarak” Piskopos Stubbs’ın (William Stubbs, İngiliz tarihçi ve Oxford Piskoposu) eskiden piskopos tozlukları giydiğini söylersem, bu bir hatadır; eğer monist bir filozof tüm sonlu doğruluğun sadece kısmen doğru olduğunu hatırlayarak Piskopos Stubbs’ın cinayet suçundan asıldığını söylerse, bu bir hata değildir. Bu sebeple Bay Joachim’in ölçütünün doğru ve yanlış yargıyı normalde anlaşıldığı şekilde birbirinden ayırt etmediği ve bu tip bir ayırım yapamamasının bir kusur olduğu açık gibi görünmektedir. Örneğin bir jürinin bir insanın bir suçu işleyip işlemediğine karar vermesi gerektiğinde, Bay Joachim’in ölçütü doğru ve yanlış hükmün ayırt edilebilmesi için hiçbir olanak sağlamaz. Eğer jüri monistik felsefeyi hatırlarsa, her türlü hüküm doğru olur; eğer bu felsefeyi unutursa her türlü hüküm yanlış olur. Netleştirmek istediğim şey, “A B’yi öldürdü” gibi bir önermenin doğru ya da yanlış olduğu bir boyutun bulunduğu ve bu boyutta söz konusu önermenin doğruluğu ya da yanlışlığı, ona kısmi bir doğruluk olarak bakılıp bakılmayacağına bağlı değildir. Bana öyle görünüyor ki bu boyut doğruluk bütünüdür

oluşturulmasında önceden varsayılmaktadır, keza “Piskopos Stubbs cinayet suçundan asıldı” önermesinin doğruluk bütünüünün parçası olduğuna inanmak imkânsız olduğundan, doğruluk bütünü bu boyutta doğru olan önermelerden meydana gelmektedir.

Monistik doğruluk kuramını savunanlar, bu kuramı hatırlayan bir kişinin Piskopos Stubbs’ın cinayet suçundan asıldığını iddia etmeyeceğini çünkü böyle bir iddianın bilinen olgularla çelişeceğini ve tutarlı doğruluk bütününe uymayacağını söyleyerek cevap verebilirler. Buna karşılık varsayıldığı üzere olgu hatalarından muaf oluşun doğruluğun tutarlılık olduğu kuramıyla sağlama alınmadığını söylemek yeterli olabilir çünkü mesela Hegel gezegenlerin sayısı konusunda hata yapmıştır. Fakat bu yetersiz bir cevap olurdu. Doğru cevap ele aldığımız sorunun bir inancın tutarlılık kuramında ne dereceye kadar bir hatadan kaçınma *sebebi* olduğu değil, bu kuramın bizim hata ile *kastettiğimiz* şeyi ne dereceye kadar açıklayabildiğidir. Tutarlılık kuramına işte tam bu açıdan itiraz edilebilir, keza bu kuram tutarlı bütünüünü oluştururken doğruluk ve yanlışlık için çok daha alışıldık bir anlamı önceden varsayar ve bu daha alışıldık anlam, kuram için zorunlu olsa da kuramın olanaklarıyla açıklanamaz. “Piskopos Stubbs cinayet suçundan asıldı” önermesinin doğruluk bütünüyle ya da deneyimle tutarlı olmadığı söylenir bize. Fakat biraz incelediğimizde bunun, bu önermeyle tutarlı olmayan bir şeyin *bilindiği* anlamına geldiğini görürüz. Bu sebeple önerme ile tutarlı olmayan şey *doğru* bir şey olmalıdır: “Piskopos Stubbs cinayet suçundan asıldı” önermesinin de içinde yer alabileceği, tutarlı bir yanlış önermeler bütünü oluşturmak gayet mümkün olabilir. Yani doğruluk bütünüünü oluşturan kısmi doğruluklar, genel olarak yanlış olarak adlandırılacak değil, genel olarak doğru olarak adlandırılacak türde

önergeler olmalıdır; tutarlılık kuramında “doğru” ve “yanlış” kelimeleriyle genel olarak ifade edilen ayrımın açıklaması bulunmamaktadır ve bir yanlış önergeler sisteminin, tıpkı iyi bir romanda olduğu gibi, doğruluk bütünü olan sistem kadar tutarlı olmayabileceğine dair de bir kanıt yoktur.

Bu birkaç tutarlı sistem olasılığına, “deneyime” başvurulmak suretiyle karşılık verilir. Bay Joachim şöyle der (s. 78): “Doğruluğun, anlamlı bir bütünü karakterize eden sistematik tutarlılık olduğunu söylemiştik. Bunun üzerine anlamlı bütünü “kendini gerçekleştiren ve gerçekleştirmiş, düzenli bir birey deneyimi” ile özdeşleştirmiştik. Ancak bu tipte *tek ve bir tane* deneyim olabilir: Ya da anlamı gerekli boyutta kendi kendine tanımlanan sadece tek bir anlamlı bütün vardır. Çünkü bu, mutlak kendini gerçekleştirme, mutlak biçimde kendi anlamını içinde barındıran anlam, ön kabuldür ve *mutlak* bireysellik dışında hiçbir şey (tamamen bütünsel deneyim dışında hiçbir şey) bu ön kabulü tatmin edemez. İnsanın bilgisi (yani sadece benim ya da senin bilgin değil, dünyanın gelişiminin herhangi bir evresinde mevcut olan en iyi ve en dolu bilgi) bu ideal olarak tam olan boyutta bir anlamlı bütün değildir. Dolayısıyla bizim çizdiğimiz ana hatlar içinde tarif edilen doğruluk (*insanın bilgisinin bakış açısından*) bir İdeal’dir ve kendiliğinden ya da kendi tamlığı içinde asla insani deneyim kadar fiili olamayacak bir İdeal’dir.

Bu bölümde monistik kuramın henüz bizim ele almadığımız iki boyutu ortaya konmakta, yani “deneyim” adını verdiği şeye başvurmasından ve *deus ex machina*’dan faydalanmasından bahsedilmektedir. Bunlardan ilki en azından üzerinde tartışılmaya değerdir.

Bir şeyi bilmekle, bildiğimiz bir şey arasındaki fark, (örneğin kaldırımların ıslak olduğunu bilmekle kaldırımların fiili ıslaklığı arasındaki fark gibi) monistik doğruluk kuramı tarafından kabul edilemez, çünkü bu kuram, daha önce de

söylediğimiz gibi *tüm* farkları sadece kısmen geçerli olarak görmeye mecburdur. Bu kurama göre, kaldırımların ıslaklığı ve benim bu ıslaklıkla ilgili bilgim, tıpkı bariz şekilde farklı bir çift nesne gibi, aslında farklı olan bir özdeşlik kombinasyonunu sergiler. Bu sebeple bilgi, bir anlamda nesnesinden farklıyken, başka bir anlamda nesnesiyle özdeşdir. Özdeş olduğu anlam, monistik doğruluk kuramını reddedenlerin sözlerini çürütmek için gereken anlam her ne ise odur diye de tanımlanabilir.

Doğruluğun deneyime bağlı olması temel sorusunu şimdi ele almayacağım, çünkü bunun üzerinde ancak ilişkiler kuramıyla bağlantılı olarak iyi bir tartışma yapılabilir. Şimdilik “deneyim” kavramında bir belirsizlik olduğuna işaret etmekle yetineceğim. “Piskopos Stubbs cinayet suçundan asıldı,” önermesi deneyimde kabul edilmiş ve başka durumlarda ne yazık ki yine deneyimde kabul edilmiş bir yöntemle bir araya getirilmiş parçalardan oluşur. Bu önermeyi kavramak mümkündür, öyle ki bir anlamda bu önerme deneyimlenebilir. Yani önermenin ne olduğunu idrak etmekten ibaret bir deneyim yaşayabiliriz: Piskopos Stubbs’ı darağacında asılı halde zihnimizde canlandırabiliriz. Roman okurken de bu tür deneyimler yaşanır: Okuduğumuz şeye *inanmayız*, onu sadece kavrarız. Bu sebeple deneyim sadece kavramaktan ama inanmamaktan ibaret olabilir.* “Piskopos Stubbs cinayet suçundan asıldı,” önermesini kavradığımızda, bu önerme bir anlamda deneyimimizin bir parçasıdır, fakat doğruluk bütününün oluşturulmasıyla ilişkili olan başka bir anlamda, bu önermeye inanmaya yönlendirilmediğimizden onu deneyimlemeyiz. Bu ayrım, Bay Joachim tarafından da şart koşulan anlamda, deneyimin *doğruluğun* kavranmasından ibaret olduğunu ve bir anlamda deneyimken, yanlış olan şeyin

* Bkz. Meinong, *Über Annahmen* (Leipzig, 1902), yazının muhtelif yerlerinde.

de deneyimlenebileceği bir anlamda deneyim olan pek çok kavrayış olduğunu göstermektedir.* Dolayısıyla burada yine, monistik doğruluk kuramının kurulmasında kullanıldığı gibi *deneyim*, monistik kuramın geçerli tek şey olduğunu söylediğinden farklı bir doğruluk anlayışını içeren bir kavramdır. Çünkü deneyim doğruluk bütünüünün oluşturulmasında ya hiç yardımcı değildir ya da zıtlarının doğru olmadığı bir anlamda doğru olan tekil önermelerin *doğruluğunun* kavranmasıdır. Fakat bu sonuç, eğer sağlam ise monistik doğruluk kuramı için ölümcül niteliktedir.

Deus ex machina'ya, yani doğruluk bütünüünün gerçekleştiği ideal deneyime gelince, genel olarak onun bu noktada bir nevi itibarının sarsıldığını ve idealistlerin de çok mecbur kalmadıkça ondan asla bahsetmemelerinden ve bahsettiklerinde de "*Sonuçta doğru nedir ki?*" gibi (ki sanki "*sonuçta*" doğru olan, doğru olandan farklı bir şeymiş gibi) onu mazur göstermeye çalışan sözlerle takdim etmelerinden de belli olduğu üzere ondan daha çok utandıklarını söyleyebilirim yalnızca.

