

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>

HASAN
ÂLİ
YÜCEL

KLASİKLER
DİZİSİ

CDXII

WILLIAM JAMES



HAKİKATİN ANLAMİ

WILLIAM JAMES

HAKİKATİN ANLAMİ

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

İNGİLİZCE ASLINDAN ÇEVİREN: FERİT BURAK AYDAR

TÜRKİYE  BANKASI

Kültür Yayınları





Genel Yayın: 5282

Hümanizma ruhunun ilk anlayış ve duyuş merhalesi, insan varlığının en müşahhas şekilde ifadesi olan sanat eserlerinin benimsenmesiyle başlar. Sanat şubeleri içinde edebiyat, bu ifadenin zihin unsurları en zengin olanıdır. Bunun içindir ki bir milletin, diğer milletler edebiyatını kendi dilinde, daha doğrusu kendi idrakinde tekrar etmesi; zekâ ve anlama kudretini o eserler nispetinde artırması, canlandırması ve yeniden yaratmasıdır. İşte tercüme faaliyetini, biz, bu bakımdan ehemmiyetli ve medeniyet dâvamız için müessir bellemekteyiz. Zekâsının her cephesini bu türlü eserlerin her türlüüne tevcih edebilmiş milletlerde düşüncenin en silinmez vasıtası olan yazı ve onun mimarisi demek olan edebiyat, bütün kütlenin ruhuna kadar işliyen ve sinen bir tesire sahiptir. Bu tesirdeki fert ve cemiyet ittisali, zamanda ve mekânda bütün hudutları delip aşacak bir sağlamlık ve yaygınlığı gösterir. Hangi milletin kütüphanesi bu yönden zenginse o millet, medeniyet âleminde daha yüksek bir idrak seviyesinde demektir. Bu itibarla tercüme hareketi ni sistemli ve dikkatli bir surette idare etmek, Türk irfanının en önemli bir cephesini kuvvetlendirmek, onun genişlemesine, ilerlemesine hizmet etmektir. Bu yolda bilgi ve emeklerini esirgemiyen Türk münevverlerine şükranla duyguluyum. Onların himmetleri ile beş sene içinde, hiç değilse, devlet eli ile yüz ciltlik, hususi teşebbüslerin gayreti ve gene devletin yardımı ile, onun dört beş misli fazla olmak üzere zengin bir tercüme kütüphanemiz olacaktır. Bilhassa Türk dilinin, bu emeklerden elde edeceği büyük faydayı düşünüp de şimdiden tercüme faaliyetine yakın ilgi ve sevgi duymamak, hiçbir Türk okuru için mümkün olamayacaktır.

23 Haziran 1941

Maarif Vekili

Hasan Âli Yücel

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

WILLIAM JAMES
HAKİKATİN ANLAMI

ÖZGÜN ADI
THE MEANING OF TRUTH

İNGİLİZCE ASLINDAN ÇEVİREN
FERİT BURAK AYDAR

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2016
Sertifika No: 40077

EDİTÖR
KORAY KARASULU

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
YUSUF YILDIRIM

DÜZELTİ
DEFNE ASAL

GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

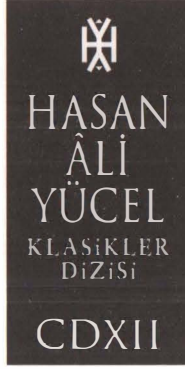
I. BASIM, EYLÜL, 2021, İSTANBUL

ISBN 978-625-405-657-4 (CİLTLİ)
ISBN 978-625-405-658-1 (KARTON KAPAKLI)

BASKI
UMUT KAĞITÇILIK SANAYİ VE TİCARET LTD. ŞTİ.
KERESTECİLER SİTESİ FATİH CADDESİ YÜKSEK SOKAK NO: 11/1 MERTER
GÜNGÖREN İSTANBUL
Tel. (0212) 637 04 11 Faks: (0212) 637 37 03
Sertifika No: 45162

Bu kitabın tüm yayın hakları saklıdır.
Tanıtım amacıyla, kaynak göstermek şartıyla yapılacak kısa alıntılar dışında
gerek metin, gerek görsel malzeme yayınevinden izin alınmadan hiçbir yolla
çoğaltılamaz, yayımlanamaz ve dağıtılamaz.

TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI
İSTİKLAL CADDESİ, MEŞELİK SOKAK NO: 2/4 BEYOĞLU 34433 İSTANBUL
Tel. (0212) 252 39 91
Faks (0212) 252 39 95
www.iskulttur.com.tr



WILLIAM JAMES

HAKİKATİN ANLAMI

İNGİLİZCE ASLINDAN ÇEVİREN:
FERİT BURAK AYDAR

TÜRKİYE  BANKASI
Kültür Yayınları

İçindekiler

Önsöz.....	vii
I Bilmenin İşlevi.....	1
II Hindistan'daki Kaplanlar.....	27
III Hümanizm ve Hakikat.....	33
IV Bilen ile Bilinen Arasındaki İlişki.....	63
V Hümanizmin Özü.....	75
VI Hakikate Dair Birkaç Kelam Daha.....	85
VII Profesör Pratt'ın Hakikat Anlayışı.....	101
VIII Hakikatin Pragmatist İzahı ve Onu Yanlış Anlayanlar.....	113
IX Hakikat Kelimesinin Anlamı.....	135
X Julius Caesar'ın Var Oluşu.....	139
XI Çalışkan Yaşam ve Mutlak.....	143
XII Profesör Hébert'in Pragmatizme Dair Görüşleri.....	147
XIII Soyutlamacılık ve "Relativismus".....	157
XIV İki İngiliz Eleştirmen.....	173
XV Bir Diyalog.....	183

Önsöz

Pragmatizm kitabımın ana ekseninde, bir fikir (düşünce, inanç, bildirim vb.) ile nesnesi arasında ortaya çıkması mümkün, adına “hakikat” denen ilişkinin bir açıklaması vardı. Orada diyorum ki, “hakikat belli başlı fikirlerimizin bir özelliğidir. Hakikat, fikirlerimizin gerçeklikle uyuşması, yanlışlık ise uyuşmaması demektir. Pragmatistler de entelektüalistler de bu tanıımı ön kabul olarak alırlar.

Fikirlerimizin nesnelerini kesin olarak kopyalamadığı durumda, bu nesneyle hangi uyuşmadan bahsedilebilir? ... Pragmatizm alışıldık sorusunu sorar. ‘Bir fikrin ya da inancın doğru olduğunu varsayalım, bunun doğru olması insanın mevcut hayatında ne gibi bir somut fark yaratacaktır? Bu inanç doğru olmasa hangi deneyimler farklı olabilirdi? Hakikat nasıl gerçeğe bürünecektir? Kısacası, deneyimsel açıdan hakikatin nakdi değeri nedir?’ Pragmatizm bu soruyu sorduğu anda cevabı görür: *Doğru fikirler özümseyebildiğimiz, geçerli kılabil-
diğimiz, tasdik ve teyit edebildiğimiz fikirlerdir. Yanlış fikirler
içinse bunlar geçerli değildir.* Doğru fikirlere sahip olmanın bizim açımızdan pratik farkı budur; dolayısıyla hakikatin anlamı da budur, zira bütün hakikat bu şekilde bilinir.

Bir fikrin hakikati ona içkin hareketsiz bir özellik değildir. Hakikat bir fikrin *başına gelir*. Bir fikir doğru *hale gelir*; olaylar tarafından doğru *kılınır*. Onun doğruluğu aslında

bir olaydır, bir süreçtir, yani kendi kendini doğrulamasının, doğrulanmasının sürecidir. Onun geçerliği geçerli hale gelmesinin sürecidir.¹

Kelimenin en geniş anlamında bir gerçeklikle uyuşmanın ancak iki anlamı olabilir: Ya dosdoğru o gerçekliğe ya da çevresine yönlendirilmek ya da onunla veya onunla bağlantılı bir şeyle uyuşmuyor olsaydık yapamayacağımız kadar iyi kavrayacak şekilde onunla işler bir temas halinde olmak. Entelektüel ya da pratik açıdan daha iyidir.. Gerçeklikle ya da etrafındakilerle pratik ya da entelektüel açıdan daha iyi başa çıkmamıza yardımcı olan, ilerleyişimizi hüsrana uğratmayan, gerçekten *uyan* ve hayatımızı gerçekliğin tüm ortamına uyduran bir fikir gerekliliği karşılayacak kadar uyuşacaktır. O fikir bu gerçekliğin doğrusu olacaktır.

Çok kısaca ifade etmek gerekirse, nasıl ki ‘haklı’ davranış tarzımızdaki amaca en uygun olandan başka bir şey değilse, ‘doğru’ da düşünce tarzımızdaki amaca en uygun olandan başka bir şey değildir. Elbette hemen hemen her tarzda amaca uygun ve hem uzun vadede hem de bir bütün olarak amaca uygun; gözle görülür tüm deneyim için amaca uygun olan, diğer tüm deneyimlerde de o kadar tatmin edici şekilde amaca uygun olacak diye bir şey yoktur. Bildiğimiz gibi, deneyimin kaynayıp taşma ve mevcut formüllerimizi bize düzeltirme yolları vardır.”

Bay Dewey ve Schiller’in benzer izahlarını takip eden bu hakikat izahı çok canlı bir tartışmayı tetikledi. Çok az eleştirmen arkasında durdu, çoğunluk reddetti. Görünüşteki basitliğine karşın bunun anlaşılması zor bir konu olduğu açıktır; keza bu konunun kesin olarak karara bağlanmasının

1 Ama, “*doğrulanabilirlik* doğrulama kadar iyidir” diye de ekliyorum, “zira hayatlarımızda bir hakikat süreci tamamlanırken, doğum sürecinde bulunan milyon tanesi vardır. Bunlar bizi dolaysız doğrulamaya götürür; tasavvur ettikleri nesnenin çevresine götürür ve ardından her şey uyumlu bir şekilde ilerlerse, doğrulamanın mümkün olduğundan o kadar emin oluruz ki, es geçeriz ve genellikle tüm olup bitenler bizi haklı çıkarır.”

epistemoloji tarihinde ve dolayısıyla genel felsefe tarihinde bir dönüm noktası olacağı da, kanaatimce, açıktır. İleride bu sorunu incelemek zorunda kalabilecek olanlara kendi düşüncemi daha erişilebilir kılmak adına, hakikat sorunuyla doğrudan alakalı yazılarımla hepsini bir kitapta topladım. İlk derli toplu ifadem kitabın da ilk yazısı olan 1884 yılına ait bir makaleydi. Diğer makaleler de yayınlanma sırasına göre kitapta yerini aldılar. Bunlardan iki-üç tanesiyle ilk kez burada yayınlanıyor.

Çok sık karşılaştığım suçlamalardan biri, dinî inançlarımızın hakikatinin sadece ama sadece “iyi hissetmemizi” sağlamalarından geldiğini savunduğum iddiasıdır. *Pragmatizm* kitabında birtakım filozofların mutlak olana inancının hakikatinden bahsederken, lafımı tartmadan konuşarak bu suçlamaya mahal verdiğim için esef duyuyorum. Şahsen neden mutlak olana inanmadığımı açıklarken (s. 78),² ama mutlak olanın ihtiyaç sahiplerine “manevi tatil” sağlayabileceğini ve ancak bu ölçüde ve oranda (eğer manevi tatil elde etmek iyi bir şeyse) hakikatinden bahsedilebileceğini söyleyerek,³ düşmanlarıma uzlaşma babında zeytin dalı uzatmıştım. Ama onlar bu tür tekliflerde çok sık görüldüğü üzere, hediymiyi ayaklarının altına alıp çiğnedikten sonra verenin başında parladılar. İyi niyetli olabileceklerine çok güvenmişim. Ah ah, gök kubbe altında Hristiyan hayırseverliğini ara ki bulasın! Sıradan seküler anlayış bile öyle nadir ki, Evrenle ilgili iki görüş geri kalan tüm yönleriyle aynı olsalar bile, aralarından biri insanın can alıcı bir ihtiyacını yadsıyıp diğeri bunu tatmin ediyorsa, bu iki rakip görüşten ikincisinin, sırf dünyanın daha akılcı görünmesini sağladığı için akli başında insanlar tarafından tercih edileceğini söylemenin malumu ilâm etmek olacağını zannetmişim. Bu tür koşullarda ilk görüşü seçmek çilekeş bir tavır, hiçbir sıradan insanda görülemeyecek olan

2 *Pragmatizm*, İş Bankası Kültür Yayınları, 2019, s.40 çev. F. B. Aydar.

3 A.g.e., s. 75.

felsefi bir kendinden feragat edimi olurdu. Kavramların anlamına dair pragmatik testten yararlanarak, mutlak kavramının tatil imkânı sağlamak ve korkuyu defetmekten başka bir *anlama* gelmediğine işaret ettim. “Mutlak vardır” diyen birinin nesnel açıdan sadece şunu söylemiş olduğuna da işaret etmiştim: “Evren karşısında güvende hissetmeyi istemenin bir meşruiyeti” vardır ve güvende olma hissi beslemeyi sistemli şekilde reddetmek insanın duygusal yaşamında pekâlâ kâhince diye saygı duyulabilecek bir eğilime şiddet uygulamak olacaktır.

Belli ki mutlakçı eleştirmenlerim böyle bir tabloda kendi zihinlerinin işleyişini görmeyi başaramıyorlar, bu nedenle tek yapabileceğim özür dilemek ve hediye geri almak. O halde, mutlak *hiçbir* şekilde doğru değildir, hele hele benim tarif ettiğim şekliyle eleştirmenlerimin hükmüne göre hiç değildir!

“Tanrı”, “özgürlük” ve “tasarım” gibi konuları da benzer tarzda ele almıştım. Bu kavramların her birinin anlamını pragmatik testle pozitif deneyimlenebilir işleyişine indirgeyerek, hepsinin aynı anlamına geldiğini gösterdim: Dünyada “verilmiş bir söz” oluşu. “Tanrı mı Tanrısızlık mı?” demek, “verilmiş bir söz var mı yok” mu demektir. Kanaatim o ki, alternatif yeterince nesneldir, zira kâinatın şu ya da bu niteliğe sahip olup olmadığını sormaktadır, oysa geçici cevabımız öznel zeminde verilmektedir. Gelgelelim gerek Hristiyan gerek Hristiyan olmayan eleştirmenlerim beni insanları *Tanrı var değilken bile* “Tanrı vardır” demeye çağırmakla suçluyorlar, çünkü gerçekten de benim felsefemde sözün “doğruluğu” onun herhangi bir şekle bürünmüş olarak var olduğu değil, sadece bunu söylemenin iyi hissettirdiği anlamına gelmektedir.

Pragmatistler ile pragmatizm karşıtlarının savaşının çoğu, hakikat-durumlarında cisimleşen olgulardan herhangi biri etrafında değil, “hakikat” kelimesinin ne anlama geldiği etrafında dönmektedir; zira gerek pragmatistler gerek pragmatizm karşıtları var olan nesnelere inanırlar, tıpkı bunlarla ilgili

fikirlerimize inandıkları gibi. Aradaki fark şudur: Pragmatistler hakikatten bahsettiklerinde, sadece ve sadece fikirler hakkında bir şeyi, yani işe yararlığı kastederler; oysa pragmatizm karşıtları hakikatten bahsettiklerinde, çoğu zaman nesneler hakkında bir şeyi kastediyor görünürler. Pragmatistler bir fikrin “gerçekten” doğru olduğunu kabul ettiklerinde o fikrin nesnesi hakkında tüm söylediklerini de kabul ettiklerinden ve çoğu pragmatizm karşıtı da eğer nesne varsa, böyle olması fikrinin işe yarar olduğunu kabul etmeye şimdiden yanaştığından; geriye kavga edecek o kadar az şey kaldığı görünüyor ki, neden kelimeler üzerinden dönen böyle bir münakaşada payıma düşeni yeniden yayınlamak yerine hepsini yakarak “değerler”le ilgili hissimi göstermediğim pekâlâ sorulabilir.

Soruyu anlıyorum ve cevabımı vereceğim. Ben felsefede radikal ampirizm adını verdiğim başka bir öğretiyle ilgileniyorum ve pragmatist hakikat teorisini yerli yerine oturtmanın radikal ampirizmi egemen kılma yolunda asli önemde bir adım olduğunu düşünüyorum. Radikal ampirizm, öncelikle bir koyutlamadan, sonra bir olgu bildiriminden, son olarak da genele erişmiş bir yargıdan oluşur.

Koyut: Filozoflar arasında tartışmaya konu olabilecek şeyler ancak deneyimin verileri temelinde tanımlanabilir olan şeylerdir. [Deneyime konu olmayacak nitelikteki şeyler *ad libitum** var olabilir, ama felsefi tartışma için malzeme teşkil etmez.]

Olgu bildirimi: Şeyler arasındaki ilişkiler, ister bir arada ister ayrı tutan ilişkiler olsunlar, ne eksik ne fazla, bizatihi şeyler kadar doğrudan belli bir deneyimin konusudurlar.

Genelleştirilmiş yargı ise deneyim parçalarının bizatihi deneyimin parçaları olan ilişkiler tarafından yan yana tutulduğudur. Kısacası, doğrudan algılanan evrenin ampirik olanın ötesinde bir bağlantı desteğine ihtiyacı yoktur, bilakis başlı başına bitleştirilmiş ya da sürekli bir yapıya sahiptir.

* *Ad libitum*: Dilediğiniz gibi. (ç.n.)

Günümüzün düşünce dünyası açısından radikal ampirizmin önündeki en büyük engel, doğrudan verili haliyle deneyimin tamamen kopuk olduğuna ve hiçbir bağlantıya sahip olmadığına ve bu ayrı olma durumundan bir dünya yaratmak için üstün bir birleştirici aracıya ihtiyaç olduğuna dair köklü akılcı inançtır. İdealizmin egemen biçiminde bu aracı, şeyleri üzerlerine bir ağ gibi “kategoriler” atarak “ilintilendiren” her şeyin tanığı olan mutlak ile tecessüm eder. Tüm bu kategorilerin belki de en özgül ve benzersiz olanının gerçeklik parçalarını çiftler halinde birbirine bağlayıp bunlardan birini bilen, diğerini de bilinen bir şey yapan, ama kendisi deneyimsel açıdan içeriksiz olan; ne tarif edilebilen, ne izah edilebilen, ne de daha aşağı terimlere indirgenebilen; ancak “hakikat” adını dile getirerek işaret edilebilen hakikat-ilişkisi olduğu varsayılmaktadır.

Hâlbuki hakikat-ilişkisi hakkındaki pragmatist görüş, bunun kesin bir içeriği olduğunu ve içindeki her şeyin deneyim konusu olabileceğini söyler. Fikirlerin doğru olmak için sahip olmaları gereken “işe yararlık” somut deneyimin içinde birinden diğerine oluşturabilecekleri fiziksel ya da entelektüel, bilfiil ya da olanaklı birtakım tikel işleyişler demektir. Bu pragmatik içerik kabul edilirse, radikal ampirizmin zaferine giden yolda büyük bir adım atılmış olacaktır, zira akılcıların gözünde bir nesne ile onu gerçekten bilen bir fikir arasındaki ilişkinin bu tarif edilebilir türde bir şey olmadığı, olanaklı her türlü zamansal deneyimin dışında yer aldığı düşünülür ve bu şekilde yorumlanan ilişki konusunda, akılcılığın son büyük direnişini gerçekleştirmesi istenir.

Şimdi, bu kitapta ele almaya çalıştığım pragmatizm karşıtı iddialar akılcılar tarafından sadece pragmatizme karşı değil, radikal ampirizme karşı da direniş silahları olarak o kadar kolay kullanılabilir ki (zira hakikat-ilişkisi aşkın olsa, diğerleri de olabilir), bunlarla kesinkes yüzleşip sonra kenara çekilmenin stratejik önem taşıdığının gayet farkındayım. Eleştirmenlerimiz işe yararlıkların, hakikatle kol kola gitse

de, hakikati oluşturmıyacağını söylemekten bıkmadılar. Hakikat sayısal açıdan onlara ilave olur, önseldir, *onları* açıklayıcıdır, ama asla onlar *tarafından* açıklanmaz, diye tekrarlayıp duruyorlar. Dolayısıyla düşmanlarımız için kabul ettirilmesi gereken ilk husus bir fikrin hakikatinde işe yararlıklara sayısal açıdan ek ve önsel olan *bir şeyin* bulunduğuudur. *Nesne* ek ve genellikle de önsel olduğundan, çoğu akılcı *onu* savunur ve bizi de yadıyor olmakla suçlama cüretini gösterir. Böylece izleyenlerde bizim hakikat izahımızın çöktüğü ve eleştirmenlerimizin bizi saha dışına ittiği gibi bir izlenim oluşur (öyle ya, nesnenin varoluşunu yadıyacak halimiz yok). Bu kitabın birçok yerinde bizim gerçek varoluşu reddettiğimize dair iftiraya kaçan suçlamaları çürütmeye çalıştım, ama vurgulamak adına burada bir daha söylemem gerekiyor: Nesnenin varoluşu, bir fikrin onu “doğru biçimde” ortaya koyduğu her durumda, bu fikrin başarıyla işe yarayışının (tabii işe yarıyorsa) birçok örnekte yegâne nedenidir ve işe yaramayan fikirlerin yanlışlığı da işe yarayanların doğruluğu gibi bu varoluşla açıklandığında “hakikat” kelimesini fikirden nesnenin varoluşuna kaydırmak, en kibar tabirle dil istismarıdır.