Öyleyse monistik doğruluk kuramına dair şu itirazlar öne sürülebilir: 1) Eğer hiçbir kısmi doğruluk tam olarak doğru değilse, bu monistik felsefeyi oluşturan kısmi doğruluklar için de geçerli olmalıdır. Fakat eğer bunlar tam olarak doğru değillerse, onlardan başlayarak yapacağımız tüm çıkarımlar, onların doğru olan yönlerinden çok yanlış olan yönlerine dayanabilir ve bu sebeple hatalı olabilir. 2) Bir bütünüün parçalarının aslında onun parçaları olmadığı monistik kuramın vardığı bir sonuçtur. Bundan dolayı bu kuramda hiçbir hakiki bütün olamaz çünkü hiçbir şey gerçekten parçaları

* Bu ayrım, Bay Bradley tarafından *Mind*, N. S., No. 60'ta tartışılan soruyla bağlantılıdır. Bradley, gerçek ile hayal arasındaki farkın mutlak olmadığını savunur ama bu savı bariz bir biçimde benim "iç ilişkiler aksiyomu" adını verdiğim şeyi varsaymaktadır. Bkz. örn.; s. 457-61.

olmadığı müddetçe bir bütün olamaz. 3) Bu kuram, iki kısmı yargıdan her ikisi de eşit derecede kısmiyken, birinin doğru, diğerinin ise yanlış olduğunun hangi anlamda söylendiğini açıklayamamaktadır. 4) Bu kuram, tek bir tutarlı bütün olduğunu ispatlayabilmek için belirli doğrulukların bilinmesinden ibaret olan ve bu sebeple de monistik kuramın kabul edemeyeceği bir doğruluk kavramını gerektiren “deneyime” başvurmaya mecbur kalmaktadır.

Fakat bu savların her biri bir *reductio ad absurdum* (olmayana ergi) doğasındadır. Şimdi artık benim tüm monistik kuramın temel varsayımı olduğuna inandığım şeye, yani bu kuramın ilişkilere dair doktrinine dönelim. Bu doktrinin temelsiz ve savunulamaz olduğunu gösterebilirsek, monistik kuramın çürütülmesi işini de tamamlayabiliriz.

II

Üzerinde durduğumuz doktrinlerin hepsi tek bir merkezi mantıksal doktrinden çıkartılabilir ki bu doktrini şöyle ifade edebiliriz: “Her bağıntının temeli bağıntılı terimlerin doğalarında yatar.” Biz buna *iç bağıntılar aksiyomu* diyelim. Eğer bu aksiyom tutunabilirse iki nesnenin belirli bir bağıntısı olduğu olgusu, iki nesnenin her birinde bulunan karmaşıklığı ima eder, örneğin bu iki nesnenin, söz konusu bağıntıya sahip olmalarından dolayı “doğalarında” olan bir şeyi ima eder. Benim de savunduğum zıt görüşe göre, bir nesnenin başka bir nesneyle belirli bir bağıntısının olduğu olgular vardır ve bu olgular genel olarak bir nesnenin yalnızca başka bir nesne ile ilgili bir olgu ile birlikte olduğu olgusuna indirgenemez ya da buradan çıkarsanamaz: iki nesneyi, söz konusu bağıntıya sahip olmayan iki nesneden ayırt edecek herhangi bir karmaşıklığa ya da herhangi bir *içkin* niteliğe sahip olduklarını ima etmezler.

İç bağıntılar aksiyomunun lehindeki ya da aleyhindeki savları incelemeden önce, buradan çıkan bazı sonuçlar üzerinde duralım. Bu aksiyomdan, gerçeklik ya da doğruluk bütünüünün Bay Joachim'ın kastettiği anlamda bir anlamlı bütün olmaları gerektiği sonucu hemen çıkar. Keza her bir parça diğer her parçayla ve bütünle bağıntısını gösteren bir doğaya sahip olur; bundan dolayı, eğer herhangi bir parçanın doğası tamamen bilinseydi, bütünüün ve diğer her parçanın doğası da tamamen bilinirdi; oysa tam tersine eğer bütünüün doğası tamamen bilinseydi, bu onun her bir parça ile bağıntısına ve dolayısıyla her bir parçanın her bir parçayla bağıntısına ve dolayısıyla da her bir parçasının doğasına dair bilgi içerirdi. Eğer gerçeklik ya da doğruluk Bay Joachim'ın kastettiği anlamda, anlamlı bir bütünse, iç bağıntılar aksiyomunun doğru olması gerektiği de barizdir. Bundan dolayı bu aksiyom monistik doğruluk kuramına eşdeğerdir.

Dahası, bir şey ile onun "doğası" arasında bir ayrıma gitmeyeceğimizi varsaydığımızda, bu aksiyomdan hiçbir şeyin, bütüne ilişkin olarak ele alınmasının dışında tam olarak doğru şekilde ele alınamayacağı sonucu çıkar. Çünkü eğer "A B ile bağıntılıdır" önermesini ele alırsak, A ve B aynı zamanda başka her şeyle de bağıntılıdır ve A ile B'nin ne olduğunu söylemek, evrendeki her şeye atıfta bulunmayı da içerir. A'nın doğasının sadece B'yle bağıntılı olmasıyla ilişkili olan parçasını ele aldığımızda ise, A'yı B ile bağıntılı *olarak* (*qua*) ele aldığımız söylenir; fakat bu A'yı ele almanın soyut ve kısmi olarak doğru olan bir yoludur, çünkü A ile aynı şey olan A'nın doğası B ile olduğu gibi diğer her şeyle var olan bağıntılarının temellerini barındırır. Bu sebeple tüm evreni hesaba katmaksızın A hakkında tam olarak bir şey söylene-
mez ve farklı şeylerin doğaları, tıpkı Leibniz'in monatları gibi aynı bağıntılar sistemini ifade ettiğinden A ile ilgili söylenen

şey başka herhangi bir şeyle ilgili söylenebilecek olan şeyle aynı olacaktır.

Şimdi iç ilişkiler aksiyomunun anlamına ve bunu destekleyen ya da karşıt olan zeminlere daha yakından bakalım. Başlangıç olarak elimizde iki anlam olasılığı mevcuttur, bunları şöyle ifade edebiliriz: Her bağıntı terimlerin ya da teşkil ettikleri bütünün doğaları tarafından oluşturulur ya da her bağıntı bu doğalarda yatan bir *temele* sahiptir. Gözlemlediğim kadarıyla, idealistler bu şekilde bir anlam ayırımına gitmiyorlar,* genel olarak ifade edersek, onlar bir önermeyi sonuçlarıyla özdeşleştirme eğilimindeler ve böylelikle de pragmatizmin belirgin ilkelerinden birini somutlaştırmış oluyorlar. Bu iki anlamın farkı, az sonra göreceğimiz gibi bunların ikisinin de hiçbir bağıntının olmadığı görüşüne varması sebebiyle başka türlü olsa da az önemli olacaktır.

İç bağıntılar aksiyomu her iki biçimde de, Bay Bradley'nin de haklı olarak ileri sürdüğü gibi,** hiçbir bağıntı yoktur ve birçok şey yoktur, yalnızca bir şey vardır sonucunu kapsar. (İdealistler buna bir de *sonuçta* sözünü eklerlerdi. Fakat bu sadece sonucun genellikle unutulmaya elverişli olan bir şey olduğu anlamına gelir.) Bu sonuca farklılık bağıntısını ele almak suretiyle ulaşılır. Çünkü eğer gerçekten iki şey, yani birbirinden farklı olan A ve B varsa, bu farklılığı bütünüyle A ve B'nin sıfatlarına indirgemek mümkündür. A ve B'nin *farklı* sıfatları olması gerekecektir ve bu sıfatların farklılıkları, bir sonsuz gerileme riski altında, onların da farklı sıfatları olacağı anlamına gelecek şekilde yorumlanamaz. Çünkü eğer A,

* Bkz., örn., Joachim, s. 108.

** Bkz. *Appearance and Reality*, 1'inci ed., s. 519: "Gerçeklik birdir. O tekil olmalıdır çünkü çoğulluk gerçek olarak kabul edildiğinde kendi kendisiyle çelişir. Çoğulluk bağıntıları ima eder ve bu bağıntılar vasıtasıyla gönülsüz bir şekilde üstün bir birliği ileri sürer."

“B’den farklı” sıfatına sahip olduğunda ve B de “A’dan farklı” sıfatına sahip olduğunda A B’den farklıdır dersek, bu iki sıfatın da farklı olduklarını varsaymak zorundayız. O zaman “A’dan farklı” sıfatı, “‘B’den farklıdır’dan farklıdır” sıfatına sahip olmalıdır ki o da “‘A’dan farklıdır’dan farklıdır”dan farklı olmalıdır, vs. *ad infinitum*. “B’den farklıdır” sıfatını daha fazla indirgeme gerektirmeyen bir sıfat olarak alamayız çünkü bu cümlecikteki “farklı” kelimesiyle ne kastedildiğini sormamız gerekir ki bu da bu şekliyle, sıfattan bağıntı değil, bağıntıdan sıfat türetir. Bu sebeple eğer herhangi bir farklılık olacaksa bu, sıfatların farklılığına indirgenebilen bir farklılık olmamalıdır, örneğin temelleri farklı terimlerin “doğalarında” yatmamalıdır. Sonuç olarak, eğer iç bağıntılar aksiyomu doğruysa, buradan hiçbir farklılığın olmadığı ve sadece bir şeyin olduğu sonucu çıkar. Dolayısıyla iç bağıntılar aksiyomu varlıkbilimsel monizmin varsayımına ve birçok bağıntı olduğunun reddine eşdeğerdir. Nerede bir bağıntı var gibi görünüyorsa, bu aslında varsayılan bağıntının terimlerinden oluşmuş bütünün bir sıfatıdır.

İç bağıntılar aksiyomu da bu sebeple her önermenin bir öznesi ve bir de yüklemi olduğu varsayımına eşdeğerdir. Keza bir bağıntıyı öne süren bir önerme daima, bağıntının terimlerinden oluşmuş bütünle ilgili bir özne-yüklem önermesine indirgenmelidir. Bu şekilde gittikçe daha büyük ve daha büyük bütünlere doğru ilerleyerek, ilk ilkel soyut yargımızı düzeltebilir ve bütünle ilgili tek doğruluğa gitgide daha fazla yaklaşabiliriz. Tek öznesi nihai ve tam doğruluk olan (yani bu özne “bütün” olacaktır) ve tek yüklemi olan bir önermeden ibaret olmalıdır. Fakat bu özneyi yüklemiden, sanki bunlar farklı olabilirlermiş gibi ayırt etmeyi de kapsadığından, bu bile tam olarak doğru değildir. Bununla ilgili en iyi, bu “düşünsel olarak düzeltilir” değildir diyebiliriz,

örneğin herhangi bir doğruluğun olabileceği kadar doğrudur diyebiliriz, fakat mutlak doğruluk bile tam olarak doğru olmamakta diretmektedir.*

İç bağıntılar aksiyomunu destekleyen ne gibi temeller olduğunu kendimize sorarsak, buna inananlar bizi şüphede bırakırlar. Mesela Bay Joachim bunu baştan sona her yerde varsaymakla birlikte onun lehinde hiçbir sav öne sürmez.** Bizim bulup çıkartabildiğimiz kadarıyla, bunlar gerçekten de birbirinden ayırt edilemez olmakla birlikte, iki tane temel var gibi görünmektedir. Öncelikle yeterli sebep yasası vardır ki buna göre hiçbir şey sadece bir kaba olgu olamaz, başka türlü değil de böyle olmasının bir sebebi olmalıdır.*** İkinci olarak, şu olgu var ki eğer iki terim belirli bir bağıntıya sahipse, buna sahip olmamak ellerinden gelmez ve eğer buna sahip olmasalardı farklı olurlardı; bu da görünüşe göre terimlerde, oldukları şekilde bağıntılı olmalarına yol açan bir şey olduğunu gösterir.

1) Yeterli sebep yasasını eksiksiz biçimde formüle etmek zordur. Her doğru önermenin mantıksal olarak başka bir doğru önermeden çıkartılabileceği anlamına gelmez, çünkü

* Bkz. *Appearance and Reality*, 1'inci ed., s. 544: "Mutlak doğruluğun bile en sonunda böylelikle hatalı olduğu ortaya çıkar. Hiçbir olası doğruluğun da sonuçta tam olarak doğru olmadığı kabul edilmelidir. O, bütünü verdiğini ileri sürdüğü şeyin kısmi ve yetersiz bir çevirisidir. Bu içsel çelişki, doğruluğun kendine has karakterine ait bir değişmezdir. Yine de mutlak ile sonlu doğruluk arasında farklılık olduğu kabul edilmelidir. Keza bunlardan ilki, kısaca ifade etmek gerekirse *düşünsel olarak* düzeltilebilir değildir."

** Bkz. *Mind*, Ekim 1906, s. 530-1.

*** Bkz. *Appearance and Reality*, 2. ed., s. 575: "Eğer terimler kendi iç doğaları dolayısıyla bağıntıya girmezlerse, o zaman ilgili oldukları kadarıyla, sebepsiz yere bağıntılı gibi görünürler ve ilgili oldukları kadarıyla, bu bağıntı keyfi olarak kurulmuş gibi görünür." Ayrıca bkz. s. 577.

bu, yasanın talep ettiği sonuçları vermeyen bir bariz doğruluktur. Örneğin, $2 + 2 = 4$, $4 + 4 = 8$ 'den çıkartılabilir, fakat $4 + 4 = 8$ 'i $2 + 2 = 4$ 'ün bir sebebi olarak görmek absürd olurdu. Bir önermenin *sebebinin* bir ya da daha fazla sayıda daha basit önerme olması beklenir daima. Bu sebeple yeterli sebep yasası her önermenin daha basit önermelerden çıkartılabileceği anlamına gelmelidir. Bu bariz şekilde yanlış görünmekle birlikte, önermelerin basitleştikçe gitgide daha az doğru olduklarını savunan, öyle ki basit önermelerden başlamakta ısrar etmenin absürd olacağını söyleyen idealizmi ele alırken bu her halükarda ilintili olamaz. Böylece eğer yeterli sebep yasasının herhangi bir formu ilintili ise, bu daha çok iç bağıntılar aksiyomunun lehindeki ikinci temeli, yani bağıntılı terimlerin oldukları biçimde bağıntılı olmaktan başka bir şey olamayacakları temelini inceleyerek keşfedilebilir.

2) Bu savın gücü bence büyük oranda yanıltıcı formdaki bir ifadeye dayanmaktadır. "Eğer A ve B belirli bir şekilde bağıntılılarsa, bu şekilde bağıntılı olmasalardı, olduklarından başka bir şey olacaklarını ve sonuç olarak onların içinde, oldukları biçimde bağıntılı olmaları için elzem olan bir şey olması gerektiğini kabul etmelisin," denebilir. Şimdi eğer iki terim belirli bir biçimde bağıntılılarsa, eğer böyle bağıntılı olmasalardı, tasavvur edilebilir her sonucun vuku bulacağı sonucu çıkar. Çünkü eğer onlar bu şekilde bağıntılılarsa, onların bu şekilde bağıntılı olmadıkları hipotezi yanlıştır ve yanlış bir hipotezden de her türlü çıkarım yapılabilir. Dolayısıyla yukarıdaki ifade formu değiştirilmelidir. Şöyle diyebiliriz: "Eğer A ve B belirli bir şekilde bağıntılılarsa, o zaman bu şekilde bağıntılı olmayan her şey A ve B'den başka bir şey olmalıdır, vs." Fakat bu sadece A ve B gibi bağıntılı olmayan şeylerin A ve B'den *sayıca* farklı olduklarını kanıtlar; iç bağıntılar aksiyomunu varsaymadığımız müddetçe sıfatların farklılığını kanıtlamayacaktır. Böylece savın yalnızca retorik

gücü vardır ve bir kısır döngüye girmeden kendi sonucu kanutlanamaz.

Geriye bir tek iç bağıntılar aksiyomunun aleyhinde herhangi bir temel olup olmadığını sormak kalıyor. Bu aksiyoma karşıt olan bir kişinin aklına gelecek ilk sav bu aksiyomu gerçekten uygulamakta açmaz olduğudur. Zaten farklılıkla ilgili olarak da böyle bir durumla karşılaşmıştık; daha birçok durumda açmaz çok daha da barizdir. Mesela bir hacmin diğerinden daha büyük olduğunu varsayalım. Hacimler arasında bulunan "daha büyüktür" bağıntısını, birinin şu, diğerinin ise bu ebatta olduğunu söyleyerek hacimlerin sıfatlarına indirgeyebiliriz. Fakat o zaman bir ebat diğer ebattan daha büyük olmalıdır. Eğer bu yeni bağıntıyı iki ebadın sıfatlarına indirgemeye çalışırsak, sıfatların yine de "daha büyüktür" e tekabül eden bir bağıntıları olmalıdır, vs. Dolayısıyla sonsuz bir gerileme olmaksızın er ya da geç bağıntılı terimlerin sıfatlarına indirgenemeyen bir bağıntıya ulaşılabileceğini kabullenmeyi reddedemeyiz. Bu sav özellikle de tüm *asimetrik* bağıntılar, örneğin A ve B arasında tutması, B ve A arasında tutması gibi bağıntılar için geçerlidir.*

İç bağıntılar aksiyomu aleyhinde daha ayrıntıya inen bir sav da bir terimin "doğası" ile ne kastedildiğinin üzerine eğilmek suretiyle türetilir. Terimin doğası kendisiyle aynı mıdır yoksa farklı mıdır? Eğer farklıysa terimle bağıntılı olmalıdır ve bir terimin kendi doğasıyla bağıntısı sonsuz gerileme olmaksızın bir bağıntıdan başka bir şeye indirgenemez. Bu sebeple eğer bu aksiyoma bağlı kalınacaksa, bir terimin kendi doğasından başka bir şey olmadığını varsaymalıyız. Bu durumda bir yüklemi bir nesneye bağlayan her doğru önerme tamamen analitiktir, keza özne kendi bütün doğasıdır ve yüklem de

* Yukarıda sadece belirtilip geçilmiş bu sav *Principles of Mathematics* isimli kitabımda ayrıntılı olarak sunulmaktadır, s. 212-16.

bu doğanın bir parçasıdır. O halde yüklemeleri bir nesnenin yüklemleriyle birleştiren bağ nedir? Eğer öznelere kendi yüklemelerinin sisteminden başka bir şey değillerse, rasgele derlenmiş yüklemelerin bir özneyi oluşturacakları varsayılabilir. Eğer bir terimin "doğası" yüklemelerden ibaret ve aynı zamanda terimin kendisiyle aynı olacaksa, S'nin P yüklemine sahip olup olmadığını sormakla neyi kastettiğimizi anlamak imkânsız gibi görünür. Çünkü bu, "P, S ile kastettiğimiz şeyi açıklarken sıraladığımız yüklemelerden biri midir?" anlamına gelemez ve söz konusu görüşle ilgili başka ne anlama gelebilir bunu da bulmak zordur. Yüklemeler arasında, bunların tek bir öznenin yüklemeleri olarak adlandırılmalarına binaen bir *tutarlılık* ilişkisi ileri sürmeye teşebbüs edemeyiz, çünkü bu, bağıntıları yüklemelere indirgemek yerine, yüklemlemeyi bağıntı üzerine kurar. Bu yüzden bir öznenin kendi "doğasından" başka bir şey olduğunu onaylasak da reddetsek de eşit şekilde açmaza gireriz.*

Tekrar belirtelim ki iç bağıntılar aksiyomu tüm karmaşıklıkla uyumsuzdur. Çünkü bu aksiyom gördüğümüz üzere katı bir monizme yol açar. Sadece tek bir şey ve tek bir önerme vardır. Bu tek önerme (tek *doğru* önerme değil, *tek* önerme) tek özneye bir yüklem atfeder. Fakat bu tek önerme tam olarak doğru değildir çünkü yüklemi öznenen ayırt etmeyi kapsar. Fakat böylece bir açmaz doğar: Eğer yüklemleme, yüklemnin öznenen farkını kapsıyorsa ve tek yüklem tek öznenen ayrı *değilse*, tek yüklemi tek özneye atfeden bir *yanlış* önerme bile olamayacağı varsayılabilir. Bu sebeple yüklemlemenin yüklemnin öznenen farkını kapsamadığını ve tek yüklemnin de tek özneye özdeş olduğunu varsaymamız gerekir. Fakat ele aldığımız felsefe için mutlak özdeşliği red-

* Bu konuyla ilgili benim *Philosophy of Leibniz* isimli kitabıma bkz. s. 21, 24, 25.

detmek ve "farklılıkta özdeşliği" muhafaza etmek elzemdir. Gerçek dünyanın bariz çokluğu başka türlü açıklanamaz. Eğer monizme körü körüne bağlı kalırsak karşımıza çıkan başka bir açmaz da "farklılıkta özdeşliğin" imkânsız oluşu olur. Çünkü "farklılıkta özdeşlik" bir tür karşılıklı alışverişle, tek bütün doğruluğun birleşmesiyle oluşan birçok kısmi doğruluğu kapsar. Fakat katı bir monizmde, kısmi doğrulukların sadece tam olarak doğru olmadıkları söylenemez, onlar hiç yoktur. Eğer bu tip önermeler olsaydı, ister doğru ister yanlış olsunlar bu bize çoğulluğu verirdi. Kısacası "farklılıkta özdeşlik" kavramı bütünüyle iç bağıntılar aksiyomuyla uyumsuzdur, ancak bu kavram olmadan monizm dünyayı açıklayamaz ki aniden bir opera şapkası gibi içine geçer. Böylece bu aksiyomun yanlış ve idealizmin buna dayanan kısımlarının da bu sebeple temelsiz olduğu sonucuna varıyorum.