Ben bu istismarın en hünerli muarızlarımda üstün geldiğini görüyorum. Fakat bir kez sözlü âdet yerli yerine oturduğunda, “hakikat” kelimesi fikrin bir özelliğini temsil ettiğinde, bilinen nesneyle gizemli bir şekilde bağlantılı bir şey olmaktan çıkartıldığında, kanımca, radikal ampirizmi hak ettiği şekilde tartışmaya giden yol sonuna kadar açılacaktır. O zaman, bir fikrin hakikati, sadece onun gördüğü işler ya da olağan psikolojik yasalara göre bu işleri oluşturan içindeki şey anlamına gelecektir; bir fikrin hakikati o zaman ne fikrin nesnesi ne de deneyimden çıkartılan terimlerin tarif edemeyeceği fikrin içindeki “sıçramalı” bir şey anlamına gelecektir.

Bu önsözü bitirmeden önce söyleyecek bir sözüm daha var. Zaman zaman Dewey, Schiller ve benim aramda bir ayırım yapılıyor ve ben nesnenin var olduğunu varsaymak-

la sanki bu radikal pragmatistlerin tenezzül etmedikleri bir şekilde halkın önyargılarına tavizde bulunuyormuşun gibi düşünülüyor. Benim bu yazarları anladığım kadarıyla, üçümüz de hakikat-ilişkisinde nesnenin (ama ancak deneyimlenebilir bir nesnenin) özneye aşkınlığını kabul etme konusunda mutlak anlamda hemfikiriz. Bilhassa Dewey bilişsel hallerimizin ve süreçlerimizin tüm anlamının, bağımsız varoluşların ya da olguların kontrol edilmesine ve yeniden değerlendirilmesine nasıl müdahale ettiklerinde saklı olduğunu neredeyse bıktırarak kadar tekrarlamıştır. Dewey'nin bilgi izahı fikirlerimizin dikkate alacağı ve dönüştürülmesi için çalışacakları bağımsız varoluşlar olmadığı müddetçe sadece abes değil, aynı zamanda anlamsızdır. Fakat Dewey ve Schiller *tamamen deneyim-ötesi* olma anlamında "aşkın" ilişkileri ve nesneleri ele almayı reddettiklerinden; eleştirmenleri onların yazılarında bu anlamdaki cümlelerin üzerine atlıyor ve *deneyim dünyası dâhilinde* fikirlere dışsal nesnelerin varlığını reddettiklerini göstermeye çalışıyorlar.⁴ Eğitimli ve görünüşte samimi eleştirmenlerin, muarızlarının bakış açısını yakalamayı başaramamaları inanılmaz görünüyor.

Pek çoğunu yanlış yöne sevk eden şeylerden biri de herhalde Schiller, Dewey ve benim konuşma evrenlerimizin farklı kapsamda panoramalar sunması ve birinin alenen koyutladığı şeyi diğerrinin sadece bir ima düzeyinde geçici olarak bırakması, bunun üzerine okurun da bunun reddedildiğini

4 Profesör Carveth Read'e, epistemolojisini dikkate alarak, pragmatistler kilisesine hoş geldiniz demekten memnuniyet duyuyorum. Sıkı çalışması *The Metaphysics of Nature*'a bakınız, 2. baskı, Ek A. (Londra: Black, 1908). Francis Howe Johnson'un *What is Reality?* (Boston, 1891) eserine ancak son tashihleri yaparken denk gelmiş olsam da, sonradan vardığı pragmatist görüşe dair kimi açılardan çarpıcı bir habercidir. Irving E. Miller'ın daha yeni yayınlanmış olan *The Psychology of Thinking*'i (New York: Macmillan Co., 1909), "pragmatizm" kelimesini bir kez bile kullanmamasına karşın, yayınlanmış en ikna edici pragmatist belgedir. Kaynakçadan bahsederken, H. V. Knox'un *Quarterly Review*'in Nisan 1909 sayısındaki fevkalade içgörülü makalesine değinmeden geçmem olmaz.

düşünmesidir. Schiller'in evreni en küçüğüdür, esasen bir psikolojik evrendir. Sadece tek bir tür şeyle, hakikat-iddialarıyla başlar, ama nihayetinde bunların iddia ettiği bağımsız nesnel olgulara yönelir, tabii bu tür olguların orada bulunması bütün iddialar içinde en başarılı şekilde geçerli kılınan olduğu ölçüde. Benim evrenim özünde daha epistemolojiktir. Ben iki şeyle başlarım, nesnel olgular ve iddialar; ardından, olgular orada olduğundan, hangi iddiaların olguların ikamesi olarak başarıyla işe yarayıp hangilerinin yaramayacağına işaret ederim. Ben işe yarayan iddialara doğru adını veriyorum. Dewey'nin panoraması ise, meslektaşımı anladığım kadarıyla, üçümüzün içinde en büyük olanıdır, ama bu panoramanın karmaşıklığına dair bir izah sunmaktan kaçınacağım. Şu kadarını söylemekle yetineyim, kendisi yargılarımızdan bağımsız nesnelere en az benim kadar sıkı bir şekilde tutunmaktadır. Eğer bu sözlerimde yanılıyorsam, kendisi beni düzeltsin. Bu hususta ikinci elden düzeltilmeyi reddediyorum.

Aşağıdaki sayfalarda hakikat izahımın tüm eleştirmenleriyle (örneğin Bay Taylor, Lovejoy, Gardiner, Bakewell, Creighton, Hibben, Parodi, Salter, Carus, Lalande, Mentre, McTaggart, G. E. Moore, Ladd ve diğerleri, özellikle de *Anti-pragmatisme* adı altında komik bir sosyolojik aşk hikâyesi yayınlamış olan Profesör Schinz'le) hesaplaştığımı iddia etmiyorum. Bu eleştirmenlerden bazıları, zannımca, çürütme-ye çalıştıkları tezi anlama konusunda neredeyse acınacak bir acizlik içinde debelenmektedir. Yaşadıkları zorlukların çoğunun bu kitabın çeşitli kısımlarında peşinen cevaplandığını düşünüyorum ve eminim okurlarım da zaten var olan korkutucu sayıdaki izaha yeni tekrarlar eklemediğim için bana teşekkür edeceklerdir.

95 Irving, Cambridge (Massachusetts),
Ağustos 1909

I

*Bilmenin İşlevi*¹

Aşağıdaki soruşturma (Bay Shadworth Hodgson'ın okurlarının aşına olduğu bir ayrıma başvurmak gerekirse) bilme yetisinin “nereden geldiği”ne değil, “ne olduğu”na dair bir soruşturmadır. Bilme edimleri adını verdiğimiz şeylerin beyin ve etkinlikleri adını verdiğimiz şeyler aracılığıyla ve beyinlerle dinamik şekilde bağlantılı bir “ruh” olup olmamasından bağımsız şekilde gerçekleştiği açıktır. Fakat bu denemenin beyinlerle de ruhlarla da bir alıp veremediği yok. Burada bilme ediminin bir şekilde üretilmesinin bir olgu *olduğunu* varsayıyor ve hangi öğeleri içerdiğini, hangi etkenleri içinde taşıdığını sormanın ötesine geçmiyoruz.

Bilme, bilincin bir işlevidir. Dolayısıyla içerdiği başlıca etken ima ettiği ilk etken bilmenin gerçekleşeceği bir bilinç durumudur. Özel olarak ya da olanaklı işlevini dikkate almadan düşünülen tüm bilinç durumlarını anlatmak için başka bir yerde “his” kelimesini kullandığımdan, şunu söyleyebilirim: Bir bilme edimi bunun haricinde hangi öğeleri ima ederse etsin, en azından bir *hissin* var olduğunu ima eder. [Eğer okur da birçok kişi gibi “his” kelimesinden hazzetmiyorsa, bu kelimeyi gördüğü her yerde onun yerine Locke'un kullandığı geniş anlamıyla “idea” kelimesini tercih edebilir

1 1 Aralık 1884'te Aristoteles Derneği'nde okundu ve ilk kez *Mind*'da (c. 10, 1885) yayınlandı. Bu ve diğer makalelerde esasen fazlalıkların ayıklanması şeklinde küçük kelime değişiklikleri yapıldı.

ya da sakil de olsa “bilinç durumu” diyebilir veya son olarak “düşünce” kelimesini kullanabilir.]

Şimdi, insanlığın ortak kanısı olarak söylenebilir ki, bazı hisler bilişseldir, bazı hisler ise öznel ya da handiyse fiziksel diyebileceğimiz bir varoluşa sahip olan basit olgulardır, ama bunların bilgi parçaları olması kendini aşma gibi işlev iması içermez. Burada bir kez daha sınırlı bir görevimiz var. “Kendini aşma nasıl mümkün oluyor?” diye sormamıza gerek yok. Tek sormamız gereken: “Nasıl oluyor da sağduyu bu kendini aşkınlığın yalnız mümkün olmakla kalmayıp bilfiil hale geldiği varsayılan birçok örnek ortaya çıkarabilmiştir? Sağduyunun bu örnekleri diğerlerinden ayırt etmek için kullandığı işaretler nelerdir?” Kısacası, soruşturmamız betimleyici psikolojide bir yapraktan ibarettir, hepsi bu.

Condillac ardı ardına çeşitli hislerin atfedildiği meşhur heykel hipoteziyle buna benzer bir arayışa girişmişti. İlk hissi koku hissiydi. Fakat yaratılış sorununa dair akla gelebilecek tüm karmaşıklıklardan kaçınmak adına, bir heykele bile hayali hissimizi atfetmeyelim. Bunun yerine, ne maddeye bağlı olduğunu ne de uzamda bir noktaya yerleştirildiğini, bilakis bir tanrının doğrudan yaratıcı *fiat*'ı ile, deyim yerindeyse, *in vacuo** salınmaya bırakıldığını varsayalım. Keza “nesne”sinin fiziksel ya da psişik doğasına ilişkin zorluklara ayağımızı dolamaktan kaçmak adına, buna koku hissi ya da başka belirli türde bir his demeyelim ve bunun yerine bir *n* hissi olduğunu varsaymakla yetinelim. Bu soyut ad altında doğru olan şey, okurun varsayabileceği daha tikel herhangi bir şekilde de (koku, acı, zorluk gibi) aynı derecede doğru olacaktır.

Şimdi, eğer bu *n* hissi tanrının yegâne yaratımıysa, elbette tüm evreni oluşturacaktır. Ve eğer *semper idem sentire ac non sentire*** inancında olan şu geniş insan topluluğunun

* *Fiat*: Düşünüp taşınarak verilen karar. *In vacuo*: Boşlukta. (ç.n.)

** *Semper idem sentire ac non sentire*: “Hep aynı şeyi hissetmek, hiçbir şey hissetmemekten farksızdır” anlamında Thomas Hobbes’la anılagelen Latince bir söz. (ç.n.)

itirazlarından kurtulmak adına,² hissin diledikleri kadar kısa ömürlü olmasına izin verirse; bu evrenin ömrü bir saniyenin sonsuz derecede küçük bir parçası kadar olacaktır. Söz konusu his böylece esas ağırlığına indirgenecektir, bu durumda da bilişsel bir işleyişte payına düşen her şeyin, göz açıp kapayıncaya kadar geçen bu kısa ömründe yaşanacağı düşünülmelidir; bu hayatın öncesinde ya da sonrasında başka hiçbir bilinç ânının olmadığı da gözlerden kaçmayacaktır.

Peki o halde. Bu küçük hissimiz evrende bu şekilde tek başına kaldığında (zira tanrının ve biz psikolojik eleştirmenlerin izahın dışında bırakıldığını varsayabiliriz), demem o ki, bu hissin herhangi bir türde bilişsel işlevi olduğu söylenebilir mi? Zira onun *bilmesi* için, bilinecek bir şey olması gerekir. Mevcut varsayıma göre nedir bu? “Hissin *n* içeriği” cevabı verilebilir. Fakat bunu hissin içeriğinden ziyade *niteliği* diye adlandırmak daha doğru görünmüyor mu? “İçerik” kelimesi hissin hâlihazırda bir edim olarak kendisini bir nesne olarak içeriğinden zorla ayırdığını anlatmaz mı? Bir hissin *n* niteliğinin *n* niteliğinin bir hissiyle aynı olduğunu alelacele varsaymak doğru olur mu? Buraya kadar, *n* niteliği hissin deyim yerindeyse içsel olarak, başka bir deyişle cebinde taşıdığı tamamen öznel bir olgudur. Eğer biri bu kadar basit bir olguyu bilgi adını vererek yüceltmek istiyorsa, elbette kimse ona engel olamaz. Ama biz yaygın kullanımın yo-

-
- 2 Geçerken belirtelim, bu anlamda kavrandığında “Bilginin Göreliliği” en tuhaf felsefi hurafelerden biridir. Bunu savunmak için zikredilecek tüm olgular sinir dokusunun özelliklerinden kaynaklanır; bunlar çok uzun süreli heyecanla öldürülebilir. Gelgelelim günlerce hiç dinmeden sinir ağrısı çeken hastalar bu sinir yasasının sınırlarının gayet geniş bir şekilde çizilmiş olduğuna tanıklık edebilirler. Fakat ilelebet değişmeyecek bir hissi fiziksel olarak edinebiliyorsak, bu his kalıcı olduğu müddetçe hissedilmeyeceğini ve tüm bu süre zarfında neyse o olarak hissedileceğini kanıtlamak için en ufak bir mantıksal ya da psikolojik argüman bulunabilir mi? Karşıt önyargının nedeni, sonsuzluğu varlığıyla dolduracağı kabul edilirse böyle bir hissin çok aptalca bir şey olmasının kaçınılmaz olduğunu düşünmeye yanaşmamızdır. Bitmek bilmez bir tanışıklık ve sonunda, *hakkında* hiçbir bilgi sahibi olmamak; durumu bu olacaktır.

lundan ayrılmayalım ve bilgi adını bilişin gerçekleşmesini sağlayan histen bağımsız olarak var olan şeyler anlamında “gerçeklikler”in bilişine (idrakine) ayıralım. Eğer hissin içeriği evrende bizatihi hissin dışında bir yerde gerçekleşmiyorsa ve hisle birlikte yok oluyorsa, yaygın kullanımda buna gerçeklik denmez ve hissin terkinin öznel bir özelliği ya da olsa olsa hissin *rüyası* adını alır.

O halde hissin esas anlamda bilişsel olması için, kendi kendini aşkın olması gerekir ve bizim de, tanrıya üstün gelerek hissin içsel *n* niteliğine tekabül edecek şekilde *onun dışında bir gerçeklik yaratmamız* gerekir. Ancak bu sayede bir tekbencilik olma durumundan kurtarılabilir. Eğer şimdi yeni yaratılan gerçeklik hissin *n* niteliğine *benziyorsa*, hissin *bu gerçekliğin idrakinde olduğunu* düşündüğümüzü söylerim.

Tezimin bu ilk kısmına saldırılacağına adım gibi eminim. Ama savunmaya geçmeden önce bir şey daha söyleyeyim: “Gerçeklik” bir hissi bilişsel diye adlandırmamızın gerekçesi olmuştur; peki ama bir şeyi gerçeklik diye adlandırma ruhsatını nereden buluyoruz? Buna verilecek yegâne cevap, mevcut eleştirmenin ya da soruşturmacının inancıdır. O, hayatının her ânında kendini *bazı* gerçekliklere inanmaya tabi halde bulur, oysa bu yılki gerçekliklerini ertesi yıl yarılsama olarak görecektir. İncelediği hissin kendisinin gerçeklik olarak gördüğü şeyi dikkatle düşündüğünü ne zaman görse, elbette hissin kendisinin gerçekten bilişsel olduğunu kabul etmek zorunda kalır. Biz elbette burada eleştirmeniz; gerçekliği bu görelî ve geçici tarzda almamıza izin verilmesiyle yükümüzün epey hafiflediğini göreceğiz. Her bilim bazı varsayımlarda bulunmak zorundadır. *Erkenntnisstheoretiker** hata yapabilen fani varlıklardır. Bilmenin işlevini incelediklerinde, bunu kendilerindeki aynı işlev aracılığıyla yaparlar. Pınarın kaynağından daha yükseğe çıkamayaca-

* *Erkenntnisstheoretiker* ya da *Erkenntnistheoretiker*: Epistemologlar, bilgi teorisyenleri. (ç.n.)

ğını bildiğimizden, bu alandaki sonuçlarımızın bizzat hata yapmaya açık olmamızdan etkilendiğini hemen itiraf etmemiz gerekiyor. *En fazla şunu iddia edebiliriz: Bilme hakkında söylediklerimiz başka herhangi bir şey hakkında söylediklerimiz kadar doğru kabul edilebilir.* Eğer bizi dinleyenler neyi “gerçeklik” olarak görmemiz gerektiği konusunda bize katılıyorlarsa, muhtemelen bu gerçekliklerin nasıl bilindiğine dair öğretimizin gerçekliği konusunda da bize katılacaklardır. Daha ne olsun!

Terminolojimiz bu sözlerin ruhuna sadık kalacaktır. Niteliğinin ya da içeriğinin bu hissin içinde olduğu gibi dışında da var olduğuna bizzat inanmadığımız hiçbir hisse bilgi işlevi atfetmeyeceğiz. Bu tür bir hisse dilersek rüya adını da verebiliriz; kurmaca ya da hata demenin de mümkün olup olmadığını bilahare göreceğiz.

Şimdi tezimize geri dönelim. Bazı kişiler hemen “nasıl olur da gerçeklik bir hisse benzeyebilir?” diye feveran edecektir. Bu noktada, hissin niteliğine cebirsel bir harf olan *n* adını vermekle ne kadar akıllıca davrandığımızı görüyoruz. Bir iç durum ile bir dış gerçeklik arasındaki benzerliğin tüm zorluğunu dileyen herkesi ne tür bir şeyin bir hisse benzeyebileceğini düşünüyorsa onu gerçeklik diye koyutlama konusunda serbest bırakarak aşmış oluyoruz: Eğer dışımızda bir şey değilse, o zaman ilki gibi başka bir his, örneğin eleştirmenin zihnindeki salt *n* hissi. Bu itirazdan böylece yakayı sıyırdıktan sonra, gelmesi kesin olan bir başka itiraza geçiyoruz.

Yeni itiraz, ilişkilerin bilgisi anlamında “düşünce”yi tüm zihinsel yaşamın bütünü olarak gören ve sadece hisseden bilincin hiç bilince sahip olmamaktan daha iyi olmadığını (hatta söylediklerine bakarak, kimi zaman çok daha kötü olduğunu) savunan filozoflardan gelecektir. Örneğin şu tür laflar bugün İngiliz atalarından ziyade Kant ve Hegel’in izinden gittiğini iddia edenlerin ağzından düşmüyor: “Diğer tüm algılardan kopuk, ‘zihin adını verdiğimiz yığının dışında bırakılmış’,

her türlü ilişkiden mahrum olan, hiçbir niteliği bulunmayan bir algı, tek kelimeyle, bir hiçtir. Boşluğu nasıl göremiyorsak böyle bir algıyı da düşünemeyiz.” “O kendi içinde uçucudur, anlıktır, adlandırılmazdır (çünkü biz onu adlandırdığımız sırada başka bir şey haline gelir) ve aynı nedenle bilinemezdir, bizatihi bilinebilirliğin yadsınmasıdır.” “Gerçek diye gördüğümüz şeylerden ilişkinin oluşturduğu tüm nitelikleri dışlayın, geriye hiçbir şey kalmadığını görürüz.”

Profesör Green’in yazılarından bu türde neredeyse sınırsız sayıda alıntı yapılabilir, ama aşılınmaya çalışılan öğretinin yanlışlığı öyle aşikârdır ki, harcanan emeğe değmeyecektir. Bizim küçük varsayımsal hissimiz, bilişsel açıdan bakıldığında bu artık her neyse, ister bir bilgi parçası ister bir rüya olsun, kesinlikle psişik açıdan sıfır değildir. Kendine ait bir yapısı olan, en kesin ve pozitif anlamda nitelikli bir iç olgudur. Elbette bu his *olmayan* birçok zihinsel olgu vardır. Eğer *n* bir gerçeklikse *n*’yi çok asgari bir bilgiyle bilir. Ne tarihini ne de yerini saptar. Ne sınıflandırır ne de adlandırır. Dahası ne kendini bir his olarak bilir, ne diğer hislerle karşılaştırır, ne de kendi süresini ya da yoğunluğunu hesaplar. Kısacası, eğer bundan daha fazlası yoksa, bu his en ahmak, çaresiz ve yararsız türde bir şeydir.

Fakat eğer bu hissi birçok yadsımayla tarif etmemiz gerekiyorsa ve eğer kendisi *hakkında* ya da başka bir şey *hakkında* hiçbir şey söyleyemiyorsa, o zaman ne hakla onun psişik açıdan sıfır olduğunu reddediyoruz? Sakın “ilişkiciler” her şeye rağmen haklı olmasınlar?

Bu bilmecenin çözümü masum görünen “hakkında” kelimesinde saklıdır ve dürüstçe bakıldığında yeterince basit bir çözümdür de. Çok seyrek zikredilen John Grote’nin *Exploratio Philosophica* kitabından (Londra, 1865, s. 60) bir alıntı konuya en iyi giriş olacaktır. Grote şöyle yazıyor:

Bilgimiz iki tarzda düşünce konusu edilebilir, başka bir deyişle bilginin “nesnesi” hakkında iki tarzda konuşabiliriz.

Yani, dili ya şu şekilde kullanabiliriz: Bir şeyi, bir insanı vb. *biliriz*; ya da şu şekilde kullanabiliriz: O şey, o adam vb. *hakkında* falanca şeyleri biliriz. Genel olarak dil, kendi hakiki mantıksal içgüdüsünü takip ederek, bilgi mefhumunun bu iki tatbiki arasında ayırım yapar: Biri *yvuvai*, *noscere*, *kennen*, *connaître*; diğeri *eidevai*, *scire*, *wissen*, *savoir*'dır. Kökeni bakımından, ilki benim fenomenal adını verdiğim şey olarak görülebilir: Bilinen şeyle *tanışıklık* ya da aşinalık olarak bilgi mefhumudur; bu mefhum belki de görüngüsel bedensel iletişime daha yakındır ve diğeri kadar safi entelektüel değildir; bir şey hakkında duyularımıza sunulduğu ya da bir resimde ya da türde temsil edildiği şekliyle sahip olduğumuz bilgi türüdür (bir *Vorstellung*). Yargılarda ya da önermelerde ifade ettiğimiz, muhayyilede zorunlu bir temsili olmayan kavramlarda (*Begriffe*) cisimleşmiş diğeryse, kökeni bakımından, daha entelektüel bilgi mefhumudur. Ne var ki türü ne olursa olsun bilgimizi bu iki tarzda da ifade etmememiz için hiçbir neden yoktur, yeter ki karıştırıp aynı önermede ya da muhakemede ikisiyle birden ifade etmeyelim.

Şimdi, eğer varsaydığımız *n* hissimiz (eğer bir bilgiyse) salt tanışıklık türünde bilgiyse, bu bilgiden gök kubbe altındaki herhangi bir şey *hakkında*, hatta kendisi hakkında bile bir şey çıkarmaya çalışmak, eskilerin tabiriyle, tekeden süt sağmaya benzer. Ayrıca bu başarısızlığımızın ardından, dönüp ona fiziksel açıdan bir hiç olduğunu söylemek, erkek keçiye nafile saldırılarımızın ardından tüm keçi âleminin süt vermez nitelikte olduğunu iddia etmek kadar haksızlık olacaktır. Fakat Hegelci okulun basit duyumu felsefi tanıma alanının dışına atmaya çalışırken gösterdiği tüm azim, bu yanlışlık üzerine kuruludur. Duyum mefhumunun kendisini anlamsız kıldığına inanılan ve bilgi mefhumunu inceleyen kişileri bunun var olmadığı sonucuna götüren şey her za-

man duyumun “sözsüzlüğü”dür, “bildirim”de bulunmayı başaramamasıdır.³ “Mana”, diğer zihinsel durumların göstergesi olması anlamında, sahip olduğumuz zihinsel durumların yegâne işlevi olarak alınmaktadır ve bizim küçük ilkel duyumumuzun bu düz anlamda henüz hiçbir manası olmadığı algısından yola çıkarak, bunu ilkin anlamsız, sonra mantıksız, sonra içi boş diye adlandırmak ve en sonunda da saçma ve kabul edilemez diye damgalamak çok kolaydır. Fakat bu evrensel tasfiyede, *hakkında*-bilgi’yle doğrudan tanışıklığa doğru bu sonu gelmez kayış, kayış, kayış ve en sonunda bilginin edindiğini varsayabileceğimiz hiçbir şey kalmadığında, her türlü “mana” durumdan uzaklaşıp gitmez mi? Şeyler hakkındaki bilgimiz hiçbir zaman bu denli karmaşık olmayan kusursuzluğuna ulaştığında, onun yanı sıra ve onunla kopmaz bir birliktelik içinde tüm bu bilginin *hangi* şeyler hakkında olduğuna dair bir tanışıklığın da olması gerekmez mi?

Şimdi, bizim şu küçük varsayımsal hissimiz bir *hangi* doğurur ve eğer akabinde ilkin hatırlayan başka hisler gelirse, onun *hangi*’si onunla diğer hislerin bilebileceği diğer *hangiler* arasındaki ilişkileri algılayan bir hakkında-bilgi parçasının, bir yargının öznesinin ya da yüklemine yerini tutabilir. Bu zamana kadar lâl olan *n* şimdi bir ad alacak ve artık dilsiz olmayacaktır. Fakat mantık çalışanların bildiği gibi her adın bir “düzanlam”ı vardır ve düzanlam her zaman, *ab extra** ilişkisiz ya da iç ilişkileri analiz edilmemiş bir gerçeklik veya içerik anlamına gelir, tıpkı bizim ilkel duyumumuzun bildiğini varsaydığımız *n* gibi. Bunun gibi “olgular”la, bunun gibi içeriklerle bir ön tanışıklık olmadan ilişki ifade eden hiçbir önerme mümkün değildir. Şu *n* ister bir koku, ister dış ağrısı, ister mavi dipsizliğinde yüzen dolunay gibi daha karmaşık türde bir his olsun, öncelikle bu yalın şekilde karşımıza çık-

3 Örneğin bkz. Hume’un *İnsan Doğası Üzerine İnceleme*’sine Green’in yazdığı sunuş.

* *ab extra*: Hariçten. (ç.n.)

malı ve bu ilk anlamıyla sıkı sıkıya tutulmalıdır ki, *hakkında* herhangi bir bilgi edinilebilsin. Onun *hakkında* bilgi *ona* bir bağlam eklenmesi demektir. *Onu* bozun, eklenen şey *bağlam* olamaz.⁴

O halde, bu itiraz hakkında tezimizi şu şekilde genişletmekten öte bir şey söylemeyelim: Eğer evrende histeki *n*'den başka bir *n* varsa, histeki *n* kendisine dışarılıklı (*ejective*) bir varlıkla tanışıklığa sahip olabilir; dahası bu tanışıklığın, salt tanışıklık olarak, ilerlemeye ya da artışa açık olduğunu tahayyül etmek zordur, kendi çapında tamdır ve biz tanışıklığı bilgi diye adlandırmayı reddetmediğimiz müddetçe, bizi sadece hissin bilişsel olduğunu değil, aynı zamanda tüm his niteliklerinin, *kendilerinin dışında onlara benzer bir şeyler olduğu sürece*, varoluş niteliklerinin hisleri ve dış olgunun algıları olduğunu söylemek zorunda bırakacaktır.

Fark etmişsinizdir, ilk hissin bilişsel işlevini bu şekilde doğrulamanın maksadı, *n*'nin ondan başka bir yerde gerçekten de var olduğunun keşfedilmesinde saklıdır. Bu keşif yapılmadığı takdirde, hissin bilişsel olduğundan emin olmayız; dışarıda keşfedilecek hiçbir şey olmadığı takdirde, hisse rüya adını vermemiz gerekir. Fakat hissin kendisi keşfi gerçekleştiremez. Kendi *n*'si elindeki yegâne *n*'dir ve onun kendi doğası ona eklenen ya da ondan kopartılan kendi kendini aşkın bir biliş işlevine sahip olmakla değiştirilecek bir parçacık değildir. Bu işlev arızidir; analitik değil sentetiktir ve onun varlığının içinde değil, dışında yer alır.⁵

4 Eğer A içeri girer ve B “kardeşimi merdivenlerde görmedin mi?” derse, hepimiz A’nın “Gördüm, ama onun kardeşin olduğunu bilmiyordum” diyebileceğini düşünürüz; kardeşi olduğunu bilmemesi görme yetisini yok etmez. Fakat ilk olguların tanışık olduğumuz şeylerle ilişkisizliğinden ötürü bunların bizim tarafımızdan “bilindiğini” reddedenler, tutarlı olmak adına şunu savunmalıdırlar: Eğer A merdivenlerdeki adamın B ile ilişkisini algılamasaydı, onu fark etmesi bile mümkün olmazdı.

5 Böyle önemli bir işlevin arızı olduğunu söylemek tuhaf görünse de, meseleyi nasıl toparlayabileceğimizi bilmiyorum. Nasıl ki gerçeklikten yola çıkıp nasıl bilinebileceğini sorduğumuzda, ancak kendi daha şahsi tarzın-

Bir silah nasıl ateş ederse his de öyle hissedilir. Eğer hissedilecek ya da vuracak hiçbir şey yoksa, bunlar kendini *ins blaue hinein** boşaltır. Ama eğer karşılarında bir şey beliri-verirse, artık sadece ateş etmez ya da hissetmezler, vururlar ve bilirler.

Fakat bununla birlikte şimdiye kadarki en kötü itiraz ortaya çıkıyor. Biz eleştirmenler bakar ve gerçek bir *n* ve bir *n* hissi görürüz; dahası ikisi birbirine benzediğinden, birinin diğerini bildiğini söyleriz. Peki ama *n* hissinin diğer *n* ile tamamlam *aynı* şeyin yerini tuttuğunu ya da *aynı* şeyi temsil ettiğini bilene kadar bunu söylemeye hakkımız var mıdır? Bir *n* yerine birkaç gerçek *n* olduğunu varsayalım. Eğer silah ateş alır ve vurursa, hangisini vurduğunu kolaylıkla görebiliriz. Peki ama hissin hangisini bildiğini nasıl ayırt edebiliriz? O, yerini tuttuğu *n*'yi bilir. Peki ama *hangisinin* yerini tutmaktadır? Bu açıdan hiçbir yönelim beyan etmez. Sadece benzer; her türlü ayrımdan yoksun bir şekilde benzer ama benzerlik kendi başına her zaman temsil etmek ya da yerini tutmak anlamına gelmez. Yumurtalar da birbirine benzer, ama sırf bu nedenle birbirlerini temsil ettiklerini, bildiklerini ya da birbirlerinin yerini tuttuklarını söyleyemeyiz. Eğer bunun sebebi bunlardan hiçbirinin bir *his* olmamasıysa, o zaman dünyanın histen başka bir şey olmayan, hepsi de tamamlam

da *yeniden inşa edeceğimiz* bir hisse seslenerek yanıt verebilirsek; aynı şekilde, histen yola çıkıp bunun nasıl bilinebileceğini sorduğumuzda da, verebileceğimiz tek yanıt onun daha herkese açık tarzında onu *yeniden inşa edecek* bir gerçekliğe seslenerek olabilir. Fakat her iki durumda da başlangıç yaptığımız veri neyse o olarak kalır. Hissin niteliği ile niteliğin hissi, bir gerçekliğin bilgisini almak ile yeniden inşa etmek arasındaki farka dair sözel gizemlerde kolaylıkla kaybolabiliriz. Fakat sonunda gerçek biliş mefhumunun bilen ile bilinen arasında dolayumsuz bir ikicilik içerdiğini itiraf etmeliyiz. Bkz. Bowne, *Metaphysics*, New York, 1882, s. 403-412 ve Lotze'deki çeşitli pasajlar, örn. *Logic*, kısım 308. ["Dolayumsuz" kötü bir kelime tercihi olmuş. – 1909.]

* *Ins blaue hinein*: Gökyüzündeki maviliklere. (ç.n.)

birbirine benzer hisler *olan* dış ağrılarından ibaret olduğunu tahayyül edin; sırf bu nedenle birbirlerini daha iyi bilip tanıyacakları söylenebilir mi?

n'nin dış ağrısı-acısı gibi salt bir nitelik olması, somut bireysel bir şey olmasından epey farklı bir mevzudur. Salt bir nitelik hissinin onu temsil edip etmediğini pratikte sınamanın bir yolu yoktur. Bu niteliğe benzemek dışında *yapabileceği* hiçbir şey yoktur, çünkü soyut bir nitelik öyle bir şeydir ki, ona hiçbir şey yapılamaz. Bağlamsız, çevresiz yahut *principium individuationis*'siz* varlık, özgünlüğü olmayan bir mahiyet, Platoncu bir idea gibi, hatta böyle bir niteliğin çoğaltılmış nüshaları gibi (eğer mümkünse tabii) ayırt edilemez olacaktır ve ister hissin şu ya da bu nüshanın yerini tutmasını isteyeyim ister onun yerini tutmasını amaçlamadan basitçe niteliğe benzesin, değişen hiçbir sonuç olmaz, hiçbir işaret verilemez.

Eğer *n* niteliğine, niteliklerin her birini benzerlerinden ayırt etmemizi sağlayacak bir bağlam tahsis etmek suretiyle çok sayıda gerçek bir çoğulluk bahşedersek, benzerlik ilkemizi bağlamı da kapsayacak şekilde genişleterek ve hissin bağlamını en kesin şekilde çoğalttığı tikel *n*'yi bildiğini söyleyerek hissin bunun hangi nüshasını bildiğini açıklamaya girişebiliriz. Fakat burada bir kez daha teorik şüphe tezahür ediyor: Kopyalama ve örtüşme, bunlar bilgi midir? Silah hangi *n*'yi işaret edip vurduğunu onu *parçalayarak* gösterir. His bize hangi *n*'yi işaret edip bildiğini bir o kadar bariz bir işaretle gösterene kadar, bunun *gerçek n*'lerden herhangi birini işaret ettiğini ya da bildiğini yadsılamakta ya da “benzerlik” kelimesinin onun gerçeklikle ilişkisini fazlasıyla tarif ettiğini kabul etmekte neden özgür olmayalım?

Aslına bakılacak olursa, her gerçek his hangi *n*'yi işaret ettiğini en az silah kadar bariz bir şekilde *gösterir* ve pratikte şimdiye kadar hesaba katmadığımız bir öğedir; her somut

* *Principium individuationis*: Bireyleşme ilkesi. (ç.n.)

durumda meseleyi kararlaştırmaya yeter. Soyutlamalardan olanaklı örneklere geçelim ve yardımsever *deus ex machina**'mızdan* bizim için daha zengin bir dünya tasarlamasını isteyelim. Örneğin bana belli bir adamın ölümünün rüyasını yollasın ve aynı anda o adamın ölümüne neden olsun. Bunun gerçekliğin idrakiyle alakalı bir durum mu, yoksa benzer bir gerçekliğin rüyamla bir tür mucizevi rastlantısı mı olduğunu pratik içgüdümüz kendiliğinden nasıl kararlaştırabilir? “Fizik araştırmaları cemiyeti” tam da bunun gibi kafa karıştırıcı vakaları toplayıp olanaklı olan en makul tarzda yorumlamakla uğraşmaktadır.

Eğer rüyam hayatta gördüklerim arasında türünün tek örneği olsaydı, eğer rüyadaki ölümün bağlamı birçok tikel özelliği bakımından gerçek ölümün bağlamından ayrı olsaydı ve eğer rüyam beni ölüm hakkında hiçbir eylemde bulunmaya itmeseydi; hiç şüphesiz hepimiz buna tuhaf bir rastlantı der, başka da bir şey demezdik. Fakat eğer rüyada ölümün geniş bir bağlamı varsa, gerçek ölüme eşlik eden her özelliğe noktasına virgülüne kadar benziyorsa, eğer hepsi de birbirinden kusursuz bu tür rüyaları mütemadiyen görüyorsam ve eğer uyandığımda sanki bunlar gerçekmiş gibi derhal *harekete geçip* geç bilgilendirilen komşularımın “önüne geçiyorsam”, o zaman gizemli bir hissikablelvuku melekesine sahip olduğumu, rüyalarımın esrarengiz bir tarzda tam da bu gerçeklikleri simgelediğini ve “rastlantı” kelimesinin meselenin özüne dokunmadığını büyük ihtimalle kabul etmemiz gerekir. Zaten rüyamın ortasındayken, gerçekliğin seyrine *müdahale etme* ve olayların seyrini rüyamda gördüğüm şekilde şu ya da bu yönde değiştirme gücüne sahip olduğum ortaya çıkarsa kimsenin şüphesi kalmayacaktır. Bu durumda, en azından benim uyanık eleştirmenlerim ile rüya gören benliğimin *aynı* şeyi ele aldıkları kesin olacaktır.

* *deus ex machina*: Hiçlikten gelen tanrı, yoktan müdahale. (ç.n.)

İşte insanlar böyle bir sorunu her zaman bu şekilde karara bağlıyorlar. *Rüyanın pratik sonuçlarının* gerçek dünyaya *yansıması* ve iki dünya arasındaki benzerliğin *kapsamı* içgüdüsel olarak kullandıkları kıstaslardır.⁶ Her türlü his eylem hatırladır, her türlü his eylemle sonuçlanır; bugün bu hakikatleri kanıtlamak için hiçbir argümana ihtiyaç yoktur. Fakat doğanın farklı olabileceğini de tasavvur edebileceğimiz müstesna bir temayülüyle, *hislerim eleştirmenlerimin dünyası dâhilindeki gerçekliklere etki ediyor*. Dolayısıyla eleştirmenim hislerimin etkide bulunduğu gerçekliklere “işaret” etmediğini kanıtlayamadıkça, onun ve benim aynı gerçek dünyayı idrak ettiğimizden şüphe duymayı nasıl sürdürebilir? Eğer eylem tek bir dünyada icra ediliyorsa, bu dünya hissin yöneldiği dünya olmalıdır; eğer başka bir dünyada gerçekleşiyorsa, hissin zihnindeki dünya *bu* dünyadır. Eğer hissiniz benim dünyamda hiçbir ürün vermezse, benim dünyamdan tamamen kopuk olduğunu söylerim; buna tekbencilik derim ve onun dünyasını

-
- 6 Esaslı muarızımızın yine de suçlamasına geri dönüp, tamamen gerçek evrenin yansıması olan bir rüya olabileceğini ve burada rüyası görülen tüm eylemlerin evrendeki başka eylemlerle hemen eşleşeceğini kabul ederek, yine de bunun ahenkten başka bir şey olmadığı ve rüya-dünyanın tüm ayrıntıları bakımından böyle yakın benzerlik gösterdiği öbür dünyaya atıfta bulunup bulunmadığının kesinlikle açık olmadığına ısrar edebileceği doğrudur. Bu itiraz bizi metafiziğin derin sularına daldırır. Bunun önemini reddetmiyorum ve hakkını teslim etmek lazım, meslektaşım Dr. Josiah Royce’un öğrettikleri olmasaydı ne bunun gücünü tam manasıyla kavrayabilirdim ne de kendi pratik ve psikolojik bakış açımı kendi cephemden bu denli netleştirebilirdim. Bu vesileyle, bu bakış açısına sıkı sıkıya tutunmayı tercih ediyorum; ama umarım Dr. Royce’un biliş yetisinin işlevine dair daha temel eleştirisi çok geçmeden gün ışığına çıkar. [Bu dipnotta Royce’un felsefesinin yakında yayınlanacak olan dinî veçhesine atıfta bulunmuştum. Bu sıkı kitap *atıfta bulunma* mefhumunun hem gerçek n’ye hem de zihinsel n’ye sahip olan ve zihinsel n’yi açıkça gerçek n’nin temsili bir sembolü olarak kullanan kapsayıcı bir zihin mefhumu içerdiğini savunuyordu. O dönemde bu aşkını fikri çürütmem mümkün değildi. Sonradan, esasen Profesör D. S. Miller’ın etkisi sayesinde (bkz. “The meaning of truth and error”, *Philosophical Review* içinde, 1893, c. 2 s. 403) kesin olarak deneyimlenebilir işleyişlerin hepsinin mutlak zihnin niyetleri kadar aracı hizmeti görebileceğini kavradım.]

hayal âlemi diye adlandırırım. Eğer dış ağrınız, benim dış ağrımın bana yaptığı gibi, sizi hareket etmeye, hatta bu dünyada ayrı bir varoluşa sahip olduğumu düşünerek hareket etmeye dahi itmiyorsa; eğer bana ne “şu an nasıl ıstırap çektiğini biliyorum!” diyor, ne de devanın ne olduğunu söylüyorsanız, benim hissime ne kadar benzerse benzesin sizin hissinizin gerçekten benimkinden haberdar olduğunu reddederim. Haberdar olduğuna dair hiçbir *işaret* yoktur ve böyle bir işaret benim bunu kabul etmem için mutlak zorunludur.

Benim dünyamı kastettiğinizi düşünebilmem için, öncelikle benim dünyamı etkilemeniz gerekir; bundan epey fazlasını kastettiğinizi düşünebilmem için ise, epey fazlasını etkilemeniz gerekir; son olarak, sizin *ben bunu yaparken* kastettiğinizden emin olabilmem için, *tam da* ben sizin yerinizde olsam *yapmam gerektiği gibi* etkilemeniz gerekir. O zaman ben, sizin eleştirmeniniz olarak, ikimizin aynı gerçekliği düşünmekle kalmayıp, *benzer şekilde* düşündüğümüzü ve düşüncelerimizin çoğunlukla aynı şeyleri kapsadığını memnuniyetle kabul ederim.