Dolayısıyla, bağıntıların temellerinin mutlaka terimlerinin ya da terimlerden oluşmuş bütünün "doğasında" yattığı şeklindeki aksiyoma karşıt sebepler var gibi ve bu aksiyomu destekleyen hiçbir sebep yok gibi görünmektedir. Bu aksiyom reddedildiğinde, bir bağıntının terimlerinin "doğasından" bahsetmek de anlamsız hale gelir: bağıntılı olmak artık karmaşıklığın bir kanıtı olmaz, olduğu varsayılan bir bağıntı birçok farklı terim çifti arasında geçerli olabilir ve varlığı kabul edilmiş bir terimin farklı terimlerle birçok bağıntısı olabilir. "Farklılıkta özdeşlik" ortadan kaybolur; özdeşlik vardır ve fark vardır ve karmaşaların bazı özdeş ve bazı farklı öğeleri olabilir, fakat artık bahsedilmesi gerekebilecek bir çift nesneyle ilgili olarak bunların "bir anlamda" hem özdeş hem de farklı olduklarını söylemeye mecbur değilizdir ki bu "anlam" mutlak surette tanımlanmadan bırakılması gereken bir şeydir. Böylece bağıntıların varsayılan bir "doğadan" ya da bağıntılı şeylerin skolastik özünden çıkarsanamadığı

bir dünya elde ederiz. Bu dünyada, karmaşık olan her şey bağıntılı olan basit şeylerden meydana gelmiştir ve bunun üzerinde yapılan bir analizin de her aşamasında bir sonsuz gerileme ile karşılaşılır. Böyle bir dünyayı varsaydığımızda, geriye doğruluğun doğasıyla ilgili olarak neler söyleyebileceğimiz sorusu kalır. Bu soru bir sonraki makalede ele alınacaktır.

Doğruluğun ve Yanlışlığın Doğası Üzerine

“Doğruluk nedir?” sorusu birkaç farklı şekilde anlaşılabilecek bir sorudur ve bir cevap arayışına girmeden önce bu soruyu hangi anlamda sorduğumuzu netleştirmek daha iyi olur. Bu soruyla hangi şeylerin doğru olduğunu soruyor olabiliriz: “Bilim doğru mudur?”, “Vahye dayanan din doğru mudur?” vs. Fakat bu tip soruları cevaplayabilmemiz için önce bu soruların ne anlama geldiğini, neyi kastettiğini söyleyebilmemiz gerekir; yani “Bilim doğru mudur?” dediğimizde sordüğümüz şey tam olarak nedir? Benim de tartışmak istediğim işte bu birincil sorudur. Şu veya bu şeyin doğru olup olmadığı sorusu, eğer mümkünse, “doğruluğun” ne anlama geldiğine dair genel düşüncelerle değil, şunu veya bunu ilgilendiren düşüncelerle çözümlenebilir, keza muhtemelen bu soruyu soranların zihninde “doğruluğun” ne anlama geldiğine dair birtakım fikirler zaten mevcuttur, yoksa bu sorunun ve onun cevabının onlar için belirgin bir anlamı olamazdı.

Ancak “Doğruluğun anlamı nedir?” sorusunun üzerinde durmakta hemfikir olduğumuzda ise olası anlam karmaşalarının sonu gelmez. “Doğruluk kelimesinin uygun kullanımı nedir?” sorusu vardır. Cevabı felsefede değil, sözlükte aranacak bir sorudur bu. Üstelik bu kelimenin bizim sorumluzla

bariz şekilde ilgisiz olan mükemmel uygunlukta kullanımları mevcuttur: "doğru" bir adam, "doğru" bir şair bizim ilgilendiğimizden farklı anlamda "doğrudurlar." "İnsanlar doğruluk kelimesini kullandıklarında akıllarında olan şey nedir?" sorusu da vardır. Bu soru bizim sormamız gerekene yaklaşık bir soru olmakla birlikte yine de ondan farklıdır. İnsanlar bir kelimeyi kullandıklarında akıllarından ne gibi bir düşünce geçtiği sorusu psikolojinin alanına girer; üstelik iki farklı insanın bir kelimeyle ilintilendirmeyi uygun gördüğü düşünceler konusunda daha fazla fikir birliği olmasına rağmen, bu kişilerin aynı kelimeyle ilintilendirdikleri düşünceler arasında çok az ortak nokta bulunur.

"Doğruluk" gibi bir kelime söz konusu olduğunda, üzerinde tartışmamız gereken soru, hepimizin bunun felsefi olarak büyük önem taşıyan temel bir kavramı içerdiğini hissettiğimize işaret edilmesiyle açıklanabilir; gerçi bu kavramın ne olduğu konusunu netleştirmek zordur. Yapmak istediğimiz bu kavramı kullandığımızda normalde içine gömülü olduğu ilgisiz şeyler yığınından ayırmak ve bizim doğru ve yanlış ayırımımızın dayandığı soyut zıtlığı zihnimizde net bir şekilde canlandırmaktır. Burada içinden geçeceğimiz süreç, özünde bir analiz sürecidir: Doğru ve yanlış hakkında çeşitli sayıda karmaşık ve az ya da çok birbirinin içine girmiş inançlarımız vardır ve bizim bunları, başlangıçta var olan karmaşık ve birbirinin içine girmiş inançlarımız ile sonunda ulaştığımız basit ve net ifade arasında herhangi bir kaçınılabılır çelişmeye sebep olmadan, basit ve net bir forma indirgememiz gerekir. Bu nihai ifadeler kısmen içkin kanıtları ve kısmen de "veriyi" açıklama güçleri tarafından test edilecektir ve bu tip bir problemde kendimize başlangıç olarak aldığımız "veri" karmaşık ve birbirinin içine geçmiş inançlardır. Bu inançlar mutlaka netleşme yolunda bir değişim sancısı çekmeli ama

değişim ilk baştaki karışık hallerinin gerektirdiğinden daha büyük olmamalıdır.

Hangi şeylerin yanlış değil de doğru olduğu sorusu bizim sorumuzun bir parçasını oluşturmaya da, doğruluk ya da yanlışlık olarak atfettiğimiz şeylerin doğası üzerinde bir süreliğine durmak faydalı olur. Kabataslak ifade edersek, bizi ilgilendiren anlamda doğru ya da yanlış olanlar, ifadeler ve inançlar ya da yargılardır.* Örneğin güneşin parladığını gördüğümüzde, güneşin kendisi "doğru" değildir ama "Güneş parlıyor" yargısı doğrudur. İfadelerin doğruluğu ya da yanlışlığı, inançların doğruluğu ya da yanlışlığı bakımından tanımlanabilir. Bir ifade, ona inanan bir insan doğru olarak inandığında doğrudur, ona inanan bir insan yanlış olarak inandığında yanlıştır. Dolayısıyla doğruluğun doğasını ele alırken, ifadelerin doğruluğu inançlardan türeyen bir kavram olduğundan kendimizi inançların doğruluğuyla sınırlandırabiliriz. Öyleyse tartışmamız gereken soru şudur: Doğru bir inanç ile yanlış bir inanç arasındaki fark nedir? Bu soruyla şunu kastediyorum: Bir inancın doğruluğunu ya da yanlışlığını fiilen tesis eden fark nedir? Doğruluk ölçütü denilen şeyi sormuyorum, örneğin doğruluk dışında, doğru olan her ne ise ona, başka bir şeye ait olmayan bir niteliği sormuyorum. Doğruluğun doğası ve bir doğruluk ölçütü arasındaki fark önemlidir ve bu fark filozoflar tarafından hiçbir zaman yeterince vurgulanmamıştır. Ölçüt bir tür markadır, örneğin hakikiliğin garantisi olan, nispeten bariz bir ayırt edici özelliktir. "Etiketsiz ürün hakiki değildir": Yani o ürünün falanca firma tarafından yapıldığına bizi temin eden şey etikettir. Fakat ürünü falanca firmanın yaptığını söylediğimizde, ürünün doğru etikete sahip olduğunu kastetmeyiz; bu yüzden anlam ile ölçüt arasında bir fark bulunur. Gerçekten de bir

* "İnanç" ve "yargı" kelimelerini eş anlamlı olarak kullanacağım.

ölçütü faydalı kılan da sadece bu farktır. Doğruluğun evrensel olarak geçerli olan böyle bir markası, etiketi olduğuna inanmıyorum: bir yargının yanlış değil de doğru olduğunu daima anlamamızı sağlayacak herhangi bir etiket olduğuna inanmıyorum. Fakat benim tartışmak istediğim soru bu değil. Ben doğruluğun ve yanlışlığın onları tanımamızı sağlayan ne gibi dış kaynaklı imgelere sahip olduklarını değil, aslında ne olduklarını tartışmak istiyorum.

Netleştirilmesi gereken ilk nokta doğruluğun ve yanlışlığın zihinle bağıntısıdır. Doğru veya yanlış olan şeylerin daima yargılar olduğunu söylemekte haklıysak, o zaman yargıda bulunacak zihinler olmadığı müddetçe hiçbir doğruluk ya da yanlışlık olmayacağı da açıktır. Ancak herhangi bir yargının doğruluğunun ya da yanlışlığının yargıda bulunan kişiye değil, onun yargıda bulunduğu olgulara bağlı olduğu da açıktır. Eğer 1. Charles'ın yatağında öldüğü yargısında bulunursam, benimle ilgili herhangi bir şey sebebiyle değil, aslında onun yatağında ölmemiş olması sebebiyle yanlış bir yargıda bulunmuş olurum. Benzer bir şekilde, eğer onun darağacında öldüğü yargısında bulunursam, aslında 260 yıl önce meydana gelmiş bir olay sebebiyle doğru yargıda bulunmuş olurum. Dolayısıyla bir yargının doğruluğunun ya da yanlışlığının daima nesnel bir temeli vardır, doğru ve yanlış yargıların her birinin ayrı birer nesnesi olan nesnel doğruluk ya da yanlışlıkların olup olmadığını sormak da doğaldır. Doğruluklarla ilgili olarak bu görüş büyük oranda akla yatkındır. Fakat yanlışlıklarla ilgili olarak bu görüşün akla yatkınlığının tam tersi olduğu söylenebilir; yine de az sonra göreceğimiz gibi bu görüşü yanlışlıklarla ilgili olarak savunmaya mecbur kalmadan, doğruluklarla ilgili olarak savunmak zordur.