Komşumuzun hislerinin bizim dünyamıza pratik etkileri olmasa bile, komşumuzun hislerinin var olduğundan asla şüphe etmememiz gerekir ve elbette asla bu makaledeki eleştirmenin rolüne bürünmememiz gerekir. Doğanın yapısı çok özgüldür. Her birimizin dünyasında insan bedenleri adı verilen belli nesneler vardır, bunlar ortalıkta dolanır ve diğer bütün nesnelere etki eder ve bu bedenletin eylemlerine vesile olan şeyler de, bu bedenler bizim olsaydı eylemlerimize vesile olacak şeylerin aynılarıdır. Kullandıkları kelimeler ve el kol hareketlerinin arkasındaki düşünceler aynı hareketleri biz kullansaydık da aynı olurdu; fakat bunlar öncelikle salt düşünce değil, sıkı sıkıya belirli düşüncelerdir. Sizin odamdaki ateş karşısında tıpkı benim gibi hareket ettiğinizi (ateşi maşayla karıştırıp bedeninizi yaklaştırmanız vb.) gördüğüm için, genel olarak ateş mefhumuna sahip olduğunuzu düşü-

nürüm. Fakat eğer “ateş”i bir şekilde hissediyorsanız, *bunun* sizin hissettiğiniz ateş olduğunu düşünmeye itilirim. Aslına bakılacak olursa, ne zaman psikolojik eleştirimen rolüne atılsak, bir hissin hangi gerçekliğe “benzediğini” keşfetmek yoluyla hangi gerçekliği kastettiğini anlayamıyoruz. Hangi gerçekliği kastettiğinin önce farkına varırız, ardından bunun ona benzeyen gerçeklik olduğunu varsayarız. Aynı nesnelere bakarken, bunları işaret ederken ve çeşitli şekillerde evirip çevirirken birbirimizi görürüz ve bunun üzerine farklı hislerimizin hepsinin gerçekliğe ve birbirine benzemesini umut eder, buna güveniriz. Fakat bu teorik açıdan asla emin olmadığımız bir şeydir. Yine de, bir haydut bana saldırıp bedenime vurmaya çalışıyorsa, benim bedenimle ilgili kafasındaki düşüncenin benimkine benzeyip benzemediği ya da fiilen darp etmeye *çalıştığı* bedeninin onun zihin gözünde benimkinden tamamen farklı birisi olup olmadığı konusunda incelikli spekülasyonlarda bulunarak çok zaman harcamak pratikte *grübel-sucht** olacaktır. Pratik bakış açısı bu tür metafizik örümcek ağlarını temizler. Eğer onun zihninde olan *benim* bedenim değilse, neden buna beden diyelim ki? Onun zihni benim tarafımdan bir terim olarak çıkarsanır ve gerçekleşen şeylerin izini bunun varoluşuna dayandırırız. Eğer bu terim, bir kez çıkarsandığında, benim onu çıkarsamamı sağlayan bedenle bağlantısı kopartılırsa ve hiç de bana ait olmayan başka bir bedenle bağlantılandırılırsa, çıkarım geçersiz olur. Bizim iki zihnimizin, haydudun zihninin ve benim zihnimin nasıl olup da aynı bedeni kastedebildiği metafizik bir muamma olarak kalacaktır. Birbirlerinin bedenlerinin aynı uzamı paylaştığını, aynı yeryüzünde yürüdüğünü, aynı suyu sıçrattığını, aynı havayı yankılandırıldığını ve aynı avın peşinden koşup aynı yemeği yediğini gören insanların tekbenci dünyaların çoğulluğuna inanmaları pratikte asla mümkün olmayacaktır.

* *Grübel-sucht*: En yalın olguları bile zorlayarak araştırıp didikleleyen bir takıntı biçimini ifade eden psikiyatri terimi. (ç.n.)

Gelgelelim bir zihnin işleyişlerinin bir başkasının dünyasında hiçbir etki yaratmadığı görüldüğünde, durum farklıdır. Şiirde ve kurmacada olan budur. Örneğin *Ivanhoe*'yu herkes bilir; ama hikâyenin nasıl ortaya çıktığına dair olgulara bakmaksızın sadece hikâyeye odaklandığımız sürece, hikâyeyi idrak eden ne kadar farklı zihin varsa o kadar farklı *Ivanhoe* olduğunu kabul etme noktasında çok az kişi tereddüt yaşayacaktır.⁷ Tüm bu *Ivanhoe*'ların birbirine *benziyor olması* aksini kanıtlamaz. Fakat bir kişinin versiyonunda olan değişiklik diğer tüm versiyonlarda hemen yankısını bulacaksa ve orada değişikliklere yol açacaksa, o zaman tüm bu düşünürlerin *aynı Ivanhoe*'yu düşündüklerini ve bunun kurmaca olsun ya da olmasın hepsi için ortak bir küçük dünya oluşturduğunu kolaylıkla kabul edebiliriz.

Bu noktaya ulaştığımıza göre, tezimizi alıp biraz daha geliştirebiliriz. Gerçekliğe yine *n* adını verip eleştirmenin hissi-

-
- 7 Demem o ki, *gerçek Ivanhoe* diye bir şey yoktur, Sir Walter Scott'ın hikâyeyi yazarken aklında olan bile değildir. Bu *Ivanhoe*, *Ivanhoe*-tekbençiliklerinden yalnızca *ilkidir*. Eğer istersek bunu gerçek *Ivanhoe* yapabileceğimiz ve ardından diğer *Ivanhoe*'ların atıfta bulunup benzeyip benzemediklerine göre onu tanıdığını ya da tanımadığını söyleyeceğimiz doğrudur. Bunu gerçek *Ivanhoe*'nun müellifi olarak Sir Walter Scott'ı devreye sokarak ve her ikisinden karmaşık bir nesne yaratarak yaparız. Fakat bu nesne salt bir hikâye değildir. Bütün okurların deneyimiyle ortak olan dünyayla dinamik ilişkileri vardır. Sir Walter Scott'ın *Ivanhoe*'su hepimizin eline alabileceği kitaplara basılmıştır ve hangimizin versiyonlarının esas *Ivanhoe*, yani bizzat Scott'ın yarattığı *Ivanhoe* olduğunu görmek için bunlardan herhangi birine atıfta bulunabiliriz. Elyazmasını görebiliriz; kısacası, deneyimimizin bu gerçek dünyasındaki birçok sokaktan ve dehlizden geçerek Scott'ın zihnindeki *Ivanhoe*'ya geri dönebiliriz; hikâyedeki *Ivanhoe*'yla ya da Rebecca'yla, Tapınak Şövalyesi'yle ya da Yorklu Isaac'la hikâyenin üretildiği koşullardan kopuk salt hikâyeye odaklanarak bunu asla yapamayız. Dolayısıyla her yerde aynı testten geçeriz: İki zihindeki iki nesneden *her iki* zihinde de olduğu görünen üçüncü bir nesneye, her bir zihnin diğerinin onda yarattığı küçük değişikliği hissettiğinden ötürü, kesintisiz olarak geçebilir miyiz? Eğer öyleyse, ilk iki nesneye aynı olan üçüncü nesneden (en azından) türetilmiş deriz ve bunlar birbirine benziyorsa, aynı gerçekliğe atıfta bulundukları söylenebilir.

nin buna kefil olmasına izin vererek, hem *n*'ye benzeyip hem de ona gönderme yapması koşuluyla (bunu *n*'yi doğrudan tadil ederek ya da eleştirmenin *n*'yle süreklilik arz ettiğini bildiği başka bir gerçeklikle, mesela *p* ya da *r*'yi tadil ederek gösterecektir) bir başka hissin de *n*'nin idrakinde olduğunu savunmak mümkündür diyebiliriz. Daha kısa ifade etmek gerekirse: *n* hissi hangi gerçekliğe benziyor olursa olsun onu bilir ve dolaylı ya da dolaysız olarak ona etkide bulunur. Eğer etkide bulunmadan benzerse, bu bir rüyadır; eğer benzermeden etkide bulunursa, bu bir hatadır.⁸

- 8 Hissimizin böyle bir niyete sahip olmadan kısmen benzediği bir gerçekliğe etkide bulunduğu vakalar bu hatalara örnek teşkil eder: Sözelimi kendi şemsiyem zannedip sizin şemsiyenizi aldığımda olduğu gibi. Burada sizin şemsiyenizi ya da kendi şemsiyemi bildiğim söylenemez, oysa hissim benim şemsiyeme daha çok benzemesidir. İkisini de karıştırıyorum, bağlamlarını yanlış kavıyorum vb.

Metinde eleştirmen sanki her zaman bir zihni, hissiyse bir başkası eleştirmiş gibi konuştuk. Ama eleştirilen his ve eleştirmen aynı zihnin önceki ve sonraki hisleri olabilir ve burada eleştirmenin ve eleştirilenin *aynı şeye* atıfta bulunduğunu ve *aynı şeyi* temsil etmeyi kastettiğini kanıtlamak için işleyiş mefhumundan vazgeçebileceğimiz düşünülebilir. Geçmişteki hislerimizi doğrudan gördüğümüzü ve neye atıfta bulunduklarını kesinkes bildiğimizi düşünürüz. En kötü ihtimalle, mevcut hissimizin niyetini her zaman düzeltebilir ve geçmişteki hislerimizin herhangi birinin atıfta bulunabileceği aynı gerçekliğe atıfta bulunmasını *sağlayabiliriz*. Dolayısıyla hissin ve eleştirmenin aynı gerçek *n*'yi kastettiğinden emin olmamız için burada "işleyiş"e gerek yoktur. Aslında böylesi çok daha iyi! Metnimizde daha karmaşık ve zorlu konuyu ele aldık ve daha kolay olanını bir kenara bırakabiliriz. Şu an aslanan pratik psikolojiye tutunmak ve metafizik zorlukları göz ardı etmektir.

Bir çift söz daha. Formülümüzde Profesör Ferrier'in *Institutes of Metaphysic* eserinde ortaya koyduğu ve görünen o ki Fichte'nin tüm takipçileri tarafından benimsenen o büyük bilişsel ilkeye, yani bilginin teşekkül edebilmesi için, bilinen ne varsa onun yanı sıra bilen zihnin bilgisinin de olması gerektiği ilkesine tekabül edecek hiçbir şey olmadığı görülecektir: Zannettiğimiz gibi *n* değil, *n* artı *kendim*, bilebileceğimin asgarisi olmalıdır. İnsanlığın sağduyusunun bilgi adı verilen bilinçli durumlar ile bilgi olmayan bilinçli durumlar arasında ayırım yapmaya çalıştığında böyle bir ilkeden yararlanmayı asla hayal etmediği kesindir. Dolayısıyla bu Ferrier ilkesinin, eğer konuyla bir alakası varsa, genel olarak bilincin metafizik olanağıyla alakası vardır, bilişsel bilincin pratik açıdan tanınmış yapısıyla değil. Bu nedenle fazla üzerinde durmadan ilerleyebiliriz.

Korkum o ki, okur özellikle de bu formülün uygulandığı yegâne örneklerin *algılar* olduğunu ve sembolik ya da kavramsal düşünce alanını hiçbir şekilde kavrayamadığını düşündüğünde, bu formülü gayet önemsiz ve bariz bulup sayfalar dolusu yazacak kadar emeğe değmeyeceği sonucuna varabilir. Gerçekliğin maddi bir şey veya edim ya da eleştirmenin bir bilinç durumu olduğu yerde, her ikisini de zihnimde yansıtıp algıladığım andan itibaren üzerlerinde etkide bulunabilirim (ikinci durumda elbette dolaylı olarak). Fakat böyle olduğu evrensel kabul görmüş olup, bu gerçeklikleri yansıtmayan ve de bunlara etki etmeyen birçok bilme vardır.

Sembolik düşüncenin tüm alanında belli gerçekliklere hem yöneldiğimiz, hem bunlardan bahsettiğimiz, hem de bunlar hakkında sonuçlara vardığımız (kısacası bildiğimiz), üstelik bu sırada öznel bilincimizde bunlara uzaktan yakından benzeyen hiçbir zihin malzemesi olmadığı genel kabul görmüştür. Bunlar hakkında sesi ötesinde hiçbir bilinç uyandırmayan dil tarafından bilgilendiriliriz; bunların *hangi* gerçeklikler olduğunu, içinde bulunabilecekleri uzak bir bağlam hakkında çok belli belirsiz ve en parçalı bir bakış sayesinde ve doğrudan tahayyül etmeden biliriz. Burada zihinler farklılık gösterebildiğinden, birinci şahısla konuşayım. Şu anki düşüncemin neredeyse münhasır öznel malzemesi için *kelimelere* sahip olduğundan eminim; bu kelimeler doğrudan bilincin ufku dışında kalan bir gerçekliğe atıfta bulunularak anlaşılır hale getirilir ve *daha çok* belli bir doğrultuda var olan, kelimelerin yönlendirebileceği ama henüz yönlendirmediği bir varış noktasının farkında olduğum gibi bunların farkında olurum. Kelimelerin *konusu* ya da *izleği* genellikle benim geriye doğru bir tarzda, neredeyse arkada olduğundan tamamen emin olduğum bir şeyi işaret etmek için kafamı çevirmeden başparmağımı omzumun üzerinden göstermemde olduğu gibi zihinsel olarak çekildiğim görünen şeylerdir. Kelimelerin *sonucu* ya da *vardığı* yer ise âdeta

var olduğuna onay veriyormuşçasına kafamı ileri doğru yatırıyor görüldüğüm bir şeydir, oysa zihin gözümün tüm yakaladığı onunla bağlantılı bir görüntünün parçalanmış hali olabilir ki, bu paçavra ancak tanışıklık ve gerçeklik hissiyle teşhiz edildiği takdirde, ait olduğu bütünün akılcı ve gerçek olduğunu ve geçerli sayılabileceğini hissetmemi sağlar.

İşte büyük ölçekte bilmenin bilinci budur, ama bildiği şeye zerrece benzemez. Dolayısıyla tezimiz için son belirlenen formül daha tam hale getirilmelidir. Şimdi bunu şöyle ifade edebiliriz: *Bir algı hangi gerçeklik üzerinde dolaysız ya da dolaylı olarak etkide bulunduğunu ve hangi gerçekliğe benzediğini bilir; kavramsal bir his ya da düşünce ise bu gerçeklik üzerinde etkide bulunan ya da bu gerçekliğe benzeyen yahut onunla ya da onun bağlamıyla bağlantılı olan bir algıyla bilfiil ya da potansiyel olarak sonuçlandığı her durumda bir gerçekliği bilir.*⁹ Bu ikinci algı duyum ya da duyumsal fikir olabilir ve düşüncenin böyle bir algıda son bulması gerektiğini söylediğimde, nihayetinde buraya varabiliyor olması gerektiğini söylüyorum: Eğer son his bir duyumsa, pratik deneyim yoluyla; sadece zihindeki bir görüntüyse, mantıksal ya da alışılmış bir telkin yoluyla.

Bunu bir örnekle biraz daha açalım. Elime aldığım ilk kitabın kapağını açıyorum ve gözüme çarpan ilk cümleyi okuyorum: “Newton gökyüzüne baktığında, tıpkı hayvan krallığına bakan Paley gibi, Tanrı’nın el emeğini berrak bir şekilde gördü.” Sonra hemen geri dönüyor ve bu cümleyi okurken hızla algıladığım andaki öznel durumu tahlil etmeye çalışıyorum. Öncelikle, bu cümlemin anlaşılabilir, aklî ve gerçeklikler dünyasıyla ilintili olduğuna dair bariz bir his vardı. Ayrıca “Newton”, “Paley” ve “Tanrı” arasında bir uyuşma ya da uyum hissi vardı. “Gökyüzü”, “el emeği” ya da “Tanrı” kelimeleriyle bağlantılı bariz bir görüntü

9 O gerçeklik “hakkında” eksik bir “düşünce”dir, o gerçeklik onun “konu”sudur vb.

yoktu; bunlar salt kelimeydi. “Hayvan krallığı” dendiğinde benim bu satırları yazdığım Cambridge kentindeki Zooloji Müzesi’ne dair belli belirsiz bir bilinç (basamakların bir görüntüsü de olabilirdi) akla geliyordu. “Paley” dendiğinde koyu renkte küçük deri bir kitabın bir o kadar belirsiz bilinci; “Newton” dendiğindeyse kıvrımlı perukanın sağ alt köşesinin gayet belirgin görüntüsü aklıma geliyordu. Bu cümlelerin anları hakkındaki ilk bilincimde keşfedebildiğim zihinsel şeyler bundan ibarettir ve korkarım kitabı bir deney için elime almak yerine tamamını gerçekten okurken bu cümleye rastlasaydım, bilincimde bu kadarı bile belirmeyecekti. Ama yine de bilincim hakikaten bilişseldi. Bu cümle psikolojik eleştirimenimin –kendisini unutmayalım– bunların gerçeklik *olduğuna* dair ayrı hissimi ve bunlar hakkında okuduklarımın genel doğruluğuna itiraz yöneltmeyişimin benim cephemden doğru bilgi olduğunu kabul ederken bile böyle olduğunu kabul ettiği “gerçeklikler hakkında”dır.

Şimdi, eleştirimenimin bu denli hoşgörülü olması nasıl haklı çıkartılabilir? Yerini tuttukları gerçekliklere benzemeyen ya da onları etkilemeyen sembollerden müteşekkil olan benim bu istisnai derecede yetersiz bilincimin bizzat onun zihnindeki gerçekliklerin idrakinde olduğundan nasıl emin olabilir?

Emin olabilir, çünkü sayısız benzer vakada bu tür yetersiz ve sembolik düşüncenin kendi kendine gelişerek kişinin algısını pratik bir değişikliğe uğrattığını ve muhtemelen benzer algılarla sonuçlandığını görmüştür. Kendi kendini “geliştirmek” derken, onların eğilimlerine riayet eden, içinde rüşeym halinde barındırdığı telkinlere uyan, işaret ediyor göründükleri yönde ilerleyen, yarı gölgeyi aydınlığa kavuşturan, haleyı belirgin hale getiren, bileşimlerinin parçası olan ve tam orta yerinde öznel içeriğin daha tözsel özünün bilinçli olarak yatıyor görüldüğü koşulları açığa sermek kastedilir. Böylece kahverengi deri kitabı edinip hayvan krallığı hakkındaki kısımları eleştirimenin önüne koyarak düşüncemi Paley doğ-

rultusunda geliştirebilirim. Bu sayfalarda ele alınan hayvanları ve düzenlemelerini *in concreto** kendisine göstererek bu kelimelerin onun için neyse benim için de o anlama geldiği konusunda kendisini tatmin edebilirim. Newton'ın kitaplarını ve portrelerini edinebilirim; ya da perukanın akla getirdiği çizgiyi izleyerek, eleştirmenimi Newton'ın muhitine ilişkin on yedinci yüzyıl meselelerine boğarak "Newton" kelimesinin her ikimizin de zihninde aynı konuma ve ilişkilere sahip olduğunu gösterebilirim. Son olarak, kendisini Tanrı, gökyüzü ve el emeği analogisiyle kastettiklerimin onun kastettikleriyle aynı olduğuna söz ve eylemlerimle ikna edebilirim.

Tanıtlamam son kertede eleştirmenimin *duyularıyla* alakalıdır. Düşüncem kendisine ait bir algının sonuçlarını inceliyor olsa, tıpkı kendisinin yapacağı gibi onun duyuları üzerinde etkide bulunmamı sağlar. O halde pratikte *benim* düşüncem *onun* gerçekliklerinde son bulur. Dolayısıyla onlardan biri olduğunu ve benimkiyle aynı sembolik türde olsaydı kendi düşüncelerinin bürüneceği şeye içsel olarak *benzediğini* bile isteye varsayar. Onun zihinsel açıdan ikna olmuşluğunun ekseni, dayanak ve destek noktası düşüncemin beni gerçekleştirmeye götürdüğü ya da götürebileceği duyulabilir işlemdir: Paley'nin kitabının, Newton'ın portresinin vb. bizatihi onun gözlerinin önüne getirilmesi.

Dolayısıyla son tahlilde, aynı dünyayı bildiğimize, aynı dünya hakkında düşündüğümüze ve konuştuğumuza inanırız, çünkü *algılarımızın hepimizde ortak olduğuna inanırız*. Buna inanmamızın sebebi her birimizin algılarının başka birinin algılarındaki değişiklikler sonucunda değişiyor görünmesidir. Benim sizin için ne olduğum ilk olarak size ait bir algıdır. Fakat beklenmedik bir şekilde, bir kitabı açıp size gösteririm ve bu sırada belli sesler çıkarırım. Bu edimler aynı zamanda sizin algılarınızdır, ama arkasındaki hislerle sizin eylemlerinize o kadar benzer ki, benim de hislerim olduğun-

* *In concreto*: Somutta. (ç.n.)

dan ya da kitabın her ikimizin de dünyasında hissedilen tek bir kitap olduğundan şüphe edemezsiniz. Bunun aynı şekilde hissedildiği, buna dair hislerimin sizinkine benzediği bizim asla emin olamayacağımız, ama en basit hipotez olarak varsaydığımız bir şeydir. Aslına bakılacak olursa, bundan asla emin *olmayız* ve *Erkenntnistheoretiker* olarak birbirine *benzememesi* gereken hisler hakkında her ikisinin de aynı şeyi aynı zamanda aynı tarzda bilemeyeceğinden daha fazlasını söyleyemeyiz.¹⁰ Eğer ikisi de gerçeklik olarak kendi algısına tutunursa, diğer algı hakkında şunu söylemek zorundadır: Bu gerçekliğe yönelebilir ve onun üzerinde değişiklikler yaparak bunu kanıtlayabilirse de, eğer ona benzemezse, tümüyle yanlış ve sahtedir.¹¹

Algılarla ilgili durum buysa, daha yüksek düşünce tarzlarını siz düşünün! Duyum alanında bile bireyler muhtemelen yeterince farklıdır. En basit kavramsal öğelerin karşılaştırmalı incelemesi yine de çok büyük farklılık gösteriyor görünmektedir. Yaşam hakkında genel teorilere ve duygusal tutumlara gelince, gerçekten de Thackeray gibi “Dostum, senin şapkan ile benim şapkamın altında iki farklı evren geziniyor” demenin tam vaktidir.

Bizi kurtarıp sürekli birbirini iten tekbenciliklerin kaosu-na düşmekten alıkoyacak şey ne olabilir? Bizim ayrı zihinlerimiz hangi yolla ortaklaşabilir? Bu şekilde birbirini tadil etme gücüne sahip olan, *yalnızca tanışıklık-bilgileri olan* ve aynı zamanda ya onların gerçekliklerine benzemesi ya da onları hiç tanımayan olması gereken algısal hislerimizin karşılıklı benzerliğinden başka bir şey değil. Bir şey hakkındaki

10 Gerçi her ikisi de aynı şeyle sonuçlanabilir ve onun “hakkında” eksik düşünceler olabilir.

11 Bu noktada idealizm ile gerçekçilik arasındaki fark önemsizdir. Metinde söylenenler iki teoriyle de tutarlıdır. Algımın sizinkini doğrudan değiştireceğini söyleyen bir yasa; önce bir fiziksel gerçekliği değiştireceğini, ondan sonra gerçekliğin sizinkini değiştireceğini söyleyen bir yasadan daha gizemli değildir. Her iki durumda da siz ve ben bir çift tekbencilik değil, kesintisiz bir dünya oluştururuz.

tüm bilgilerimiz sonunda bu tür tanışıklık-bilgilerine varmalıdır ve içeriğinin parçası olarak bu olanaklı varış noktası hakkında bir hisse sahip olmalıdır. Bu algılar, bu *varış noktaları*, bu duyulabilir şeyler, bu salt tanışıklık-meseleleri bizim doğrudan bilip bilebileceğimiz yegâne gerçekliklerdir ve düşüncemizin tüm tarihi, bunlardan birini diğeriyle ikame etmemizin ve ikameyi kavramsal bir gösterge statüsüne indirgemenin tarihidir. Bu duyumlar bazı düşünürler tarafından kınansa da, bunlar toprak anadır, demir atma yeridir, sağlam kayalıklardır, ilk ve son sınırlardır, zihnin *terminus a quo* ve *terminus ad quem*'idir.* Bu tür duyumsal varış noktaları bulmak tüm yüksek düşüncelerimizin hedefi olmalıdır. Bunlar tartışmayı sonlandırır, bilginin o sahte kibirini yok eder ve bunlar olmadan birbirimizin ne kastettiğini anlayamayız. Eğer iki insan bir algı temelinde aynı şekilde harekete geçerse, bunun hakkında benzer hisler duyduklarına inanırlar; eğer aynı şekilde harekete geçmezlerse, bunu farklı şekillerde bildiklerinden şüphe edebilirler. Meseleyi bu sınavdan geçirene kadar birbirimizi anladığımızdan asla emin olamayız.¹² İşte bu nedenle metafizik tartışmalarımız yel değirmenleriyle savaşa çok benzer; bunların duyumsal türde pratik bir meselesi yoktur. Diğer yandan, “bilimsel” teoriler her zaman kesin algılarla sonuçlanır. Teorinizden olanaklı bir duyum çıkarsayabilirsiniz ve beni laboratuvarınıza götürerek, bana duyumu orada ve o anda vererek teorinizin benim dünyam için geçerli olduğunu kanıtlayabilirsiniz. Güzel demek, kavramsal aklın hakikatin semalarından ge-

* *Terminus a quo* ve *terminus ad quem*: Alt sınır ve üst sınır. (ç.n.)

12 “Hiçbir anlam ayrımı, pratikte olanaklı bir farklılığın ötesine geçecek kadar incelikli değildir. ... Dolayısıyla ayırımsamada [en üst] netlik düzeyine ulaşmanın kuralının şu olduğu gözükmektedir: Pratik etkileri olduğu tasavvur edilebilecek hangi sonuçlara kavrayışımızın nesnesinin sahip olduğunu tasavvur ettiğimizi düşünün. O zaman bu sonuçlar hakkındaki kavrayışımız nesne hakkındaki tüm kavrayışımızdır.” Charles S. Peirce: “How to make our Ideas clear”, *Popular Science Monthly* içinde, New York, Ocak 1878, s. 293.

çerek kaçmasıdır. Tevekkeli değil, bunlar yine de filozofların gözlerini kamaştırır ve tevekkeli değil tanrıçanın en tepeye çıkarken bastığı aşağıdaki his toprağına bazıları horgörüyle bakarlar. Ama yuvasına, tanıdıklarına dönmeyen tanrıçanın vay haline; *Nirgends haften dann die unsicheren Sohlen*:* Her deli rüzgâr onu alacak ve gece vakti bir sıcak hava balonu gibi yıldızların arasına karışacaktır.

Not: Okur *Pragmatizm*'de bilahare geliştirilmiş olan hakikat işlevi izahının ne kadar büyük bir kısmının bu ilk makalede zaten açıkça ortaya konduğunu ve ne kadarının sonradan tanımlandığını kolaylıkla fark edecektir. Bu ilk makalede şunların açık seçik ortaya konduğunu görüyoruz:

1. Gerçeklik, doğru fikre dışsaldır;
2. Bu gerçekliğin varoluşunun kefilisi olarak kendi inancı olan eleştirmen, okur ya da bilgi kuramcısı;
3. Bilen ile bilineni birbirine bağlayan ve bilişsel *ilişki*-yi ortaya çıkaran araç ya da vasıta olarak deneyimlenebilir çevre;
4. Gerçekliği bildiğimizi söylemenin koşullarından biri olarak bu araç yoluyla gerçekliğe *işaret etme* mefhumu;
5. Başka bir şeye değil de *ona* işaret etmenin belirleyicisi olarak ona *benzeme* ve nihayetinde onu *etkileme* mefhumu;
6. "Epistemolojik uçurumun" kaldırılması, böylece tüm hakikat-ilişkinin somut deneyimin sürekliliklerine dâhil olup her nesneyle ve özneyle değişen ve ayrıntılı olarak tarif edilmeye açık olan tikel süreçlerden oluşması.

Bu ilk izahtaki eksikler ise şunlardır:

1. Benzemeye gereksiz bir öncelik verilmesi; benzeme gerçekten bilmenin temel bir işlevi olsa da, bundan çoğu zaman vazgeçilir;
2. Nesnenin kendisi üzerinde işlemde bulunmaya gereksiz bir vurgu yapılması; gönderme yaptığımız varlıkla ilgili

* Hiçbir yerde kök salamaz o zaman/ O güvensiz ayaklar. (ç.n.)

birçok örnekte bu gerçekten belirleyici olsa da, çoğu zaman ortalıkta yoktur veya nesneyle alakalı diğer şeyler üzerindeki işlemlerle ikame edilir.

3. Fikrin doğruluğunu oluşturan tikel gerçekliğe *tatmin edici uyum sağlamanın* dengi olarak genelleştirilmiş hissin ya da fikrin *işe yararlığı* mefhumunun kusurlu derecede geliştirilmiş olması. Dewey, Schiller ve benim geliştirilmiş görüşümüzü ayırt eden şey işaret etme, uyma, işleme ya da benzeme gibi tüm bu tanımlamaları kapsayan daha genelleştirilmiş mefhumdur.

4. Algıların sayfa 39'da gerçekliğin yegâne alanı olarak ele alınması. Şimdiyse algıları eşgüdümlü bir dünya olarak ele alıyorum.

Bir sonraki yazı, konunun yazar cephesinden biraz daha geniş bir tarzda kavrandığını ortaya koymaktadır.



II

*Hindistan'daki Kaplanlar*¹

Şeyleri bilmenin iki yolu vardır: Dolaysız ya da görüsel olarak bilmek ve kavramsal ya da temsilî olarak bilmek. Gözümüzün önündeki beyaz kâğıt gibi şeyler sezgisel olarak bilinebilirse de, bildiğimiz çoğu şey, mesela Hindistan'da şu an yaşayan kaplanlar ya da skolastik felsefe sistemi sadece temsilî ya da sembolik olarak bilinir.

Fikirlerimizi netleştirmek adına, önce bir kavramsal bilgi örneğini ele aldığımızı varsayalım, konu da burada bulunan bizlerin Hindistan'daki kaplanlara dair bilgisi olsun. Burada kaplanları bildiğimizi söylerken tam olarak ne *kastederiz*? Biliş, Shadworth Hodgson'ın kaba ama değerli tabirini kullanmak gerekirse, *bilindiği* son derece kesin bir dille iddia edilen kesin olgu nedir?

Çoğu insan, kaplanları bilmek derken, beden olarak na-mevcut olsalar da bir şekilde düşüncemizde mevcut olmaları yoluyla bilmenin ya da onlara dair bilgimizin, onlara dair düşüncemizin mevcudiyeti olarak bilmenin kastedildiği cevabını verecektir. Mevcut olmayıştaki bu özgül mevcudiyetten genellikle büyük bir gizem yaratılır ve aslında sağ-duyunun felsefede bilgiçlik taslayan halinden başka bir şey

1 Amerikan Psikoloji Derneği'ndeki konuşmadan parçalar, *Psychological Review*'de yayınlandı, c. 2, s. 105 (1895).

olmayan skolastik felsefe bunu, kaplanların zihnimizdeki özgül türde bir varoluşu olarak açıklayarak *yönelimsel varoluş* diye adlandıracaktır. Hiç olmazsa, insanlar “kaplanları biliyoruz” derken kastettiğimizin burada oturduğumuz yerden zihinsel olarak onlara *işaret etmek* olduğunu söyleyeceklerdir.

Peki, böyle bir durumda *işaret etmek* derken ne kastederiz? Burada işaret edilmiş olarak bilinen şey nedir?

Bu soruya çok yavan bir cevap vermem gerekecek: Sadece sağduyunun ve skolastik düşüncenin değil, bu zamana kadar okuduğum neredeyse tüm epistemoloji yazarlarının da peşin hükümlerini kat eden bir cevap olacak bu. Cevabım özetle şudur: Düşüncemizin kaplanlara işaret ettiği sadece ve tamamen zihinsel çağrışımlar silsilesi ve akabinde düşüncede beliren motor sonuçlar olarak bilinir ve sonuna kadar götürüldüğü takdirde, kaplanların bir idealine ya da gerçek bağlamına, hatta dolaysız mevcudiyetine ahenkli bir şekilde varacaktır. Bir jaguar bize kaplan olarak gösterildiğinde bunu kabul etmememiz, gerçek bir kaplan gösterildiğindeyse kabul etmemiz nasıl bir bilgiyse bu da öyledir. Gerçek kaplanlar için doğru olan diğer önermelerle çelişmeyecek her türlü önermeyi dile getirebilme yeteneğimizde olduğu gibi bilinir. Hatta kaplanları çok ciddiye alırsak, kaplan avı için Hindistan’a gidip canına okuduğumuz çizgili ahmaklara ait bir sürü deri getirdiğimizde olacağı gibi, bizde doğrudan sezilmiş kaplanlarla sonuçlanabilecek eylemlerimizi nasıl biliyorsak öyle bilinir. Tüm bunlarda *kendi içinde alındığında* zihinsel imgelerimizde kendi kendini aşkınlık yoktur. Bunlar tek bir fenomenal olgudur; kaplanlar bir başka fenomenal olgudur ve bunların kaplanlara işaret etmesi tamamen sıradan bir deneyim-içi ilişkidir, *tabii eğer tutarlı bir dünyanın orada olduğunu bir kez kabul ederseniz*. Kısacası, fikirler ve kaplanlar, Hume’un diliyle söylersek, kendi içinde iki şeyin olup olabileceği kadar bağlantısız ve ayrıdır ve burada işaret

etmek, doğada görüp görebileceğimiz herhangi bir şey kadar dışsal ve ayrıksı bir işlem demektir.²

Umarım, temsilî bilgide özel bir iç gizem olmadığı, sadece düşünce ile şeyi birbirine bağlayan fiziksel ya da zihinsel araçların bir dış zincirinin var olduğu konusunda artık benimle hemfikir olabilirsiniz. *Burada bir nesneyi bilmek onu dünyanın sağladığı bir bağlama yerleştirmektir.* Tüm bunlar meslektaşınız D. S. Miller tarafından geçen Noel’de New York’taki toplantımızda gayet bilgilendirici bir şekilde ortaya konmuştu ve benim kimi zaman yalpalayan düşüncelerimi yeniden teyit etmesi bakımından, kendisine hakkını teslim etmem gerekir.³

Şimdi de bir nesneyle dolaysız ya da görüsel tanışıklık vakasına geçelim ve nesne gözümüzün önündeki beyaz kâğıt olsun. Düşünce-malzemesi ve şey-malzemesi burada doğası bakımından ayırt edilemeyecek tarzda aynıdır, zira bir anlığına görürüz ve düşünce ile şey arasında duran ve onları ayıran bir araçlar ya da çağrışımlar bağlamı yoktur. Burada “mâdumiyette mevcudiyet” yoktur, “işaret etme” de yoktur, sadece düşüncenin kâğıdı dört bir taraftan kucaklaması vardır ve bilmenin artık nesnesi kaplanlar olduğunda olduğu gibi kesin bir şekilde açıklanamayacağı açıktır. Deneyimizimizin dört bir tarafında tıpkı bunun gibi dolaysız tanışıklık noktaları vardır. İnancımız bir yerde her zaman bu kâğıdın beyazlığı, pürüzsüzlüğü ya da kareliği gibi nihai bir veriye yaslanır. Bu tür niteliklerin gerçekten varlığın nihai veçheleri mi, yoksa bizim daha iyi bilgilenene kadar tutunduğumuz geçici varsayımlarımız mı olduğu mevcut soruşturmamız

2 Bir tarladaki taş başka bir tarladaki deliğe “uyabilir”, deriz. Ama “uyma” ilişkisi, birisi taşı götürüp deliğe bırakmadığı sürece, böyle bir edimin *yaşanabileceği* olgusunu anlatan adlardan sadece biridir. Aynısı burada ve şimdi kaplanları bilmek için de geçerlidir. Bu daha ileride *gerçekleşebilecek* çağrışımsal ve sonlandırıcı süreç için önceden verilmiş bir addan ibarettir.

3 Bkz. Dr. Miller’ın Hakikat ve Hata ile İçerik ve İşlev hakkındaki makaleleri, *Philosophical Review*, Temmuz 1893 ve Kasım 1895.

açısından hiç de önemli değildir. Buna inanıldığı sürece, nesnemizi yüz yüze görürüz. Şimdi bu tür bir nesneyi “bilmek” derken ne kastederiz? Zira kaplanla ilgili kavramsal fikrimiz bizi onun inine götürmekle sonlanmış olsaydı da onu bu şekilde tanıyor olacaktık.

Bu konuşmanın çok uzamaması gerekiyor, bu nedenle cevabımı olabildiğince kısa vermem lazım. Öncelikle şunu söyleyeyim: Beyaz kâğıt ya da deneyimimizin başka bir nihai verisinin başka birinin deneyimine de dâhil olduğu düşünüldüğü sürece ve bizim bunu bilmekle burada olduğu gibi orada da bildiğimize inanıldığı sürece; bir kez daha, bizim bugün için olanaksız olan bazı deneyimlerimizin bir gün gelip ortaya çıkmasını sağlayacak saklı moleküller için bir maskeden ibaret diye düşünüldüğü sürece, burada mesele bir kez daha Hindistan’da kaplanlar vakası olduğu sürece, bilinen şeyler mâdum deneyimler olduğundan, bilmek ancak dünyanın sağladığı aracı bağlamdan geçerek sorunsuz bir şekilde onlara ulaşmak olabilir. Fakat eğer kâğıt hakkındaki kişisel görüşümüz diğer her olaydan soyutlanmış olarak, sanki evreni kendi kendine o oluşturmuş gibi düşünülürse (biz zıddını anlayabilir olsak da, bunu pekâlâ yapabilir), o zaman görülen kâğıt ve kâğıdı görme bölünmez tek bir olgunun iki adından başka bir şey değildir ve buna *veri*, *görüngü* ya da *deneyim* denir. Kâğıt zihnin içindedir, zihin de kâğıdın çevresindedir, çünkü zihin ve kâğıt, parçasını oluşturduğu büyük bir dünyada alındığında bağlantılarının izi farklı doğrultularda sürülen tek bir deneyime sonradan verilen iki addan ibarettir.⁴ *Demek ki dolaysız olarak ya da sezgisel*

4 Bununla kastedilen “deneyim”e iki büyük çağrışım sistemiyle de atıfta bulunulabileceğidir: Deneyimleyenin zihinsel tarihi ya da dünyanın deneyimlenmiş olguları. Deneyim her iki sistemin de parçasını oluşturur ve gerçekten de onların kesişme noktalarından biri olarak görülebilir. Dik bir çizginin zihinsel tarihin yerini tutmasına izin verilebilir; ama aynı nesne (O) farklı kişilerin zihinsel tarihinde de başka dik çizgiler tarafından temsil edilerek karşımıza çıkar. Dolayısıyla tek bir deneyimin özel mülkiyeti olmaktan çıkar ve deyim yerindeyse ortak ya da kamusal bir şey haline gelir.

*olarak bilmek zihinsel içerik ile nesnenin özdeş olmasıdır. Temsilî bilgi tanımımızdan çok farklı bir tanımdır bu; ama iki tanım da gerek filozofların gerek sıradan insanların bilgi fikirlerinin çok asli parçaları olan kendi kendini aşkınlık ve mâdumiyette mevcudiyet gibi gizemli mefhumları içermez.*⁵

Onun dış tarihini bu şekilde takip edebilir ve yatay bir çizgiyle temsil edebiliriz. [Ayrıca dik çizgilerin diğer noktalarında temsili olarak veya orada yine sezgisel olarak da biliniz, böylece dış tarihinin çizgisi kıvrımlı ve dolaşık olacaktır, ama ben yalınlık adına düz alıyorum.] Fakat her halükârda tüm çizgilerde ortaya çıkan aynı *malzemedir*.

- 5 Okur, metnin *naif* gerçekçilik ya da sağduyu perspektifinden yazıldığını ve idealist ihtilafa bulaşmaktan kaçındığını fark etmiş olsa gerek.



III

Hümanizm ve Hakikat¹

Mind'ın editöründen Bay Bradley'nin "Hakikat ve Pratik" hakkındaki makalesinin son taslağını alınca, bunun ciddi ciddi başlamış görünen "Pragmatizm" tartışmasına benim de katılmam için bir işaret olduğuna kanaat getirdim. İsmim bu hareketle birlikte anıldığından, işarete uymanın yerinde olduğunu düşünüyorum, özellikle de kimi çevrelerde bana hak ettiğimden fazla değer verilirken ve başka çevrelerdeyse epey hakkım yenilirken.

Öncelikle, "pragmatizm" kelimesinden bahsedeyim. Şahsen ben bu terimi sadece soyut tartışma yürütme yöntemlerinden birine işaret etmek için kullandım. Bay Peirce bir kavramın ciddi anlamının, varlığının birisi için yaratacağı somut farklılıkta saklı olduğunu söylüyor. Tüm tartışmalı anlayışları bu "pragmatik" testten geçirmeye çalışın, boşu boşuna didişmekten kurtulacaksınız: İki ifadeden hangisinin doğru olduğu pratikte bir fark yaratmıyorsa, o zaman bunlar aynı ifadenin iki farklı biçimde dile getirilmiş halidir; belli bir ifadenin doğru mu yanlış mı olduğu pratikte bir fark yaratmıyorsa, o zaman bu ifadenin gerçek bir anlamı yoktur.

1 *Mind*'da yayınlanmış özgün metinde (c. 13, s. 457, Ekim 1904) küçük kelime değişiklikleri yapılmış, *Mind*'daki başka bir makaleden ("Bir kez daha hümanizm ve hakikat", c. 14) birkaç eklemede bulunulmuştur.

İki durumda da tartışmayı gerektirecek bir şey yoktur: Ne-
fesimizi boşa tüketmeyip daha önemli meselelere geçebiliriz.

Dolayısıyla pragmatik yöntem sadece, hakikatlerin pra-
tik² sonuçları *olması* gerektiğini söyler. İngiltere’de bu kelime
daha da geniş anlamda kullanılıyor ve bir ifadenin hakikati-
nin sonuçlarından, özellikle de iyi sonuçlarından *ileri geldiği*
mefhumunu da kapsıyor. Bu noktada yöntem meselelerinin
tamamen ötesine geçiyoruz; benim pragmatizminim ile bu ge-
niş anlamlı pragmatizm çok farklı olduğundan ve her ikisi
de farklı adlara sahip olacak kadar önem taşıdığından, Bay
Schiller’in geniş anlamdaki pragmatizmi “hümanizm” diye
adlandırma önerisinin müthiş olduğunu ve kabul edilmesi
gerektiğini düşünüyorum. Dar anlamdaki pragmatizmeye
“pragmatik yöntem” adını vermeyi sürdürebiliriz.