İnanmak, şüphe etmek, inanmamak, kavramak, algılamak, hayal etmek gibi tüm bilişsel eylemlerde zihin, bu çeşitli

bağıntılardan birinin yerine görev yapan kendisi dışında nesnelere sahiptir. Algı gibi bir konuda bu yeterince barizdir; algılanan şey mutlaka algılama eyleminden farklıdır ve algılama eylemi, algılayan kişi ile algılanan şey arasındaki bir bağıntıdır. Bu kadar bariz olmamakla birlikte hayal gücüyle ilgili olarak da aynı şey geçerlidir. Mesela belirli bir rengi hayal edersem, bu renk, sanki onu algılamışım gibi hakiki bir şekilde zihnimde canlanan bir nesnedir, gerçi zihnimle bağıntısı bu rengi algılasaydım olacağından farklıdır ve beni bu rengin onu hayal ettiğim yerde olacağını varsaymaya sevk etmez. Yargılar da zihnin nesnelerle bağıntısından oluşur. Fakat burada yargıyı oluşturan bağıntıyla ilgili var olan iki farklı kuram arasında bir ayrım yapılması gerekir. Eğer (diyelim ki) 1. Charles'ın darağacında öldüğü yargısında bulunursam, bu benimle tek bir "olgu", yani 1. Charles'ın darağacında ölümü ya da "1. Charles'ın darağacında öldüğü" arasındaki bir bağıntı mıdır yoksa benimle, 1. Charles ve darağacında ölmek arasındaki bir bağıntı mıdır? Olası yanlış yargıların bizi en son görüşü benimsemeye mecbur bıraktığını göreceğiz. Fakat gelin öncelikle bir yargının tek bir nesnesi olduğu görüşünü irdeleyelim.

İster doğru ister yanlış olsun eğer her yargı, bizim yargıda bulunduğumuz ya da inandığımız tek bir nesneyle, "yargıda bulunma" ya da "inanma" adı verilen belirli bir bağıntıdan ibaretse, o zaman yargılara uygulandığı şekliyle doğru ve yanlışın ayrımı, yargıların nesnelere uygulandığı şekliyle doğru ve yanlışın ayrımından türetilen bir şeydir. Bu tip nesneler olduğunu varsayarak gelin Meinong'un izinden gitmek suretiyle onlara "Nesnellikler" adını verelim. Öyleyse her yargı bir nesnellığe sahiptir ve doğru yargılar doğru nesnelliklere sahipken yanlış yargılar da yanlış nesnelliklere sahiptir. Bu sebeple doğruluğun ve yanlışlığın anlamı sorusunun öncelikle nesnellikler bakımından ele alınması ve

nesnellikleri doğru olanlar ve yanlış olanlar diye ayırmanın bir yolunun bulunması gerekecektir. Sadece doğru yargıları ele aldığımız müddetçe, bunların nesnelliklere sahip oldukları görüşü de akla yatkındır: "1. Charles darağacında öldü" diye tarif ettiğimiz fiili olay "1. Charles darağacında öldü" yargısının nesnelliği olarak görülebilir. Fakat "1. Charles yatağında öldü" yargısının nesnelliği nedir? "1. Charles'ın yatağında ölümü" gibi bir olay yoktu. Herhangi bir zamanda "1. Charles'ın yatağında ölümü" diye bir şeyin olduğunu söylemek, 1. Charles'ın yatağında öldüğünü söylemenin başka bir yoludur yalnızca. Bu sebeple eğer bir nesnellik varsa bu "1. Charles'ın yatağında ölümü"nden başka bir şey olmalıdır. Bu da "1. Charles'ın yatağında öldüğü" olabilir. Sonra da doğru yargıların aynılarını söylememiz gerekir: "1. Charles darağacında öldü"nün nesnelliği "1. Charles'ın darağacında öldüğü" olacaktır.

Ancak bu görüşe dair iki itiraz mevcuttur. İlki "1. Charles'ın yatağında öldüğü" ve hatta "1. Charles'ın darağacında öldüğü" gibi nesneler olduğuna inanmanın güç olduğu şeklindedir. "Şöyle şöyle olduğu" cümleciğinin kendi içinde (ör.) "Sokrates" kelimesi gibi belirli bir nesneyi göstermesini sağlayacak tam bir anlamı olmadığı bariz gibi görünmektedir. "Şöyle şöyle olduğu" cümleciğinin esasen noksan olduğunu ve bir yargı bildirecek kelimeler eklendiğinde, (ör. "Şöyle şöyle olduğuna inanıyorum", "Şöyle olduğunu reddediyorum", "Şöyle şöyle olduğunu umuyorum" gibi) tam anlama sahip olduğunu hissederiz. Dolayısıyla "şöyle şöyle olduğunu" cümleciğini bağımsız bir varlık olarak görmekten kaçınılabilirsek, bir paradokstan da kurtuluruz. Kesin bir sav olmamakla birlikte buna belli bir ağırlık verilmelidir. İkinci itiraz ise çok daha vahim olup doğruluk ve yanlışlık üzerine düşüncelerle çok daha ilgilidir. Eğer tüm yargıların nesnellik-

leri olduğunu kabul edersek, yanlış olan nesnelliklerin olduğunu da kabul etmemiz gerekir. Böylece dünyada yargıların varlığına bağlı olmayan, nesnel yanlışlıklar olarak tarif edilebilecek varlıklar olacaktır. Bu kendi içinde neredeyse inanılmaz bir şeydir: Eğer hata yapacak hiçbir zihin olmasaydı hiçbir yanlışlığın da olamayacağını hissederiz. Fakat bununla birlikte ortaya çıkan başka bir sorun da bu şekilde doğruluk ve yanlışlık arasındaki farkı oldukça açıklanamaz bir şekilde bırakmasıdır. Doğru şekilde yargıda bulunduğumuzda, yargımıza “denk” bir varlığın yargımızın dışında bir yerde bulunabileceğini, öte yandan yanlış şekilde yargıda bulunduğumuzda böyle “denk” bir varlığın olmayacağını hissederiz. Bu varlığı yargımızın dilbilgisel nesnesi olarak alamayız: Örneğin “Homeros var olmamıştır” yargısında bulunursak, eğer yargımız doğruysa bulunacak varlığın Homeros olduğunun yanlış olmadığı barizdir. Yine de bir yargının doğruluğunun ya da yanlışlığının bir tür “denk” varlığın bulunmasına veya bulunmamasına bir şekilde bağlı olduğu görüşünü bir kenara bırakmak da güçtür. Eğer bu görüşü bir kenara bırakır ve hem doğru hem de yanlış nesnelliklerin olduğu fikrini benimsersek, nesnelliklerin doğru ve yanlış olmak üzere iki türde olduğunu nihai ve daha fazla açıklanamaz bir olgu olarak görmeye mecbur kalırız. Bu görüş her ne kadar mantıksal olarak imkânsız olmasa da tatmin edici değildir ve eğer doğruluk ile yanlış arasındaki farkı daha az gizemli yapan bir görüş bulursak daha iyi şeyler başarabiliriz.

Basit bir şekilde doğru yargıların nesnellikleri olduğunu, yanlış yargıların ise olmadığını söyleyebileceğimiz de düşünülebilir. Nesnelliklerin yeni bir tanımının yapılmasıyla bu görüş makul hale gelir ama yargının fiilen zihnin nesnellikle bağıntısı olduğu görüşünü sürdürdüğümüz sürece bu makul olmaz. Çünkü kesinlikle yanlış yargılar olduğundan ve bir

bağıntı hiçbir şeye ilişkin olamayacağından bu görüş bizi doğru yargıların olduğu gibi yanlış yargıların da nesnellikleri olduğunu kabullenmeye mecbur eder. Bu sebeple yargıların tek bir nesneyle bağıntıdan ibaret oldukları görüşünü terk etmemiz gerekir. Doğru yargılarda bu görüşü sürdürürken yanlış yargılarda reddedemeyiz, keza bu doğru ve yanlış arasında içkin bir fark yaratır ve bir yargının doğruluğunu veya yanlışlığını sadece içkin doğasını inceleyerek keşfedebilmemizi (ki bunun imkânsız olduğu barizdir) mümkün kılar. Bu yüzden dikkatimizi *hiçbir* yargının tek bir nesneyle bağıntıdan ibaret olmadığı görüşüne vermemiz gerekir.

Şu ana dek ele aldığımız görüşün açmazı bizi ya nesnel yanlışlıkları ya da yanlış yargıda bulunduğumuzda yargıda bulunduğumuz hiçbir şey olmadığını kabul etmeye mecbur bırakmasıydı. Bu açmazdan çıkmanın yolu, ister doğru ister yanlış yargıda bulunalım, yargıda bulunduğumuz tek bir şey olmadığını savunmaktır. “1. Charles darağacında öldü” yargısında bulunduğumuzda, önümüzde tek bir nesne değil birçok nesne bulunur, yani 1. Charles, ölme ve darağacı. Benzer bir şekilde 1. Charles yatağında öldü yargısında bulunduğumuzda, önümüzde 1. Charles, ölme ve yatak nesneleri bulunur. Bu nesneler kurgu değildir: En az doğru yargının nesneleri kadar geçerlidirler. Böylece nesnel yanlışlıkları ya da yanlış biçimde yargıda bulunduğumuzda zihnimizde hiçbir şey olmadığını kabul etme gerekliliğinden kurtulmuş oluruz. Yargının zihnin birçok diğer terimle bağıntısı olduğu görüşü, bu diğer terimler kendi aralarında “denk” bir bağıntı olduklarında doğrudur, olmadığında yanlıştır. Benim doğru olduğuna inandığım bu görüşün daha fazla genişletilip açıklanması gerekmektedir.

Yargının zihnin birçok şeyle bağıntısı olduğunu söylerken, ör. 1. Charles’a ve darağacına ve ölmeye gibi, zihnin 1.

Charles'la aynı zamanda darağacıyla ve ölmeyele bağıntısı olduğunu kastetmiyorum. Ancak yargıda bulunurken yargımızın her bir ögesiyle ayrı ayrı bağıntımız olduğunu da reddetmek istemem, keza bu öğelerin bir şekilde bilincinde olmamız, öyle ki herhangi bir yargı sırasında, bu yargının her bir bileşeni için "bilincinde olma" diye adlandırabileceğimiz bağıntıya sahip olmamız gerekiyor gibi gözükmektedir. Bu çok önemli bir olgu olmakla birlikte yargının özünü vermez. 1. Charles'ı, ölmeyi ve darağacını ayrı ayrı ve münferit olarak ilgilendiren hiçbir şey "1. Charles darağacında öldü" yargısını vermez. Bu yargıyı elde edebilmemiz için zihin ve 1. Charles, ölme ve darağacından oluşan tek bir birliğimizin olması gerekir, örneğin iki terim arasındaki bir bağıntının birkaç farklı örneği değil, ikiden fazla terim arasındaki bir bağıntının tek bir örneği olması gerekir. Bu tip bağıntılara her ne kadar matematikçiler aşına olsalar da filozoflar yersiz bir şekilde göz ardı etmiştir. Bana doğrulukla ilgili birçok bilmenin anahtarı buradaymış gibi görüldüğünden, konudan kısa bir süreliğine ayrılıp bunların çok yaygın olduklarını ve aşına olmaları gerektiğini göstermeye çalışacağım.