Son altı ayda Schiller ve Dewey’nin eserlerine dair birçok
hasmane yazı okudum; fakat Bay Bradley’nin ayrıntılı eleştiri-
si haricinde hiçbir elimin altında değil ve çoğunu unuttum.
Benim cephemden konunun özgürce tartışılması, bu eleştirile-
ri ayrıntılı olarak çürütmeyi amaçlayan bir polemikten daha
yararlı olacaktır. Bay Schiller kendi özelinde Bay Bradley ile
hesaplaşabilir. Kendisi Schiller’in görüşlerini anlayamadığını
sık sık itiraf ediyor, belli ki bu konuda samimi bir çaba gös-
termedi ve çok üzülerek söylüyorum ki kendisinin emek har-
cadığı bu makale kanaatimce konuya dair yararlı hiçbir şey
sunmuyor. Benim gözümde tamamı bir *ignoratio elenchi*’dir*
ve tamamen bir kenara atmakta beis görmüyorum.

Konunun zor olduğu su götürmez. Bay Dewey ile Bay
Schiller’in düşüncesi üst düzey bir tümevarımdır, ayak bağı
olacak her türlü ayrıntıdan bağımsız işleyen bir genellemedir.
Eğer doğruysa, geleneksel mefhumların epey bir tekrarını
içerir. İlk serdedildiğinde asla klasik bir ifade biçimine eriş-

2 Elbette burada “pratik” sonuçların fiziksel kadar *zihinsel* de olmayabi-
leceği anlamında değil, *tikel* anlamındadır.

* *Ignoratio elenchi*: Bir önermeyi onunla alakasız bir kanıt sunarak
çürütmeye çalışma yanıltısı. (ç.n.)

meyen türde bir entelektüel üretimdir bu. Dolayısıyla eleştirmen meseleye çok keskin ve mantık devrelerini yakacak bir tarzda yaklaşmamalı, bilakis malzemesini bir bütün halinde, özellikle de olanaklı alternatiflerle ilişkisi içinde tartmalıdır. Ayrıca nasıl işlediğini görmek adına ilkin bir örneğe, ardından bir başka örneğe uygulanmalıdır. Kanaatim o ki, içsel saçmalık ya da kendi kendisiyle çelişme inancından ötürü ya da iskelet şekline indirgense benzeyeceği karikatürden ötürü, kesinlikle hemencecik, üstünkörü uygulanacak bir yöntem değildir. Hümanizm aslında efkârıumumiyede bir gecede yaşanan, deyim yerindeyse “ses ya da köpük yaratamayacak kadar derin” medcezirler üzerinde yükselen, savunucularının tüm hamlıklarına ve taşkınlıklarına rağmen varlığını sürdüren, mutlak anlamda asli tek bir ifadeye ilişti remeyeceğiniz, ama asla tek bir bıçak darbesiyle de öldüremeyeceğiniz şu seküler değişikliklere fazlasıyla benzer.

Aristokrasiden demokrasiye, klasik beğeniden romantik beğeniye, teist histen panteist hisse, hayata dair durağan anlayış tarzından evrimsel anlayış tarzına geçişteki değişiklikler, yani hepimizin şahit olduğu değişiklikler bu kapsama girer. Skolastik düşünce yeni görüşün kendi kendisiyle çeliştiğini ya da temel bir ilkeyi çiğnediğini göstererek, bu tür değişikliklerin karşısına tekil belirleyici nedenlerle çürütme yöntemini çıkarmayı sürdürür. Bir nehri, yatağının tam ortasına bir çubuk saplayarak durdurmaya benzer bu. Sular diktığınız engelin etrafından akar ve “aynı şekilde oraya gider”. Muarızlarınızdan bazılarını okurken, Darwinizmi üst türlerin alt türlerden gelmesinin *minus nequit gignere plus*’tan* ötürü imkânsız olduğunu söyleyerek ya da dönüşüm mefhumunu her gerçekliğin kendi şeklinde yaşamak için direnme eğilimi taşıması gibi bir ilke varken türlerin kendi kendini yok etme eğilimi taşıdığını iddia ettiğinden saçma olduğunu söyleyerek çürütmeye çalışan Katolik yazarları az da olsa hatırlanıyor

* *Minus nequit gignere plus*: Azdan çok çıkmaz. (ç.n.)

değil. Bu bakış açısı fazla miyoptur, tümevarımsal argümanı kavrayamayacak kadar katı ve kapalıdır. Bilimde büyük genellemeler ilk başlarda hep bu tür özet çürütmelerle karşılaşmış; ama zamanla bunları aşmış ve artık bu çürütme çabaları kulağa köhne ve skolastik gelmeye başlamıştır. Hümanist teorinin de şu an benzer bir sözde çürütme sürecinden geçmekte olduğundan şüphelenmeden edemiyorum.

Hümanizmi anlamanın şartlarından biri bizatihi tümevarımcı bir kafa yapısına sahip olmak, katı tanımları bırakmak ve “bir bütün olarak” en kolay yolu takip etmektir. “Başka bir deyişle, zekânızı bir tür sulu kar haline getirin” diyebilir bir muarızımız. “Kullanacağınız daha kibar bir kelime yoksa, evet” cevabını veririm. Hümanizm daha “doğru”yu daha “tatmin edici” (Dewey’nin terimi) olarak tasavvur etmek için doğrusal argümanlardan ve antikçağın sıkılık ve nihailik ideallerinden samimiyetle feragat etmek zorundadır. Hümanizmin ruhunu oluşturan tam da Pironcu septiklik mizacından çok farklı olan bu feragat mizacıdır. Tatmin edicilik çok çeşitli kıstaslarla ölçülmelidir; bu kıstaslardan bazıları, öyle ya da böyle, verili bir örnekte başarısız olabilirken, ilk bakışta herhangi bir alternatiften daha tatmin edici görünen şey sonunda *artılar* ile *eksilerin* bir toplamı olabilir ve buna dair tek güvencemiz başka birtakım düzeltmeler ve iyileştirmelerle bir gün birinin azamisine, diğerinin asgarisine yaklaşmanın mümkün olabileceğidir. İnanç koşullarına ilişkin bu tümevarımcı bakışı benimsemek gerçek bir kan değişimi, mutlakçı umutlardan kopuş anlamına gelir.

Benim anladığım şekliyle pragmatist bakış açısı varlığını son elli yıldır eski bilimsel hakikat mefhumlarında yaşanan çöküşe borçludur. Eskiden “Tanrı geometricidir” denirdi ve Euklides’in elementlerinin kelimenin gerçek anlamıyla onun geometrisini yeniden ürettiğine inanılırdı. Her şeyin ebedi ve değişmez bir “neden”i olduğuna ve onun sesinin *Barbara* ve *Celarent*’te yankılandığına inanılırdı. Aynısı fiziksel ya da

kimyasal “doğa yasaları” ve doğal tarih sınıflandırmaları için de geçerliydi; hepsinin de şeylerin yapısında gömülü insan öncesi ilkörmeklerin kesin ve münhasır suretleri olduğuna ve zekâmızda saklı olan ilahi kıvılcım sayesinde bunların künhüne varabildiğimize inanılırdı. Dünyanın anatomisi mantıksaldır ve mantığı bir üniversite profesörünün mantığıdır, diye düşünülürdü. 1850’ye kadar hemen herkes bilimlerin insani olmayan gerçekliklerin belli bir kodunun kesin kopyaları olan doğruları ifade ettiğine inanıyordu. Fakat sonrasında teorilerin muazzam hızla çoğalması, bunlardan birinin diğerinden daha düz anlamıyla nesnel türde bir şey olduğu mefhumunu neredeyse yerle yeksan etti. Çok fazla geometri, çok fazla mantık, çok fazla fiziksel ve kimyasal hipotez, çok fazla sınıflandırma var ve bunların her biri birçok şey için iyi ama her şey için iyi olmadığından, en iyi formülün bile düz bir aktarım değil, bir insan ürünü olabileceği mefhumu kafamıza dank etmiştir. Artık bilimsel yasalara ancak ve ancak yararlı olduğu oranda doğru olan, daha ötesinde doğru olmayan “kavramsal kısaltmalar” muamelesi yapıldığını duyuyoruz. Zihnimiz yeniden üretim yerine sembole, kesinlik yerine kestirime, sıkılık yerine esnekliğe hoşgörölü hale gelmiştir. Tüm “düzey” değişikliklerini tek bir formülde tarif etmek için yüzeydeki duyulabilir görüngüleri ölçen “enerji bilimi” bu bilimsel hümanizmin son sözüdür; bu hümanizm gerçekten de dünya ile zihin arasındaki bu tuhaf uyuşmanın nedenine dair son derece olağanüstü soruları cevapsız bırakır, ama her halükârda tüm bilimsel hakikat mefhumumuzu eskisine kıyasla daha esnek ve hayat dolu kılar.

Bugün ister matematik, ister mantık, ister fizik, ister biyoloji alanında olsun, bir teorisyenin kendisini doğa süreçlerini ya da Tanrı’nın düşüncelerini yeniden işleyen biri olarak hayal ettiğini düşünemiyorum. Düşüncemizin ana biçimleri, öznelerin yüklemelerden ayrılması, olumsuz, varsayımsal ve ayrıştırıcı yargılar salt insan alışkanlıklarıdır. Lord

Salisbury'nin dediği gibi, esir (*ether*) kelimesi dalgalanmak fiilinin isim halinden başka bir şey değildir ve ilahiyat fikirlerimizin çoğunun benzer derecede hümanist olduğu bunları “doğru” görenlerce bile kabul edilmektedir.

Zannımca Bay Dewey ve Bay Schiller'in görüşlerine ilk itkiyi mevcut hakikat mefhumlarındaki bu değişiklikler vermiştir. Formüllerimizden birinin diğerine üstünlüğünün düz anlamıyla “nesnelliğinden” ziyade yararlılığı, “zarafeti” ya da geçmişten kalan inançlarımızla uyumluluğu gibi öznel niteliklerde saklı olduğuna dair şüpheler bugün had safhadadır. Bu şüphelere boyun eğerek ve genelleme yaparak hümanist kafa yapısı gibi bir şeye kayarız. Hakikatin her yerde çoğaltma değil ekleme olduğunu; zaten tam olan gerçekliklerin iç nüshalarını yaratmak değil, daha net bir sonuç üretmek için gerçekliklerle işbirliği yapmak olduğunu tasavvur ediyoruz. Bu kafa yapısının ilk başta muğlâklıklarla ve müphemliklerle dolu olduğu açıktır. “İşbirliği yapmak” muğlâk bir terimdir; her halükârda, anlayışları ve mantıksal düzenlemeleri kapsamak zorundadır. “Daha net” daha da muğlâktır. Hakikat eyleme giden yolu temizleyip netleştirmenin yanı sıra net düşünceler doğurmalıdır. Gerçeklik ise hepsinden muğlâktır. Böyle bir programı, daha kesin olacak bir izaha ulaşma umuduyla çeşitli hakikat türlerine uygulamaktan başka bir sınama yolu yoktur. Böyle bir değerlendirmeyi dayatan her hipotez sonunda hükümsüz çıkacak olsa da büyük bir üstünlüğe sahiptir: Konunun bütünüyle daha iyi tanışmamızı sağlar. Teoriye bir sürü “ip” verip sonunda kendisini asıp asmayacağına bakmak; kendi kendiyile çelişme gibi soyut suçlamalarla en başta boğmaktan daha iyi bir taktiktir. Bu yüzden okura önereceğimiz geçici tutum, hümanizmle duygudaş bir zihinsel oyuna kararlı bir çabadır.

Hümanizmle duygudaş bir oyun oynadığımda, sonunda kendimi şöyle bir şey tasavvur ederken buluyorum.

Deneyim bize sürekli özümseyecek yeni malzemeler sunan bir süreçtir. Biz bu süreci zaten sahip olduğumuzu fark edip farklı derecelerde özümsemiştir, bir kenara attığımız ya da yeniden düzenlediğimiz bir yığın inançla entelektüel açıdan idare ederiz. Bilinçli olarak algılanan fikirlerden bazıları yakın dönemde bizzat edindiklerimizdir, ama bunların çoğu, insan soyunun sağduyu gelenekleridir. Bugün sahip olduğumuz sağduyu geleneklerden belki de tek bir tanesi yoktur ki, ilk başta gerçek bir keşif, tıpkı atom, süredurum, enerji, refleks hareketler ya da hayatta kalmaya uygunluk gibi bir tümevarımcı genelleme olmasın. Tek bir süregelen bütün olarak tek bir Zaman ve tek bir Uzam mefhumu; düşünceler ile şeyler, madde ile zihin, kalıcı özneler ile değişen vasıflar arasındaki ayrım; sınıflar ve içinde altınıflar anlayışı; tesadüfi bağlantılar ile düzenli nedenlerden kaynaklı bağlantıların ayrılması; kuşkusuz tüm bunlar bir zamanlar atalarımızın kendi kaba bireysel deneyimlerinin kaosundan daha paylaşılabılır ve idare edilebilir bir şekil çıkarma çabalarında gerçekleştirdikleri kesin fetihlerdi. Bunların *denkmittel** olarak öyle yararlı olduğu anlaşıldı ki, bizatihi zihin yapımızın parçası haline geldiler. Bunlar söz konusu olduğunda sorumsuzca hareket edemeyiz. Hiçbir deneyim bunları sarsamaz. Tersine, her deneyimi bilinçli şekilde algılar ve yerli yerine oturturlar.

Peki, ne için? Deneyimlerimizin seyrini öngörmeyi, birbirimizle iletişim kurmayı ve hayatlarımızı kurallara göre idame ettirmeyi daha iyi becerebilelim diye. Ayrıca daha temiz, daha net, daha kapsayıcı bir zihinsel görüşe sahip olabilelim diye.

Tek Zaman ve tek Uzam keşfinden sonra herhalde sağduyunun en büyük başarısı daimi olarak var olan şeyler kavramıdır. Bir bebek elindeki çingırağı ilk kez düşürdüğünde, nereye gittiğine bakmaz. Daha iyi bir inanç bulana kadar algısızlığı yok oluş olarak kabul eder. Algılarımızın

* William James *denkmittel* kelimesini *Pragmatizm*'de şöyle tanımlıyor: "Tüm kavrayışlarımız Almanların *denkmittel* dedikleri şeydir: Olguları düşünerek ele almamızı sağlayan araçlar." (ç.n.)

varlık anlamına geldiği, biz elimizde tutsak da tutmasak da çingırağın orada olduğu başımıza gelenleri öylesine aydınlatan bir yorum haline gelir ki, bir kez kullanıldığında asla unutulmaz. Bu söylenen hem şeyler hem insanlar, hem nesnel hem de dışarıklı alan için geçerlidir. Bir Berkeley, bir Mill ya da bir Cornelius onu *eleştirebilir*, ama yine de *işe yarar*; pratik hayatta ondan “geriye gitmeyi” ya da gelen deneyimlerimizi başka terimlerle okumayı asla düşünmeyiz. Öyle ki deneyim akışının gerisinde kalıcı nesneler hipotezi şekillenmeden önce bir “saf” deneyim durumunu spekülatif olarak tahayyül edebiliriz ve ilkel bir dâhinin farklı bir hipoteze denk gelmiş olabileceği fikriyle gönül eğlendirebiliriz. Fakat bugün farklı hipotez ne olabilirdi diye pozitif bir tahayyülde bulunamayız, zira algı ötesi gerçeklik kategorisi artık hayatımızın temellerinden biridir. Düşüncelerimizde bir akla yatkınlık ve hakikat olacaksa yine de bundan yararlanmalıdır.

Önümüze sorular koyan en kaotik saf deneyim şeklindeki bir *ilk* mefhumu; uzun zaman önce bilincimizin yapısına nakşolmuş, pratikte geri alınamaz olan ve cevapların yer alacağı genel çerçeveyi tanımlayan temel kategoriler tarzında bir *ikinci* mefhumu ve mevcut ihtiyaçlarımızla en uyumlu şekillerde cevapların ayrıntılarını sunan bir *üçüncü* mefhumu, benim anladığım anlamıyla, hümanist anlayışın özüdür. El değmemiş saflığıyla temsil ettiği deneyim şimdi tarihsel olarak geliştirilmiş yüklemlemlerle sarmalandığından onu bir *ötekinden*, Bay Bradley’nin tabiriyle zihnin “karşılaştığı” ve uyarıcı mevcudiyetine zihinsel veya fiziksel faaliyetlerimizi kolaylaştırıp bize dış kuvvet ile iç huzur getirdiği oranda “doğru” adını verdiğimiz düşünce tarzlarıyla yanıt verdiğimiz bir *şundan* ancak biraz daha fazlası olarak düşünebiliriz. Fakat bu Öteki, bu evrensel *Şu* kesin bir iç yapıya sahip mi veya eğer sahipse yapısı bizim yüklemli *ne’lerimizden* birine benziyor mu, işte bu soruya hümanizm hiç bulaşmaz. Bizim

açımızdan, her halükârda, gerçekliğin kendi entelektüel buluşlarımızın bir birikimi olduğu ve onunla ilerleyen münasebetlerimizde “hakikat” mücadelesinin her zaman eskisini olabildiğince az değiştirirken yeni adlar ve sıfatlar geliştirme mücadelesi olduğu ısrar eder.

Bay Bradley’nin kendi mantığının ya da metafiziğinin neden bu anlayışla münakaşaya girmek zorunda olduğunu anlamak zordur. İstese bunu harfi harfine, noktasına virgülüne kadar benimseyebilir ve sonra emsal teşkil eden Profesör Royce’un peşinden giderek, o özgül mutlağını bunun etrafına dolayabilir. Fransa’da Bergson ve ardılları fizikçi Wilbois ve Leroy bu tanımlanan anlamda su katılmadık birer hümanisttir. Profesör Millhaud da öyle sanırım; yüce Poincaré ise bu sıfatı kıl payı kaçırmaktadır. Almanya’da Simmel adı en radikal türden bir hümanist olarak karşımıza çıkmaktadır. Mach ve okulu, Hertz ve Ostwald da hümanist olarak sınıflandırılmalıdır. Görüş atmosfere salınmıştır ve sabırla tartışılmalıdır.

* * *

Bunu tartışmanın en iyi yolu alternatifinin ne olabileceğine bakmaktır. Nedir gerçekten de? Eleştirmenlerinin açık bir cevap verdiğini görmüyoruz, bu zamana kadar kesin bir şey formüle etmiş olan tek isim Profesör Royce’tur. Hümanizmin felsefeye ilk hizmeti herhalde ondan hazzetmeyen kişileri kendi kalplerini ve kafalarını yoklamaya zorlaması olacaktır. Tahlili ön plana çıkaracak ve gündemin baş maddesi haline getirecektir. Şu anda hakikat *adequatio intellectûs et rei** diyen tembel gelenek buna karşı çıkmak üzere hazır ve nazırdır. Bay Bradley’nin önerdiği tek şey, gerçek düşüncenin “yarattığı söylenemeyecek belirlenimli bir varlığa tekabül etmesi gerektiği”dir ve bunun yeni bir ışık tutmadığı açıktır. “Tekabül etmek” ne anlama geliyor? Hani “varlık”? “Belirlenimler” ne tür şeylerdir ve bu somut örnekte “yaratmamak” derken ne kastediliyor?

* *Adequatio intellectûs et rei*: Zekâ ve şeyler için yeterli. (ç.n.)

Hümanizm tam da bu etiketlerin gevşekliğini düzeltmek üzere derhal kolları sıvar. Biz herhangi bir yolla ilişki içine girdiğimiz her şeyle *bir* şekilde müteakabiliyete sahip ilişki kurarız. Eğer bu bir şeyse, onun kesin bir kopyasını üretebiliriz ya da belli bir yerde basitçe var olduğunu hissedebiliriz. Eğer bir taleple, ihtiyacı haricinde daha fazla bir şey bilmeden ona riayet edebiliriz. Eğer bir önermeyse, onunla çelişmeyerek uyuşabilir, kabul edilmesini onaylayabiliriz. Eğer şeyler arasında bir ilişkiyse, ikinci şeyin ortaya çıkacağı yerde kendimizi göstermek üzere ilk şeye etkide bulunabiliriz. Eğer erişilmez bir şeyse, onun yerine varsayımsal bir nesne koyabiliriz ve bunun serencamları benzer olacağından, bizi gerçek sonuçlara ulaştıracaktır. Genel bir tarzda, basitçe *düşüncemizi ona ekleyebiliriz* ve eğer *eklemeye izin verirse* ve de tüm süreç ahenkli bir şekilde uzar ve kendini zenginleştirirse, düşünce doğru kabul edilecektir.

Kendilerine karşılık verilen bu varlıkların nerede oldukları meselesine gelince de, (gerçi mevcut düşüncenin içinde olabileceği gibi dışında da olabilirler), hümanizm onların sonlu deneyimin dışında olduğunu söylemek için hiçbir gerekçe olmadığı kanaatindedir. Pragmatik açıdan, bunların gerçekliği, beğenelim ya da beğenmeyelim bunlara rıza gösterdiğimiz, bunları hesaba kattığımız anlamına gelir. Ama bunu kendi deneyimlerimiz dışındaki deneyimlerle mütemadiyen yapmamız gerekir. Mevcut deneyimin neye “yeterince” tekabül etmesi gerektiğine dair tüm sistem, mevcut deneyimin kendisiyle süreklilik içinde olabilir. Şimdi haricinde, deneyim olarak sayılan gerçeklik ya geçmiş deneyimin mirası olabilir ya da gelecek deneyimlerin içeriği. *Bizim* için belirlenimleri her halükârda yargıda bulunma edimlerimizin ona uygun kıldığı sıfatlardır ve bunlar da özünde hümanist şeylerdir.

Düşüncemizin bu gerçekliği “yaratmadığı”nı söylemenin pragmatik anlamı, bizim tikel düşüncemiz yok edildiği takdirde, gerçekliğin yine de belli bir şekilde (bu şekil belki

bizim düşüncemizin sağladığı bir şeyden mahrum olabilir) varlığını sürdüreceğidir. Gerçekliğin “bağımsız” olduğu, her deneyimde bizim keyfi kontrolümüzden kaçan bir şeyler olduğu anlamına gelir. Eğer bu bir duyu deneyimi ise duyulabilir bir deneyimse, zorla dikkatimizi çeker; eğer bir diziye, onu tersine çeviremeyiz; eğer iki terimi karşılaştırırsak, sadece tek bir sonuca varabiliriz. Bizatihi deneyimlerimizde bizi tamamen çaresiz bırakan ve inancımızın akıbeti olan bir yönde sürükleyen bir dürtme, bir ivedilik vardır. Deneyimin bu gidişatının son kerte de mümkün olan her türlü deneyimden bağımsız bir şeyden kaynaklandığı doğru olabilir de olmayabilir de. Topun yuvarlanmasını sağlayan deneyim üstü bir “ding an sich”* ya da insan düşüncesinin yarattığı tüm ardışık belirlenimlerin ötesinde ilelebet yatan bir “mutlak” olabilir de olmayabilir de. Fakat hümanizm der ki, *bizatihi* bizim deneyimimiz içinde, her halükârda, bazı belirlenimler diğerlerinden bağımsız olduklarını gösterir; bazı sorular, eğer biz bir güne bir gün bu soruları sorarsak, ancak tek bir tarzda cevaplanabilir; bazı varlıklar, eğer bir güne bir gün bunları varsayarsak, varsaymanın öncesinde var oldukları varsayılmalıdır; bazı ilişkiler, eğer bir güne bir gün var olurlarsa, terimleri var olduğu sürece var olacaktır.

Dolayısıyla hümanizme göre hakikat, deneyimin daha değişken parçalarının (yüklemlerin) daha sabit parçaları (özneler) ile ilişkisi demektir ve hakikati bu haliyle deneyimin kendisinin ötesindeki bir şeyle ilişkide aramaya gerek yoktur. Evde kalabiliriz, zira deneyimleyenler olarak davranışımız dört bir taraftan çevrilidir. Hem taarruz hem de direniş güçleri kendi nesnelerimiz tarafından harekete geçirilir ve kafamıza eseni yapma ya da salıvermişliğe karşıt bir şey olarak hakikat mefhumu her insan yaşamının içinde *tekben-ci bir şekilde* kaçınılmaz olarak büyür.

* *Ding-an-sich*: Kendinde-şey. (ç.n.)

Tüm bunlar o kadar açıktır ki, hümanist yazarlara yöneltilen yaygın suçlamalardan biri artık “illallah dedirtmiştir”: “Deweyci biri, içtenlik ile blöfü nasıl ayırt edebilir?” sorusu Dewey’nin *Studies*’i üzerine tebliğde bulunduğum felsefi bir toplantıda sorulmuştu. “Salt³ pragmatist biri doğru bir şekilde düşünme yükümlülüğünü nasıl duyabilir” sorusu da Profesör Royce’un ortaya attığı itirazdır. Bay Bradley de peşi sıra diyor ki, eğer bir hümanist öğretisini anlıyorsa, “ne kadar çılgınca olursa olsun herhangi bir fikrin doğruyu ifade ettiğine inanmak zorundadır, tabii eğer herhangi birinde bunu göreceksak.” Profesör Taylor ise pragmatizmi insanın dilediği şeye inanması ve hakikat adını vermesi diye tarif ediyor.

İnsan düşüncesinin gerçekte içinden çıktığı koşullara dair böyle sığ bir anlayış bana çok şaşırtıcı geliyor. Bu eleştirmenler zannediyorlar ki, kendi başına bırakıldığında deneyimlerimizin dümensiz gemisi ya rastgele sürüklenir ya da hiçbir yere gitmez. Adeta gemide pusula olsa da, onlara yönü işaret edecek bir kutup olmayacaktır, diyorlar. Dışarıdan dayatılan mutlak bir seyrüsefer yönü ve “salt” yolculuğun kendisine eklenmiş bağımsız bir yolculuk haritası olmalıdır ki, bir limana ulaşabilelim, diye ısrar ediyorlar. İyi ama, bizim takip etmemiz *gereken* insan öncesi hakikat standartları şeklinde bu tür mutlak seyrüsefer tarifleri olsa da, bizim bunlara uyacağımızın yegâne teminatı aslen bizim insani donanımımızda, teçhizatımızda saklı değil midir? Deneyimimiz dâhilinde hissedilen bir öz olmadığı müddetçe bu “gereken” bir *brutum fulmen** olacaktır. Mutlak standartların *en sofı* müminleri bile, aslına bakılacak olursa, insanların bunlara uymayı başaramadığını kabul edecektir. Burada bir başına buyrukluk vardır. Ölümsüz yasaklar

3 Eğer burada *salt* derken, benim anladığım kadarıyla, pragmatist birinin *düşüncesinde* her türlü somutluğun inkârı kastediliyorsa, ben “salt” pragmatist diye bir şey bilmiyorum.

* *Brutum fulmen*: Boş tehdit. (ç.n.)

veya dilediğiniz kadar ante rem gerçeklik bile in rebus sınırsız hataya düşülmeyeceğinin teminatı olamaz.* Ahlaka muhayir düşünceye karşı yegâne gerçek teminat bizatihi deneyimin çepeçevre baskısıdır, zira deneyim ötesi bir gerçeklik olsun ya da olmasın somut hatalardan bıkıp usanmamızı sağlar. Mutlak gerçeğin partizanları onun kendilerine neyi düşünme emri verdiğini nereden biliyorlar? Mutlakla doğrudan göz teması kurulamaz ve mutlağın kendilerinden ne istediğini tahmin etmeleri için hümanist ipuçlarını takip etmek dışında bir yol yoktur. Kendisinin pratikte *kabul edeceği* yegâne hakikat kendi sonlu deneyimlerinin onu kendiliğinden yönlendireceği hakikat olacaktır. Birçok deneyimin kendi haline bırakılması fikri karşısında dehşete düşen ve ne kadar işlemez olsa da yine de bir tür hayaletvâri güvenliğin yerini tutabilecek bir mutlağın salt adından koruma bekleyen bir kafa yapısı; ne zaman lanetlenebilecek bir toplumsal eğilim işitseler kızarıp bozaran ve sanki iktidarsız bir kararname kurtuluş sağlayacakmış gibi “Parlamento ya da Kongre buna karşı bir yasa çıkarsın” diyen şu iyi insanların ruh haline benzer.

Bir hakikat yasasının tüm *yaptırımları* deneyimin dokusunda saklıdır. Mutlak olsun olmasın, *bizim için* somut hakikat her zaman çeşitli deneyimlerimizin en kârlı şekilde birleşeceği bu düşünme tarzı olacaktır.

Ne var ki muarızımız inatla sürdürecektir: Sizin hümanistinizin hakikati hiçe sayma serbestisi, standardı katı hale getiren bağımsız bir gerçeklik âlemine inanan kişininkinden her zaman daha çok olacaktır. Eğer bu ikinci kişiyle kastedilen standardı bilen ve ona öfke kusan biriye, hümanist kuşkusuz daha esnek olduğunu kanıtlayacaktır; ama esnekliği somut meselelerde ampirik soruşturma yöntemlerine bağlı

* Aristoteles'te tümellerin *tikel şeylerde (in rebus)* olması ile Platon'da tümellerin tikel şeylerden önce (*ante rem*) var olması anlayışı arasındaki karşıtlığa bir atıf. (ç.n.)

kalacak (neyse ki bugün mutlakçılar tam da bunu yapıyor) olan mutlakçının esnekliğinden daha fazla olmayacaktır. Hipotezleri düşünmek kuşkusuz her zaman *ins blaue hinein** dogmalar savurmaktan evladır.

Gelgelelim hümanistin bu olası esnek mizacı onu günahkârlıkla mahkûm etmek için kullanılmıştır. Hakikatin *rebus*'ta yattığına ve her zaman bizim şeyler karşısındaki en uygun tepkilerimizin bir çizgisi olduğuna inandığından, bilgili bir meslektaşının dediğine göre, muarızlarını kendi görüşlerine devşirmeye çalışmaktan ilelebet men edilmiştir, zira onların görüşü, *onların* en uygun anlık tepkisi olduğundan, zaten ihtiyacını karşılamaz mı? Bu teoriye göre, ancak hakikatin *ante-rem* çeşidine inanan biri, kendi kendini rezil etmeden kendi görüşüne birilerini devşirmeye çalışabilir. Peki, hakikatin herhangi bir izahını kabul ettirmeye çalışmakta insanın kendini rezil edeceği bir şey olabilir mi? Tanımın eylemle çelişmesi hiç mümkün olabilir mi? “Hakikat söylemekten hoşlandığımı hissettiğim şeydir.” Tanımın bu olduğunu varsayalım. “Peki, şunu söylemekten hoşlanıyorum ve senin de söylemekten hoşlanmanı istiyorum ve bunu sana kabul ettirene kadar söylemeye devam edeceğim.” Bunun neresi çelişkili? Hakikatin ne olduğu söylenirse söylensin, sözün taşıdığı söylenebilecek hakikat türü budur. Bir söze yakışabilecek *mizaç* meselesi mantığın alanı dışındadır. Bir hümaniste kıyasla bir bireysel mutlakçada gerçekten de daha ateşli olabilir, ama bir başkasında böyle olması gerekmez. Hümanist ise, kendi payına, eğer yeterince coşkulu bir doğaya sahipse, birini devşirmek için dağlar denizler aşması gayet tutarlıdır.

“Peki, kısmen kendinin yarattığını bildiğin ve bir sonraki dakikada değişmeye açık olan bir görüş hakkında nasıl coşkulu *olabilirsin*? Hakikat ideale kahramanca bir bağlılık bu tür kıymetsiz koşullarda nasıl mümkün olabilir?”

* *Ins blaue hinein*: Maviliklere doğru. (ç.n.)

Aslında bizzat hümanizm karşıtlarının durumun gerçekliklerinden görece kopuk olduğunu gösteren itirazlardan biri de budur. Sadece pragmatik yöntemle bağlı kalıp, “*Bilinen-olarak* hakikat nedir? Hakikatin varlığı somut şeyler tarzında neyin yerini tutar?” sorularını sorsalar, bunun adının hayatlarımızda değerli olan hemen her şeyin *inbegriff*i* olduğunu görürlerdi. Doğru; değişken olan, pratikte hayal kırıklığına uğratan, yararsız olan, yalan ve güvenilmez olan, doğrulanamayan ve desteklenemeyen, tutarsız ve çelişkili olan, yapay ve eksantrik olan, pratik bir izahı olmama anlamında gerçek dışı olan her şeyin zıddıdır. Burada neden hakikate yüzümüzü dönmemiz gerektiğine dair pragmatik nedenler misliyle tezahür eder: Hakikat bizi bu karmaşıklık dünyasından kurtarır. Tevekkeli değil, adı bile sadakat hissi uyandırır! Daha özelde, inancın tüm o küçük geçici yanılsama dünyalarının, salt peşine düşülmesine kıyasla küçümsenecek bir şey gibi görünmesi de tevekkeli değil! Mutlakçılar doğru olmadığını hissettikleri için hümanizmi reddettiklerinde, zihinsel ihtiyaçlarının tüm alışkanlığının zaten farklı bir gerçeklik görüşüne bağlı kaldığı ve hümanist dünyanın bununla kıyaslandığında birkaç sorumsuz gencin geçici hevesi olduğu anlamına gelir. Burada ölümsüz doğalar adına konuşan ve –kendi kavradıkları şekliyle– bizim hümanizmimizi reddetmelerini söyleyen kendi öznel bilinçli algılayıcı kitleleridir. Aynısı tüm soylu, düzgün, sabit, ölümsüz, akılcı, mabet benzeri felsefe sistemlerini mahkûm ettiğimizde biz hümanistler için de geçerlidir. Bunlar doğayla münasebetlerimizin ve düşünce alışkanlıklarımızın bizi bu zamana kadar tasavvur etmeye alıştırdığı şekliyle doğanın *dramatik mizacryla* çelişir. Bunlar saçmalık derecesinde bürokratik ve profesyonel olmadığında bile, tuhaf derecede kişisel ve yapay görünürler. Biz bunlardan kopup hakikatin açılmamış ve el değmemiş büyük vahşi alanlarına (böyle olduğuna inanırız) döneriz ve bu sırada hislerimiz ken-

* *Inbegriff*: kusursuz timsal. (ç.n.)

di vahşi alanlarından daha temiz ve berrak entelektüel meskenlere dönen akılcılarınki kadar temizdir.⁴

Hümanistlerin doğrunun nesnellik ve bağımsızlık niteliğini boşlamadıklarını göstermek için kuşkusuz bu kadarı yeter. Şimdi de düşüncelerimizin doğru olması için bir şey “tekabül etmesi” gerektiğini söylerken muarızlarının ne kastettiğine bakalım.

* * *

- 4 Hümanist zihinsel mizaç ile akılcı zihinsel mizaç arasındaki karşıtlığa örnek olarak, felsefeden uzak bir alanda, Dreyfus meselesi üzerine, hümanizma ya da pragmatizm hakkında kesinlikle bir şey duymamış birinin kaleme aldığı şu satırları aktarmadan geçemeyeceğim. “Autant que la Révolution, ‘l’Affaire’ est désormais une de nos ‘origines.’ Si elle n’a pas fait ouvrir le gouffre, c’est elle du moins qui a rendu patent et visible le long travail souterrain qui, silencieusement, avait préparé la séparation entre nos deux camps d’aujourd’hui, pour écarter enfin, d’un coup soudain, *la France des traditionalistes (poseurs de principes, chercheurs d’unité, constructeurs de systèmes a priori) et la France éprise du fait positif et de libre examen*;—la France révolutionnaire et romantique si l’on veut, celle qui met très haut l’individu, qui ne veut pas qu’un juste périsse, fut-ce pour sauver la nation, et qui cherche la vérité dans toutes ses parties aussi bien que dans une vue d’ensemble ... Duclaux ne pouvait pas concevoir qu’on préférât quelque chose à la vérité. Mais il voyait autour de lui de fort honnêtes gens qui, mettant en balance la vie d’un homme et la raison d’État, lui avouaient de quel poids léger ils jugeaient une simple existence individuelle, pour innocente qu’elle fût. *C’étaient des classiques, des gens à qui l’ensemble seul importe.*” *La Vie de Emile Duclaux*, Mme. Em. D., Laval, 1906, s. 243, 247-248.

[“Artık ‘Dava’ da en az Devrim kadar ‘kök’lerimizden biri. Uçurumu belki o açmadı ama en azından, günümüzün iki kampının, muhafazakârların Fransası’yla (ilke koyucular, birlik arayanlar, a priori sistemler kuranlar), pozitif olgu ve özgür irdelemenin büyüüne kapılmış olan Fransa’nın—başka bir tabirle devrimci ve romantik Fransa’nın, halkın kurtuluşu için bile olsa haklı birinin ölmesini istemeyen ve hakikati hem parçalarda hem de bütünde arayan bireyi çok yükseklere yerleştiren Fransa’nın—ayrılığını sessiz sedasız hazırlamış, ve nihayet ikisini bir kalemde ayırmış olan yeraltındaki o uzun çalışmayı net ve görünür kıldı ... Duclaux bir şeyin hakikate tercih edilebileceğini tasavvur edemiyordu. Ama etrafında, bir adamın hayatıyla Devlet gerekçesini teraziye koyup, basit, bireysel bir varlığı, masum da olsa, ne kadar hafif bir önemde bulduklarını itiraf eden son derece saygın beyefendiler görüyordu. Bunlar gelenekçiler, yalnızca bütünü önemseyenlerdi.” (ç.n.)]

Burada sıradan yaklaşım mütekabiliyeti düşüncelerin gerçekliği *kopyalaması* gerektiği şeklinde kavrar: *Cognitio fit per assimilationem cogniti et cognoscentis*.^{*} Felsefe bu soruna hakkıyla eğilmeden, şu fikri kabul etmiş görünmektedir: Eğer önermeler ölümsüz düşünceyi kopyalarsa, doğru oldukları kabul edilir; terimler zihin dışı gerçeklikleri kopyalarsa, doğru oldukları kabul edilir. Zımnen, kopyalama teorisi hümanizme yöneltilen eleştirilerden çoğunu canlandırmıştır diye düşünüyorum.

Gelgelelim önsel olarak, zihnimizin gerçekliklerle tek işinin bunları kopyalamak olduğu açık değildir. Okurdan bir anlığına, evrendeki tüm gerçekliği kendisinin oluşturduğunu ve ardından onu gerçekten tanıyacak başka bir varlığın yaratılmakta olduğu bilgisini aldığını varsaymasını isteyelim. Bilmeyi peşinen nasıl temsil edecektir? Bilmenin nasıl bir şey olmasını umut edecektir? Bunu salt kopyalama olarak tasavvur edebileceğini aklım almıyor. Yeni gelenin iç dehlizlerinde kendisinin kusurlu bir ikinci versiyonunun ona ne yararı olacaktır ki? Hayırlı bir fırsatın tamamen çarçur edilmesi olarak görünecektir. Muhtemelen tamamen yeni bir şeye talep duyulacaktır. Okur bilmeyi hümanist bir tarzda tasavvur edecektir, “yeni gelen *benim mevcudiyetimi ona ikimize de yarar sağlayacak bir tarzda tepki göstererek dikkate almalıdır*. Eğer bu amaç uğruna kopyalamak gerekliyse, kopyalama olsun; yoksa olmasın” diyecektir. Her halükârda özü kopyalamak değil, önceki dünyanın zenginleştirilmesi olacaktır.

Geçen gün Profesör Eucken’in kitabında “Die erhöhung des vorgefundenen daseins” [Hazır bulunmuş varlığın yükselişi] diye bir cümlecik gördüm ki, konumuzla alakalı olduğunu düşünüyorum. Neden düşüncenin misyonu varoluşu basitçe taklit edip yeniden çoğaltmaktan ziyade yükseltmek ve yüceltmek olmasın? Lotze okuyan hiç kimse onun mad-

* *Cognitio fit per assimilationem cogniti et cognoscentis*: Bilen ile bilinenin bilgisi özümseme yoluyla olur. (ç.n.)

denin ikincil niteliklerine dair (şeydeki hiçbir şeyi kopyalamadığı için “yanılsamalı” diye yaftalayan) alışlageldik görüşe ilişkin çarpıcı yorumunu unutamaz. Lotze dünyayı kendi içinde olmuş bitmiş bir şey olarak görüp, düşüncenin bu dünyaya hiçbir şey eklemeyen pasif bir ayna olarak geldiğini savunan yaklaşımın akıldışı olduğunu söyler. Daha ziyade, düşüncenin kendisi olgunun çok hayati bir parçasıdır ve maddenin önceden var olan ve yetersiz dünyasının tüm misyonu çok daha kıymetli ilavesini üretmek üzere düşüncüyü tahrik etmekten ibaret olabilir.

Kısacası, “bilmek”, öncesinde tersini görmüş olsak da, belki de *gerçeklikle üretken ilişkilere girmenin yollarından sadece biridir*, kopyalamak bu ilişkilerden biri olsun ya da olmasın.

Kopyalama teorisinin hangi özel bilme türünden doğduğunu görmek kolaydır. Doğal görüngülerle münasebetlerimizde esas mesele önceden söyleyebilmektir. Spencer gibi bir yazara göre, önceden söylemek zekânın tüm anlamıdır. Spencer’ın “zekâ yasası” iç ve dış ilişkilerin “tekabül etmesi” gerektiğini söylediğinde, bizim iç zaman şemamızda ve uzam şemamızda terimlerin dağılımının gerçek terimlerin gerçek zamanda ve uzamda dağılımının kesin birer kopyası olması gerektiğini kasteder. Dar anlamıyla teoride, zihinsel terimlerin bunları kopyalamak anlamında gerçek terimlere cevap vermesi gerekmez, sembolik zihinsel terimler yeterlidir, yeter ki gerçek tarihler ve yerler kopyalansın. Ama gündelik yaşamımızda zihinsel terimler görüntülerdir, gerçek terimler ise duyumlardır ve görüntüler duyumları öyle sık kopyalar ki, ilişkilerin olduğu gibi terimlerin kopyalanmasını da kolaylıkla bilmenin doğal manası olarak görürüz. Diğer yandan, bu alışıldık betimleyici hakikatin bile büyük kısmı sözlü sembollere bürünmüştür. Eğer sembollerimiz beklentilerimizi doğru bir şekilde belirleme anlamında dünyaya *uyarsa*, terimlerini kopyalamamak daha iyi bile olabilir.

Görüngüsel bilginin tüm bu rutininin pragmatik izahının doğru olduğu açık görünüyor. Burada hakikat bir ilişkidir, ama fikirlerimizin insani olmayan gerçekliklerle değil, deneyimimizin kavramsal parçalarının duyumsal parçalarla ilişkisidir. Bize duyulabilir tikellerle gerçeğe büründükleri anda *faydalı etkileşimlerde* kılavuzluk eden düşünceler, bunları önceden kopyalayıp kopyalamadıklarından bağımsız olarak, doğrudur.