İkiden fazla sayıda terimin arasında bağıntılar meydana gelmesinin en yaygın yollarından biri belirli bir zamanda ne olduğuyla ilgili önermelerde bulunur. "A B'yi mayıs ayında seviyordu, haziran ayında ondan nefret ediyordu" şeklinde bir önermeyi ele alalım ve bunun doğru olduğunu varsayalım. O zaman tarihlerden ayrı olarak A ile B arasında ya sevme ya da nefret etme bağıntısı olduğunu söyleyemeyiz. Sıradan ilişkilerin hepsinde böyle bir tarih belirtme gerekliliği oluşmaz; örneğin, eğer A, B'nin kardeşiyse, bunun için tarih belirtmeye gerek yoktur. Bu ilişki ya daima geçerlidir ya da asla geçerli değildir veya (daha doğrusu) zamana bağlı olmaksızın geçerlidir veya geçerli değildir. Fakat sevgi ve

nefret "zamanın maskarasıdır":* Bunlar tarihe bakılmaksızın geçerli olan bağıntılar değildir. "A B'yi mayısta seviyordu" sırf A ile B arasında değil, A, B ve mayıs arasındaki bir bağıntıdır.** A, B ve mayıs arasındaki bu bağıntı, A ile B, A ile mayıs, B ile mayıs arasındaki bağıntılarla çözümlenemez: Bu tek bir birliktir. Zaman ve değişim felsefesinde bu tip açmazlara neden olan şey kısmen, tarihin bu tip bağıntıların terimlerinden biri olduğunun algılanmasında başarısız olumasıdır.

Başka bir örnek olarak kıskançlık bağıntısını ele alalım. Zaman, aynı sevgi ve nefrette olduğu gibi buraya da dahil olur ama biz bir süreliğine zamanı göz ardı edeceğiz çünkü bu konuda dikkat edilmesi gereken nokta kıskançlığın üç kişiyi kapsamasıdır. Kıskançlığı öne süren mümkün olabilecek en basit önerme, "A B'nin C'ye olan sevgisini kıskanıyor," ya da "A B'yi C'den kıskanıyor," şeklindedir. "B'nin C'ye olan sevgisi"nin bir terim, A'nın ise diğer terim olduğu düşünülebilir. Fakat yorum yersiz kıskançlık durumlarında geçerli olmaz: Eğer A Othello'ysa, "B'nin C'ye olan sevgisi" diye bir şey yoktur. Böylelikle bu yorum imkânsız olur ve biz de kıskançlığı üç kişinin bir bağıntısı olarak görmeye mecbur kalırız; örneğin birim olarak "üçgensel" diye adlandırabileceğimiz bir bağıntıya sahip olan bir şey olarak görmemiz gerekir. Bir tarih belirtme gerekliliğini de hesaba katarsak, bağıntı "dörtgensel" hale gelir. Bağıntıyı kapsayan olası en basit önerme dört terimi, yani üç kişiyi ve bir tarihi ilgilendirecektir.

* William Shakespeare 116 no'lu soneye bir gönderme. *Soneler*, Remzi Kitabevi. Çev. Bülent-Saadet Bozkurt. 4. ed. 1996, İstanbul. (Çev. n.)

** Zamanın doğasına dair bir kuramı varsaymak istemem: Okuyucu "mayıs"ı istediği şekilde yorumlayabilir. O zaman metindeki ifadenin biraz da karmaşılaştırılması gerekebilir ama ikiden fazla terim arasında da bir bağıntı olmasının gerekliliği geçerliliğini koruyacaktır.

İkiden fazla terimi gerektiren bağıntılara “çoklu bağıntılar” adını vereceğiz. Yani bir bağıntının oluştuğu en basit önermeler, (bağıntıyı saymaksızın) ikiden fazla terimi kapsıyorsa bu bağıntı “çokludur”. Söylenenlerden çoklu bağıntıların yaygın olduğu ve onların yardımı olmaksızın birçok meselenin anlaşılamayacağı bariz şekilde görülmektedir. Sadece iki terime sahip olan bağıntıları “ikili bağıntılar” olarak adlandıracamız.

Ben ise, zihin ile tek bir nesnellik arasında bir ikili bağıntı olmadığı, yargının alakadar olduğu çeşitli diğer terimlerle zihin arasında bir çoklu bağıntı olduğu şeklindeki bir yargı kuramını savunuyorum. Dolayısıyla eğer A B’yi seviyor yargısında bulunduğumda, bu benimle “A’nın B’ye olan sevgisi” arasında bir bağıntı değil, ben, A, sevgi ve B arasındaki bir bağıntıdır. Eğer benimle “A’nın B’ye olan sevgisi” arasında bir bağıntı olsaydı, “A’nın B’ye olan sevgisi” diye bir şey olmadığı müddetçe, örneğin A B’yi sevmediği ya da yargı doğru olmadığı müddetçe, bu bağıntı imkânsız olurdu; fakat aslına bakılırsa yanlış yargılar da mümkündür. Yargı ben, A, sevgi ve B arasında bir bağıntı olarak alındığında, yargının vuku bulduğu salt olgu onun nesneleri olan A, sevgi ve B arasında herhangi bir bağıntıyı içermez; böylelikle yanlış yargılar olasılığına bütünüyle imkân tarunmuş olur. A B’yi seviyor yargısı doğru olduğunda yargının nesneleri arasında bir bağıntı olur. Böylece biz de doğruluk ile yanlışlık arasındaki farkı şöyle belirtebiliriz: Her yargı bir zihinle içlerinden biri bir bağıntı olan birkaç nesne arasındaki bir bağıntıdır; nesnelerden biri olan bağıntı diğer nesneleri ilişkilendirdiğinde yargı *doğrudur*, öteki türlü yanlıştır. Demek ki yukarıdaki örnekte bir bağıntı olan sevgi, yargının nesnelerinden biridir ve sevgi A ile B’yi ilişkilendirdiğinde bu yargı doğrudur. Yukarıdaki ifadeye birtakım eklemeler yapmak gerekmele birlikte bunlar üzerinde daha sonra duracağız, şimdilik bunu ilk yaklaşım olarak alacağız.

Yukarıdaki kuramın iyi yanlarından biri, yargı ile algı farkını ve algının neden yargı gibi hataya meyilli olmadığını açıklamasıdır. Yargının, zihinle tek bir nesne arasında bir bağıntı olduğu kuramını ele alırken, doğru yargılar söz konusu olduğundan bu kuramın harika bir şekilde işlediğini, fakat yanlış yargılar için bunun geçerli olmadığını görmüştük. Karşılaştığımız bu güçlük, buna denk bir algı kuramında geçerli olmaz. Algının rüyalar ve halüsinasyonlar gibi hatalı *gibi görüldüğü* durumlar olduğu doğrudur. Fakat ben bu durumların hepsinde algının doğru olduğuna ve yanlış olanın algıya dayandırılan bir yargı olduğuna inanıyorum. Bu konuyu daha fazla açarsak konumuzdan çok fazla uzaklaşırız keza bu, duru veriler ile (ör. dolaysız olarak algıladığımız şeyler ile) fiziksel gerçeklik dediğimiz şey arasındaki ilişki üzerine tartışmamızı, örneğin bizden ve algılarımızdan bağımsız olarak nelerin var olduğu gibi bir soru üzerinde durmamızı gerektirecektir. Bu tartışmayı yapmış olsaydık, algının yargıya kıyasla asla hatalı olmadığı, örneğin, herhangi bir şeyi algıladığımızda, algıladığımız şeyin, en azından biz onu algıladığımız sürece var olduğu sonucunda hemfikir olduğumuzu varsayacağım.

Algının yanılmazlığı kabul edilirse, yargıya uygulanamaz olduğunu gördüğümüz tek nesnellik kuramını algıya uygulayabiliriz. Mesela uzamsal ilişkiler gibi bir durumu ele alalım. Diyelim ki masamın üzerinde eşzamanlı olarak bir bıçak ve bir kitap görüyorum ve bıçak kitabın solunda duruyor. Algı bana, belirli göreceli konumlardaki bıçak ve kitaptan (aynı zamanda göz ardı edebileceğimiz diğer nesnelerden) oluşan karmaşık bir nesne sunmaktadır. Eğer bu karmaşık nesneye dikkatimi verir, onu analiz edersem, "Bıçak kitabın solundadır" yargısına varabilirim. Burada bıçak, kitap ve onların uzamsal ilişkisi zihnimde ayrı ayrı canlanmıştır fakat algıda "kitap-solunda-bıçak" tek bütününe sahiptim. Demek

ki algıda tek bir karmaşık nesne algılarken, bu algıya dayanan yargıda karmaşık nesnenin parçalarını önümde ayrı ayrı ama eşzamanlı olarak görmekteyim. "Kitabın-solunda-bıçak" gibi karmaşık bir nesneyi algılamam için böyle bir nesne var olmalıdır, yoksa başka türlü algımın nesnesi olmazdı, örneğin algı bağıntısı, algılayan ve algılanan şey olarak iki terimi gerektirdiğinden, algılama diye bir şey de olmazdı. Fakat eğer "kitabın-solunda-bıçak" diye bir nesne olsaydı, o zaman bıçak kitabın solunda bulunur, dolayısıyla "bıçak kitabın solundadır" yargısı da doğru olurdu. Öyleyse herhangi bir algı yargısı, örneğin algıdan salt analizle dolaysız olarak türetilen herhangi bir yargı doğru olmalıdır. (Bu bizim falanca yargının doğru olduğu konusunda tamamen emin olmamızı sağlamaz, keza algıdan gelen bir şeyi analiz etmekte farkında olmayarak başarısız olmuş olabiliriz.) Algı yargısı söz konusu olduğunda, yargıya eş biçimde, yargının dayandığı algıda tek bir karmaşık nesne olarak algılanan belirli bir karmaşık nesne vardır. Yargının doğru olması da böyle bir karmaşık nesnenin olmasındandır. Bu karmaşık nesne, algılandığı durumlarda algının nesnelliğidir. Algılanmadığında ise, yargının doğruluğunun gerekli ve yeterli koşuludur. "1. Charles'ın darağacında ölümü" diye karmaşık bir olay vardı; öyleyse "1. Charles darağacında öldü" yargısı doğrudur. "1. Charles'ın yatağında ölümü" diye karmaşık bir olay yoktu; öyleyse "1. Charles yatağında öldü" yargısı yanlıştır. Eğer A B'yi seviyorsa, "A'nın B'ye sevgisi" diye karmaşık bir nesne vardır ve tam tersi; dolayısıyla bu karmaşık nesnenin varlığı yargının doğruluğu için "A B'yi seviyor" koşulunu verir. Aynı şey diğer durumların hepsi için geçerlidir.

Şimdi de doğruluğu oluşturan "denkliğin" tam olarak açıklamasını yapmaya çalışalım. Gelin "A B'yi seviyor" yargısını ele alalım. Bu, yargıda bulunan kişiyle A, sevgi ve B arasındaki, örneğin A ve B terimleri ve "sevgi" arasındaki

bağıntı gibi, bir bağıntıdan ibarettir. Fakat yargı "B A'yı seviyor" yargısıyla aynı değildir; öyleyse bağıntı zihinde soyut olarak değil, B ile A'nın ilişkisinden çok A ile B'nin ilişkisinden kaynaklanmış olarak canlanmalıdır. Bizim yargımızı doğru kılacak olan "denk" karmaşık nesne yargıda bulunurken zihnimizde canlanmış olan A B ile ilişkilidir bağıntısından ibarettir. Bir bağıntının iki "anlamını" A'dan B'ye ya da B'den A'ya oluşuna göre ayırt edebiliriz. Öyleyse bağıntı yargıya dahil olurken bir "anlama" sahip olmalıdır ve denk karmaşa içinde de aynı "anlama" sahip olmalıdır. Bu sebeple iki terimin belirli bir R ilişkisine sahip olduğu yargısı, zihin ile iki terim ve R ilişkisi arasında uygun anlamdaki bir bağıntıdır: "denk" karmaşa aynı anlamda R ilişkisiyle birbiriyle ilişkisi olan iki terimden ibarettir. Böyle bir karmaşa olduğunda yargı doğrudur, olmadığında ise yanlıştır. Aynı açıklama, *mutatis mutandis* başka herhangi yargı için de geçerli olur. Bu da bize doğruluğun ve yanlışlığın tarumunu verir.

Yukarıda yapılan açıklamaya göre doğruluğun ve yanlışlığın öncelikle yargıların nitelikleri olduğu ve bu sebeple herhangi bir zihin olmasaydı doğruluğun ve yanlışlığın da olmayacağı anlaşıyor. Yine de belirli bir yargının doğruluğu veya yanlışlığı bu yargıda bulunan kişiye ya da yargıda bulunma zamanına bağlı değildir çünkü yargıda bulunan kişi doğruluğun veya yanlışlığın dayandığı "denk" karmaşanın ögesi değildir (tabii ki söz konusu yargı kişinin kendisiyle ilgili olmadığı müddetçe). Öyleyse doğruluğun karakteristik bir özelliği olduğunu fark ettiğimiz zihne bağımlılık ile zihinden bağımsızlığın karışımı kuramımızda tamamen muhafaza edilmiştir.

Hangi şeylerin doğru, hangilerinin yanlış olduğu, bir şey bilip bilmediğimiz ve eğer biliyorsak da bunu nasıl bilir hale geldiğimiz soruları "Doğruluk nedir?" sorusunu takip ederler ve ben yukarıdaki tartışmada sadece algı yargısı konusun-

da bu sorulardan kaçındım, bunu yapmamın sebebi de bu soruların konuyla daha az ilintili olmaları değil, meselenin karmaşıklaşmasını önlemektir. Felsefenin yavaş ilerleme göstermesinin sebeplerinden biri de temel sorularının pek çok insan için pek de ilginç olmayışdır ve bu sebeple de sağlam temeller oluşturulmadan bunları geçiştirme yönündeki bir eğilim mevcuttur. Bu eğilimi kontrol altına almak için temel soruları soyutlamak ve onları daha sonraki gelişmeleri çok fazla hesaba katmadan ele almak gerekir. İşte benim bundan önce gelen sayfalarda bu soru ile ilgili olarak yapmaya çalıştığım da buydu.

A

Adalet 132
Agnostik 100, 104
Ahlak 28, 29, 30, 31, 32, 33, 42, 43,
44, 45, 51, 65, 70, 78, 97, 106
Aile 53, 58
Aksiomlar 157, 158
Aldanma 99, 100
Algı 13, 17, 19, 20, 86, 89, 90, 93, 103,
107, 111, 113, 125, 129, 136, 147,
155, 180, 181, 186, 188, 189, 190
Amerika 106, 129
Ampirizm 135, 137
Anlam 14, 16, 17, 18, 19, 20, 21, 23,
25, 26, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 37,
38, 41, 42, 43, 45, 46, 47, 48, 49,
50, 53, 54, 56, 57, 59, 61, 76, 77,
78, 89, 92, 93, 94, 97, 103, 107,
109, 110, 111, 114, 115, 116, 117,
118, 119, 120, 127, 136, 138, 139,
140, 141, 144, 145, 147, 148, 150,
151, 154, 156, 157, 158, 159, 160,
161, 163, 164, 165, 166, 167, 168,
169, 171, 172, 174, 175, 177, 178,
179, 181, 182, 190
Anlıkçılar 109, 118, 136
Aristocular 102

Asimetrik bağıntılar 173

Astronomi 76, 113

Asya 82

Ateizm 122

Atomlar 146

Avrupa 27, 75, 79, 143

Ayrık doğruluklar 158

B

Bağıntılar 86, 87, 89, 90, 92, 93, 109,
158, 167, 168, 169, 170, 171, 172,
173, 174, 175, 181, 185, 186, 187
Balfour, Arthur 103, 126
Bergson, Henri 128
Bilgi 18, 20, 23, 27, 32, 35, 44, 74, 79,
83, 86, 88, 89, 100, 103, 104, 105,
106, 111, 140, 142, 143, 153, 154,
159, 160, 162, 164, 165, 168
Bilimsel yöntem 112, 155
Bilişsel 130, 180
Bireycilik 131
Bismarck, Otto von 78
Biyoloji 76
Bradley, Francis Herbert 125, 166,
169
Bradshaw 51, 152
Britanya 137

British Museum 146
Budizm 26
Burke, Edmund 76
Büyük Frederick 78

C-Ç

Carlyle, Thomas 78
Cehennem 65
Ceza 32, 65, 66, 142
Cisimler 89, 90
Columbia Üniversitesi 97
Cromwell, Oliver 75, 76, 78
Çoğulculuk 135, 136
Çok eşlilik 104
Çoklu bağıntı 187

D

Danimarka 32
Dante 81
Davranış 13, 15, 16, 18, 27, 28, 29,
33, 35, 36, 37, 41, 43, 44, 45, 58,
63, 64, 97, 110
Değer 7, 8, 19, 28, 43, 62, 63, 66, 67,
71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
81, 83, 101, 109, 126, 133, 137,
138, 164
Demokrasi 77, 126, 128, 129, 132
Deneyim 18, 23, 58, 62, 81, 105, 108,
109, 115, 118, 140, 141, 158, 163,
164, 165, 166, 167
Deneyler 89, 102
Determinizm 37, 43, 45, 46, 49, 50,
51, 52, 70
Deus ex machina 164, 166
Dewey, John 97, 107, 108
Dilbilgisel 183
Dinler 24, 73, 82

Diyalektik 123, 124
Dogına 60, 122, 129, 136, 138, 146
Doğabilimciler 76
Doğal Seleksiyon 75
Doğrulama 21, 45, 86, 91, 92, 102,
113, 122, 154
Dürtüler 45, 51
Düşünce 14, 18, 21, 22, 40, 43, 46,
47, 49, 54, 58, 61, 79, 80, 81, 82,
85, 95, 96, 100, 105, 116, 117, 118,
136, 139, 143, 154, 158, 161, 177,
178, 182

E

Egoizm 34, 53, 55, 56, 57, 58, 60, 71
Emperyalizm 77, 132
Erdem 13, 37, 48, 54, 57, 58, 64, 67,
68, 70, 114
Estetik 67, 153
Etik 7, 8, 13, 14, 15, 16, 19, 20, 21, 22,
24, 26, 27, 28, 42, 43, 44, 45, 52,
59, 62, 63, 64, 65, 69, 70, 71, 106,
110, 111
Etkiler 19, 43, 45, 63, 143, 151, 155
Evrin 26, 27, 76, 126, 127, 128, 130
Eylem 13, 14, 15, 28, 29, 30, 31, 32,
33, 34, 35, 36, 37, 38, 39, 40, 41,
42, 43, 44, 45, 46, 47, 48, 49, 50,
51, 52, 54, 55, 56, 57, 58, 60, 61,
63, 64, 65, 70, 71, 78, 79, 80, 86,
96, 98, 101, 102, 103, 123, 124,
130, 131, 137, 155, 180, 181

F

Farklılık 52, 62, 63, 65, 66, 69, 73, 88,
89, 136, 139, 169, 170, 171, 172,
173, 175

Farklılıkta özdeşlik 175
 Faydalılık 120
 Fedakârlık 55, 56, 57, 58, 60
 Fırtına Takvimi 36
 filozoflar 8, 15, 68, 106, 127, 137,
 179, 185
 FitzGerald 47
 Fizik 62, 85, 92, 112, 128
 Foucault sarkacı 91
Foundations of Belief (Balfour) 126
 Fransız Devrimi 77, 95, 143

G

Galileo 102
 Geometri 89, 90, 94
 Gerçekçilik 146
 Gerekleştirme 36, 60, 102, 110
 Görev 30, 31, 39, 52, 53, 60, 61, 98,
 106, 181
 Görüngü 124, 125, 126
 Güç 18, 19, 83, 90, 122, 126, 129, 131,
 132, 133, 159, 178, 182

H

Halüsinasyonlar 188
 Hamlet 21, 22, 32
 Hareket 30, 33, 34, 42, 45, 47, 49, 50,
 75, 83, 90, 91, 98, 101, 114, 124,
 158
 Hata 29, 35, 38, 62, 63, 64, 71, 77, 98,
 99, 103, 105, 106, 146, 161, 162,
 163, 183, 188
 Hayal gücü 17, 79, 111, 181
 Hazcılık 68, 69
 Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 8,
 123, 124, 163

Hristiyanlar 22, 23, 104
 Hilozoizm 123
 Hipotezler 91, 101, 103, 113, 138,
 146, 154, 155
 Hoşgörü 132
 Homeros 183
 Hume, David 127
 Hümanizm 96, 122, 130, 137

İ

İç bağıntılar 167, 168, 169, 170, 171,
 172, 173, 174, 175
 İçtepesel eylemler 40, 50, 70
 İdeal 74, 80, 84, 90, 126, 142, 164, 166
 İdealizm 158, 172, 175
 İkili bağıntılar 187
 İktisat 75, 76, 79, 146
 İnançlar 65, 83, 97, 98, 102, 104, 105,
 106, 107, 111, 116, 117, 120, 121,
 124, 126, 141, 143, 152, 153, 154,
 155, 178, 179
 İnanma iradesi 99, 100
 İngiltere 60, 126
 İntikam 30, 39
 İrade 21, 42, 43, 45, 48, 51, 52, 64, 99,
 100, 123, 131, 136
 İstem 45, 51, 52, 123
 İşe yararlık 145, 156
 İşkence 69, 81
 İtalya 100
 İyi 13, 14, 15, 16, 17, 18, 19, 20, 21,
 22, 23, 24, 25, 26, 27, 28, 31, 32,
 34, 35, 37, 38, 39, 42, 43, 44, 45,
 46, 47, 48, 50, 51, 53, 54, 55, 57,
 58, 59, 60, 61, 62, 63, 64, 65, 66,
 67, 68, 69, 70, 74, 80, 81, 87, 93,

95, 96, 99, 100, 106, 108, 109, 110,
111, 118, 122, 128, 130, 132, 136,
138, 139, 140, 141, 143, 144, 146,
155, 158, 164, 165, 170, 177, 183,
188

J

James, William 8, 96, 97, 98, 99, 100,
101, 102, 103, 104, 105, 107, 108,
109, 110, 113, 120, 122, 128, 129,
131, 135, 136, 137, 138, 139, 140,
141, 142, 144, 149, 150

Joachim, Harold 106, 158, 159, 162,
164, 165, 168, 169, 171

K

Kader 76, 81, 139

Kanıt 21, 27, 31, 34, 49, 64, 66, 74, 87,
91, 92, 97, 98, 99, 100, 101, 102,
104, 109, 153, 154, 164, 172, 175,
178

Kant, Immanuel 64, 88

Karakteristik 97, 190

Karmaşık nesneler 188, 189, 190

kendiliğindenlik 45

Kendiliğindenlik 45

Kıskançlık 25, 66, 79, 186

Kimya 24

Kötü 15, 16, 17, 18, 19, 21, 22, 23,
24, 25, 26, 27, 31, 33, 34, 35, 43,
44, 45, 50, 51, 62, 63, 64, 65, 66,
67, 68, 69, 100, 106, 110, 118, 130,
137, 143, 144

Kötülük 14, 16, 22, 24, 25, 26, 28, 31,
32, 34, 35, 43, 44, 45, 62, 64, 66,
67, 70, 71, 78, 81, 102, 110

Kuram 8, 20, 21, 25, 26, 27, 28, 29,
52, 54, 55, 56, 57, 63, 65, 67, 69,
75, 76, 78, 86, 93, 96, 101, 102,
105, 106, 111, 112, 113, 114, 116,
121, 122, 126, 128, 131, 137, 138,
140, 143, 146, 147, 156, 157, 159,
161, 162, 163, 164, 165, 166, 167,
168, 181, 186, 187, 188, 190

Kurgu 149, 184

Kutsal Roma İmparatorluğu 95

L

Leibniz, Gottfried Wilhelm 95, 168,
174

Le Roy 140

M

Makineli tüfekler 27, 131

Mantık 14, 26, 29, 55, 59, 61, 69, 92,
107, 111, 128, 146, 153

Mantıksal monizm 157

Matematikçiler 185

Mecaz 141

Mehdi 104

Meinong, Alexius 165, 181

Mekanikler 90

Metafizik 24, 110, 111, 122, 123, 125,
126, 154

Mill, John Stuart 112, 128

Milton, John 75

Mind (Stout) 147, 171

Mommsen, Theodor 77

Monatlar 168

Monistik doğruluk kuramı 8, 157,
161, 162, 163, 164, 165, 166, 168

Monroe Doktrini 104

Mutlak 17, 30, 47, 52, 54, 86, 88, 91,
92, 103, 117, 120, 137, 138, 150,

153, 158, 160, 164, 166, 171, 174,
175, 178, 181

Müslüman 104

N

Nedensellik 44, 45, 128

Nesnellik 74, 181, 182, 183, 184, 187,
188, 189

Nietzsche, Friedrich Wilhelm 96,
131

Notes on Insular Free Trade (Balfour)
126

O-Ö

Olasılık 15, 27, 35, 37, 42, 46, 47, 49,
52, 77, 79, 86, 91, 92, 94, 103, 104,
115, 129, 132, 152, 153, 164, 169,
187

Omdurman Savaşı 104

Onarımış doğruluk 119, 130

On Emir 31, 32

Othello 186

Otokrasi 129

Öklid geometrisi 89

Önerme 13, 14, 15, 20, 21, 23, 24, 25,
31, 38, 64, 68, 79, 88, 92, 93, 94,
98, 104, 120, 121, 125, 142, 144,
147, 148, 150, 151, 153, 154, 155,
159, 160, 161, 162, 163, 164, 165,
166, 168, 169, 170, 171, 172, 173,
174, 175, 185, 186, 187

Övgü 50, 70, 112, 123, 129, 137, 138

Özgür irade 42, 43, 45, 48, 51, 52,
136

Özgürlük 52, 77, 132, 133

Öznel 31, 33, 37, 38, 42, 44, 47, 70, 93

P

Panik 47, 48

Papini, Giovanni 122

Paradokslar 28, 52, 182

Parlamento 51

Peirce, C. S. 96, 97

Perikles 79

Piedmont katliamları 75

Poincaré, Jules Henri 7, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 128

Pragmatizm 8, 95, 96, 97, 100, 105,
106, 107, 108, 109, 111, 112, 114,
115, 116, 117, 118, 121, 122, 125,
126, 127, 128, 129, 130, 132, 133,
135, 137, 138, 140, 141, 142, 144,
145, 147, 148, 149, 150, 151, 152,
154, 155, 156, 169

Protagoras 96

Protestan 102

Psikoloji 57, 88, 93, 110, 111, 121,
178

Püritanizm 78

R

Reddetme 20, 22, 30, 34, 45, 52, 130,
142, 143

Ren Nehri 77

Restorasyon 75, 78

Retorik 77, 172

Riemann 94

Roma İmparatorluğu 95

Rousseau, Jean-Jacques 143

Rönesans 79, 130

S-Ş

Sağduyu 100, 136, 154

Schiller, Ferdinand Canning Scott 96,
97, 106, 107, 108, 110, 111, 114,
118, 120, 122, 123, 124, 125, 126,
128, 130, 131, 135, 137, 140, 144,
147, 148, 149
Seçim 48, 49, 50, 75, 78, 90, 99, 101,
129
Seleksiyon 75
Sevap 42
Sevgi 44, 64, 68, 83, 95, 124, 185,
186, 187, 189
Sezgi 86, 87, 88
Siyaset 31, 60, 77
Smith, Sydney 63
Somut olgular 109, 140
Sorumluluk 2, 50
Soyutlama/soyut 66, 108, 109, 137,
142, 145, 168, 170, 178, 190, 191
Spinoza, Baruch 25, 95
Stoacılık 133
Stout, George 147
Stubbs, Piskopos 162, 163, 165
Suçlama 39, 40, 47, 50, 70, 98
Sokrates 182
şehir devleti 77
şüphencilik 27

T

Tam inanç 102
Tanrıbilimsel 60
Tarih 7, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 80,
82, 102, 135, 152, 185, 186
Tasım 86, 88
Tekbencilik 147, 148
Teorem 88
Teosofist 104
Timaios (Platon) 106

Tolstoy, Leo 32
Toplum Sözleşmesi (Rousseau) 144
Triyalektik 124
Tuna Nehri 77
Tutarlılık 163, 164, 174
Tümdengelim/Çıkarım 24, 26, 45,
52, 54, 59, 64, 70, 85, 89, 91, 93,
112, 116, 145, 146, 149, 153, 154,
160, 166, 172
Tümevarım 75, 79, 86, 87, 88, 89, 92,
107, 112, 113, 116, 122, 126, 128,
137, 152, 154, 155, 156
Türetilmiş inanç 153

U

Ussalcılık 122
Uygulama 13, 14, 27, 50, 52, 63, 65,
68, 74, 107
Uzamsal bağlantı/ilişki 89, 90, 188
Uzay 89, 90

V

Varlıkbilim 157, 170
Veri 16, 35, 39, 40, 44, 76, 103, 113,
123, 154, 178, 188
Vidān 28, 29, 30, 33, 55, 57

W

Washington, George 129

Y

Yarlılık 31, 36, 46, 70, 100, 106, 107,
111, 113, 116, 119, 141, 147, 162,
163, 177, 179, 180, 181, 182, 183,
184, 187, 190
Yararcılar 28

Yargı 27, 28, 29, 30, 33, 35, 37, 38,
39, 40, 41, 42, 44, 46, 48, 49, 50,
59, 62, 63, 64, 66, 67, 69, 70, 71,
105, 110, 111, 117, 118, 140, 144,
153, 161, 162, 167, 170, 179, 180,
181, 182, 183, 184, 185, 187, 188,
189, 190

Yatkınlık 48, 180

Yerçekimi 76, 114, 115

Yeryüzü 84, 91, 129

Yunan 77

Z

Zaman 14, 16, 17, 21, 22, 23, 24, 28,
30, 34, 35, 36, 39, 40, 43, 45, 46,
47, 48, 50, 54, 56, 57, 58, 59, 62,

64, 65, 70, 73, 74, 75, 78, 80, 81,
83, 84, 86, 87, 88, 90, 91, 95, 96,
97, 98, 99, 100, 101, 107, 108, 114,
120, 124, 126, 132, 139, 140, 144,
147, 149, 151, 152, 154, 155, 158,
168, 170, 171, 172, 173, 174, 179,
180, 181, 182, 185, 186, 188, 189,
190

Zenciler 27

Zevk 22, 23, 39, 62, 67, 122, 153

Zıtlık 99, 128

Zihin 20, 54, 57, 68, 69, 74, 79, 88,
102, 105, 133, 137, 138, 160, 180,
183, 185, 187, 188, 190

Zorunluluk 18, 29, 37, 45, 63

Zulüm 131

İlk olarak 1910 yılında basılan *Felsefe Yazıları*, dünyanın en etkili düşünürlerinden biri olan Bertrand Russell'ın düşünce evriminin önemli bir dönemini yansıtan çalışmalarındandır. Yedi denemeden oluşan bu kitap, Russell'ın zekâsını ve ahlaki konular ile gerçekliğin doğası hakkındaki yorumlarını gözler önüne seriyor. Bu aydınlatıcı denemelerin günümüzde de ilk basıldığı yıllardaki kadar güncel olduğu oldukça açıktır.

“Bu denemeleri övmekten başka bir şey yapılamaz. Böylesine ilim irfan sahibi bir insanın felsefe arenasına inip eleştirdiği görüşleri böylesi bir açıklık ve her şeyin de ötesinde böylesi bir sempatiyle dile getirmesi gerçekten de çok nadir görülen bir durumdur.”

— *The Oxford Magazine*

“Kendine son derece hâkim bir tavırla, net ifadelerle ve titizlikle oluşturulmuş savları içeren bu denemeler, bir denemenin nasıl olması gerektiğine dair en güzel örnek.”

— *The Glasgow Herald*



ISBN 978-605-02-0427-8



9 786050 204278

SAY YAYINLARI