* * *

Görüngüsel olgunun bilgisinde kopyalamanın sıklığından hareketle, kopyalamanın akli meselelerde de hakikatin özü olduğu varsayılmıştır. Geometri ve mantık, varsayıma göre, Yaradan'daki ilkörnek düşünceleri kopyalamalıdır. Ama bu soyut alanlarda ilkörnekler varsaymanın gereği yoktur. Zihin uzamdan birçok şekil kazıp çıkarmakta, bir dolu sayısal derleme, birçok sınıf ve dizi oluşturmakta özgürdür ve öyle sonu gelmez tahliller ve karşılaştırmalar yapabilir ki, ortaya çıkan fikirlerin aşırı bolluğu, modellerinin “nesnel” açıdan önceden var olduğundan şüphe duymamıza yol açar. Düşüncesi dik açılı koordinatları takdis edip kutupsal koordinatları izlemeyen ya da Jevons'un notasyonunu takdis edip, Boole'unkini etmeyen bir Tanrı varsaymak tek kelimeyle yanlıştır. Ama diğer yandan Tanrı'nın insan muhayyilesinin bu yönlerdeki *mümkün olan* her uçuşunu önceden düşündüğünü varsayarsak; zihni üç kafası, sekiz kolu ve altı göğsü olan, kopyalamak istemeyeceğimiz kadar süperfetasyondan ve dejenerasyondan oluşmuş bir Hindu putuna benzer ve tüm kopyalama mefhumu bu bilimlerden buhar olup uça yeridir. Bunların nesnelerini insanlar tarafından art arda tasavvur ettikleri kadar hızlı bir şekilde adım adım yaratılmış diye yorumlamak daha doğrudur.

Şimdi, eğer üçgenler, kareler, karekökler, kümeler ve benzerleri irticalen geliştirilmiş “insan ürünleri”nden başka bir şey değilse, nasıl olup da bunların özelliklerinin ve ilişkilerinin “ölümsüz” olduğu bu kadar rahat bilinebiliyor diye so-

rulursa, hümanizmin vereceği cevap kolaydır. Eğer üçgenler ve kümeler bizim kendi ürünümüzse, bunları değişmez kılabiliriz. *Kastettiğimiz şeylere* zamanın hiçbir değiştirici etkide bulunmayacağını, bunların kasten ve belki de kurgusal olarak, yozlaştırıcı her gerçek çağrışımından ve koşuldan soyutlandığını açıkça ifade ederek bunları “zamandan münezze” hale getirebiliriz. Fakat değişmez nesneler arasındaki ilişkiler bizatihi değişmez olacaktır. Bu tür ilişkiler vuku bulan şeyler olamaz, zira hipotez gereği nesnelerin başına hiçbir şey gelmez. *Psikolojinin İlkeleri* kitabımın son bölümünde⁵ bunların sadece karşılaştırma ilişkileri olabileceğini göstermeye çalışmıştım. Bu zamana kadar kimse önerimi fark etmiş görünmüyor ve ben de matematikteki gelişmeleri kendi görüşüme çok güven duyacak kadar takip edemiyorum. Ama doğru olsa, sorunu tereyağından kıl çeker gibi hallederdi. Karşılaştırma ilişkileri doğrudan teftiş meseleleridir. Zihinsel nesneler zihinsel olarak karşılaştırılır karşılaştırılmaz, ya benzer ya da benzemez diye algılanır. Fakat bu zamandan münezze koşullarda bir kez aynı olan hep aynıdır, bir kez farklı olan hep farklıdır. Bunu söylemek, insan yaratımı olan bu nesnelere ilişkin doğruların zorunlu ve ölümsüz olduğunu söylemekten farksızdır. Vardığımız sonuçları ancak ilkin verilerimizi değiştirerek değiştirebiliriz.

Böylece *a priori* bilimlerin tüm dokusu, insan yaratımı bir ürün olarak görülebilir. Locke’un uzun süre önce dikkat çektiği gibi, bu bilimlerin olgularla doğrudan bir bağlantısı yoktur. Eğer ancak bir olgu bu ideal nesnelerden biriyle özdeşleştirilerek insanileştirilebilirse, nesneler için doğru olan artık olgular için de doğru demektir. Bu arada, doğrunun kendisi ilk başta hiçbir şeyin bir kopyası değildi; sadece iki yapay zihinsel şey arasında olduğu doğrudan algılanan bir ilişkiydi.⁶

5 İngilizce baskı c. 2, s. 641 vd.

6 Elbette zihinsel dünya dâhilinde gerçeklikler olan zihinsel şeyler.

Şimdi hümanist izahatın uygun olup olmadığını daha iyi anlamak için bazı özel bilme türlerine göz atabiliriz. Matematiksel ve mantıksal bilme biçimleri için resmi daha fazla büyötmeye gerek yoktur. Keza doğanın seyri hakkında betimleyici bilgimizin teşkil ettiğı örneğe de uzun uzadıya geri dönmemiz gerekmiyor. Bu sürece öngörmenin dâhil olmasının, gerçi bu kopyalamak anlamına da gelebilse bile, önceden “hazır olmak”tan daha fazlası anlamına gelmesi gerekmediğini görmüştük. Fakat bu kadar çok sayıda uzak ve müstakbel nesneyle, pratik ilişkilerimiz son derece potansiyel ve mesafelidir. Sözelimi artık hiçbir anlamda yerkürenin dönüşünü gelgit frenlemesiyle durdurmaya hazır olamayız ve geçmişten gerçekten bildiğimizi varsaysak da, onunla hiçbir pratik ilişkimiz yoktur. Gerçek görüngüsel betimlemeler arayışımızdaki özgün başlangıç noktası dar anlamıyla pratik çıkarlar olsa da, salt betimleyici işleve başlı başına bir ilgi uyandığı açıktır. Munzam kâr getirip getirmediğinden bağımsız olarak, doğru çıkacak izahlar isteriz. İlkel işlevse salt alıştırma talebini ortaya atmıştır. Bu teorik merakın insanın temel nitelikteki *ayrı edici özelliklerinden* biri olduğu görünüyor ve hümanizm de bunun muazzam kapsamını kabul eder. Şimdi, doğru bir fikir sadece bizi fiilî bir algıya hazırlayan fikir demek değildir. Aynı zamanda bizi salt mümkün bir algıya hazırlayabilecek ya da, eğer söze dökölürse, başkalarına mümkün algılar telkin edecek ya da konuşan kişinin paylaşamayacağı fiilî algılar telkin edecek bir fikir de demektir. Fiilî ya da mümkün olarak düşünülen algılar *toplama*, sabit ve istikrarlı bir şekilde girmemiz için yarar sağladığı açık olan bir sistem oluşturur ve tam da burada sağduyunun daimi varlıklar mefhumu başarılı bir şekilde kullanılabilir. Düşünürün dışında hareket eden varlıklar sadece onun geçmişteki ve gelecekteki fiilî algılarını değil, onun ve geri kalan herkesin mümkün algılarını da açıklar. Dolayısıyla teorik ihtiyacımızı fevkalade güzel bir tarzda tatmin eder. Dolaysız fiilî ihtiyacımızdan bunlar aracılığıyla

yabancı ve potansiyel olana geçeriz ve oradan tekrar gelecekteki fiilî olana geçer, sayısız tikeli tek bir sebeple açıklarız. Kır, çimen, çalılık, kayalık ve dağılmış bir topun oluşturduğu gerçek bir ön planın gökyüzü ile yeryüzünün ve kıyasıya bir muharebenin tuval resmiyle sarmalandığı, ön planın bakanların hiçbir birleşme yeri görmeyeceği kadar kurnaz bir şekilde sürdürüldüğü şu dairesel panoramalarda olduğu gibi; mevcut algısal gerçekliğimize eklenen bu kavramsal nesneler de onunla beraber tüm inanç evrenimizle kaynaşır. Tüm o Berkeleyci eleştiriye karşın, onların gerçekten orada olduğundan şüphe duymayız. Bunlardan herhangi birini daha demin keşfetmiş olsak da, sadece *şimdi* değil *önceden* de orada olduğunu tereddüt etmeksizin söyleriz, tabii eğer bunu söylemekle geçmiş, şimdinin varlığı hakkında hissettiklerimizle daha tutarlı bir şekilde bağlantılı gözükürse. Bu tarihsel hakikattir. Musa'nın Tevrat'ı yazdığını düşünürüz, çünkü eğer yazmadıysa, tüm dinî alışkanlıklarımız yerle bir olur. Julius Caesar gerçektir, yoksa bir daha asla tarih dinleyemeyiz. Trilobitler bir zamanlar yaşamış olmalıdır, yoksa katmanlar hakkındaki tüm bildiklerimiz altüst olur. Daha dün keşfedilmiş olan radyum geçmişte de hep var olmuş olmalıdır, yoksa sürekli var olan diğer doğal elementlerle benzerliği kalmaz. Tüm bu durumlarda, inançlarımızın sadece bir kısmı, en tatmin edici bütünsel zihin durumu ortaya çıkaracak şekilde birbirine tepki verir. Bu zihin durumunun hakikati gördüğünü söyler, dile getirdiklerinin içeriğine inanırız.

Elbette tatmin edici olmayı somut manada, şu an hissettiğiniz bir şey olarak düşünür, hakikat derken de soyut bir şekilde kavranan ve uzun vadede doğrulanan hakikati kastederseniz, bunları eş tutamazsanız, zira bir süreliğine tatmin eden şeyin genellikle sahte olduğu dillere destandır. Ama her bir somut anda, her insan için hakikat, o insanın o anda kendisini azami düzeyde tatmin edecek şekilde “düşündüğü” şeydir ve benzer şekilde soyut hakikat, yani uzun

vadede doğrulanan hakikat ile soyut tatmin edicilik, yani uzun vadede tatmin edicilik birbiri ile örtüşür. Kısacası, eğer somut ile somutu, soyut ile soyutu karşılaştırsak, doğru ve tatmin edici olan gerçekten aynı şey anlamına gelir. Felsefe camiasının genelinin hümanizmin iddialarına bu denli kapalı olması, zannımca, meselelerin burada belli oranda karman çorman edilmesinden ileri geliyor.

Deneyimimizin temel olgusu bir değişme süreci olmasıdır. “Düşünen kişi” için hakikat, her an, bir sis içinde yürüyen adamın etrafındaki gözle görülür alan gibi ya da George Eliot’ın tabiriyle, “engin okyanusta bir karış alan açan küçük balıkların gözleriyle görülen karanlık duvarı” gibi, bir sonraki anda genişleyen ve eleştirmene ait hale gelen nesnel alandır ve sonrasında değişiklik geçirir ya da değişmeden devam eder. Eleştirmen hem ilk düşünen kişinin doğrusunu hem de kendi doğrusunu görür, bunları karşılaştırır ve doğrular ya da çürütür. *Onun* görüş alanı ilk düşünen kişinin düşüncesinden bağımsız gerçekliktir ve bu düşüncenin ona tekabül etmesi gerekir. Ama eleştirmenin kendisi sadece bir düşünendir ve eğer tüm deneyim süreci o anda sonlanırsa, *onun* düşüncesinin karşılaştırılacağı diğer türlü bilinen bağımsız bir gerçeklik olmayacaktır.

Deneyimdeki dolaysız öge bu durumda her zaman geçicidir. Sözgelimi benim anladığım ve savunmak için epey didindiğim şekliyle hümanizm, benim bakış açımdan bu zamana kadar edinilmiş en eksiksiz hakikattir. Fakat her deneyim bir süreç olduğundan, hiçbir bakış açısı asla *en son* bakış açısı olamaz. Her biri yetersizdir, dengesizdir ve kendisinden sonraki bakış açılarına karşı sorumludur. Siz, kendi kişiliğinizde bu sonraki noktalardan bazılarını işgal ederken ve başkalarının gerçekliğine inanırken; benim bakış açımın pozitif hakikati, zamandan münezzeh hakikati, geçerli sayılan hakikati gördüğünü, başkaları da benim bakış açımın gördüğünü doğrulayıp onaylamadıkça kabul etmezsiniz.

Ne kadar tatmin edici olursa olsun, bir kanaatin ancak kendi ötesinde bir standartla uyduğu ölçüde pozitif ve mutlak anlamda doğru sayılabileceğini söyleyerek bunu genellersiniz ve sonra, eğer bu standardın deneyimler ağı içinde ilânihaye içkaynaklı olarak büyüdüğünü unutursanız, her deneyim için dağıtılarak doğru olan şeyin tüm deneyimler için kolektif olarak da doğru olduğunu ve başlı başına ve bütünlüğü içinde deneyimin sahip olduğu tüm hakikati kendi varlığının dışındaki mutlak gerçekliklerle mütekaliliyetine borçlu olduğunu dikkatsizce söylemeye devam edersiniz. Bunun popüler ve geleneksel görüş olduğu açıktır. Sonlu deneyimlerin birbirinden destek alması gerektiği olgusundan, filozoflar deneyimin *überhaupt** mutlak bir desteğe ihtiyacı olduğu mefhumuna geçerler. Hümanizmin böyle bir mefhumu yadsıması herhalde sevilmiyor olmasının başlıca nedenidir.

İyi ama yine yerküre, fil ve kaplumbağadan bahsetmiyor muyuz? Bir şeyin kendi kendini destekleyerek sona varması gerekmez mi? Hümanizm sonlu deneyimin kendi kendini destekleyici olmasına izin vermek istiyor. Varlık bir yerde yokluğu dolaysız olarak göğüslemelidir. Neden deneyimin öncü kolu, içkin tatmin ve tatminsizliklerini yanına alıp, ayın parlak yüzeyinin göğün maviliklerini kesmesi gibi derin kara uçurumu kesmesin? Neden dünya herhangi bir yerde mutlak anlamda sabit ve bitmiş olmasın? Son olarak, eğer gerçeklik hakikaten büyüyorsa, neden bizatihi burada ve şimdi yapılan bu belirlenimlerde büyümesin?

* * *

Aslına bakılacak olursa, gerçeklik, hiçbir zaman o kadar “doğru” olmasalar bile, bizim zihinsel belirlenimlerimizle büyüyor görünmektedir. Gökyüzündeki “büyük ayı” takımı yıldızını ele alalım. Ona bu adı veriyoruz, yıldızları sayıp yedi rakamını buluyoruz, biz saymadan önce de sayılarının yedi

* *überhaupt*: en baştan. (ç.n.)

olduğunu söylüyoruz ve daha öncesinde kimse fark etmiş olsun ya da olmasın, uzun kuyruklu (yoksa uzun boyunlu mu?) hayvana belli belirsiz benzerliğin her zaman gerçekten var olduğunu söylüyoruz. Fakat insanın yakın zamandaki düşünme tarzlarını ezeliyete bu şekilde yansıtmakla ne kastediyoruz? “Mutlak” bir düşünür aslında sayma işlemini gerçekleştirmiş, yıldızlarla ilgili çıkan rakamın yedi olduğunu söylemiş ve aptalca görünse de ayı benzetmesini yapmıştır, öyle mi? Yıldızlar insan tanıklığından önce resmen yedi taneydi ve resmen ayıya benziyorlardı, öyle mi? Hiç kuşkusuz yüklenmiş vasıfların doğruluğu bizi hiçbir şekilde bunu düşünmeye sevk etmez. Bunlar sadece zımnın ya da bilkuvve biz onlara ne ad verirsek odur ve ilk defa biz insan tanıklar onları açımlayıp “gerçek” hale getirdik. Bir olgu gerçekleşmesinin bütün koşulları, biri hariç, zaten oradayken bilkuvve önceden oradadır. Bu örnekte eksik olan koşul, sayan ve karşılaştıran zihnin edimidir. Ama yıldızlar (zihin bir kez bunları düşündüğünde) bizatihi sonucu dayatır. Sayma işlemi hiçbir şekilde yıldızların önceki niteliğini değiştirmez ve bunlar önceden neyse ve neredeyse o olduklarından, sayma işlemi farklı çıkamaz. Bu durumda, sayma *her zaman* yapılabilir. *Eğer soru bir kez gündeme getirilirse*, yedi sayısı *asla* sorgulanamaz.

Burada kısmen bir paradoks söz konusu. Sayma işlemiyle daha önce orada olmayan bir şeyin ortaya çıktığı reddedilemez. Ama bu bir şey *her zaman doğru* idi. Bir anlamda onu siz yaratırsınız, başka bir anlamdaysa onu siz *bulursunuz*. Meseleyi ele almaya başladığınız an, sayma işleminize önceden doğru gözüyle bakıyor olmanız gerekir.

O halde yıldızlara ait özniteliklerimize her zaman doğru adı verilmelidir; gelgelelim bunlar zekâmızın olgu dünyasına yaptığı sahici katkılardır. Üstelik sadece bilinç katkıları değil, aynı zamanda “içerik” katkılarıdır. Bunlar önceden var olan hiçbir şeyi kopyalamazlar, ama önceden var olan şeylerle örtüşürler, uyumludurlar, onu genişletirler, bir “büyük

ayı” ile, bir sayı toplamıyla ya da her neyse onunla ilişkilendirip bağlar ve inşa ederler. Kanaatimce hümanizm bu örneği doğru yönde inşa eden yegâne teoridir ve bu örnek başka türde sayısız örneğin de yerini tutar. Tüm bu örneklerde, kulağa tuhaf geliyor olabilir ama yargımızın aslında geriye etki yaptığı ve geçmişi zenginleştirdiği söylenebilir.

Yargılarımız her halükârda *gelecekteki* gerçekliğin niteliğini yol açtıkları edimler yoluyla değiştirir. Bu edimlerin güven ifade eden edimler olduğu yerde (örneğin bir insanın dürüst olduğuna, sağlığımızın yeterince iyi olduğuna ya da başarılı bir çaba gösterebileceğimize dair güven), ki bu edimler güvenilen şeyin doğru olması için gerekli bir öncel olabilir, Profesör Taylor’a göre,⁷ bizim güvenimiz her halükârda *gerçekleştiği anda*, yani eylemden önce *doğru değildir*. Zaten hatırladığım kadarıyla kendisi evrenin genelde mükemmel olduğuna dair inancı “ruhtaki yalan” diyerek reddeder (inançlı insanın bundaki rolünü her halükârda daha mükemmel hale getirir). Fakat bu ifadenin acıklı yanı, olguların karmaşıklığını unutmamıza yol açmamalıdır. Profesör Taylor’ın bu türden güvenenlere pratikte yalancı muamelesi yapılmasından yana olduğundan şüpheliyim. Gelecek ve şimdi bu tür olağanüstü durumlarda gerçekten de iç içe geçer ve farazi biçimlerden yararlanarak bunların barındırdığı yalanlardan her zaman kaçılabilir. Fakat Bay Taylor’ın tutumu öyle saçma eylem ihtimallerini akla getiriyor ki, kanaatimce, salt bir demirbaşı kayda geçirecek bir hakikat anlayışının kendi kendini rezil edebileceği hususunda çok güzel bir örnek oluşturuyor. Teorik hakikat, edilgen bir kopyalamanın doğrusu, başlı başına kopyalamanın çıkarları adına istenen, kopyalamak *bir şeye yararlı olduğu için* değil, kopyalama *schlechthin* * olması gerektiği için istenen kopyalama, eğer soğukkanlılıkla yaklaşı-

7 Kendi kavradığı şekliyle pragmatizmi eleştirdiği bir makalede, *McGill University Quarterly*, Montreal’de yayınlandı, Mayıs 1904.

* *schlechthin*: Başlı başına, mutlak anlamda. (ç.n.)

sanız, neredeyse saçma bir ideal gibi görünür. Kendi içinde var olan bir evren neden kopyalar halinde de var olsun ki? Nesnel tamlığının katılığı içinde evren nasıl kopyalanabilir ki? Haydi diyelim ki kopyalanabildi, hangi saikle kopyalanacaktır? “Kafadaki saçlar bile sayılıdır.” Kuşkusuz, bilmek ve öyle; ama neden mutlak bir önerme olarak sayının kopyalanması ve bilinmesi *gereklidir*? Şüphesiz, bilmek gerçeklikle etkileşimde bulunup onun sonucuna katkıda bulunmanın yollarından yalnızca biridir.

Bu noktada muarızımız şu soruyu soracaktır: “Hakikati bilmenin, sağlayabileceği munzam üstünlükler haricinde, kendi hesabına önemli bir değeri yok mudur? Teorik tatmin diye bir şeyin var olduğunu kabul ederseniz, munzam tatminleri silip süpürmez mi ve pragmatizm, eğer bunların hepsini kabul ettiği takdirde, iflas bayrağı çekmek zorunda kalmaz mı?” Kelimeleri soyut değil de somut olarak kullanmaya başladığımız ve sıkı pragmatistlere yakışır şekilde tam da meşhur teorik ihtiyaçların ne olarak bilindiğini ve entelektüel tatminlerin nelerden oluştuğunu sordüğümüz anda, bu tür lafların yıkıcı gücü kaybolur.

Bunlar salt *tutarlılık* meseleleri değil mi? Üstelik vurgulamak gerekirse mutlak bir gerçeklik ile zihnin bu gerçekliğe dair kopyaları arasında değil, zihnin kendi deneyimlenebilir dünyasında yargılar, nesneler ve tepki gösterme alışkanlıkları arasındaki gerçekten hissedilen tutarlılık meseleleri değil midir? Ayrıca gerek böyle bir tutarlılık ihtiyacımız, gerekse de ondan aldığımız haz, bizlerin zihinsel *alışkanlıklar* (aynı nesnelerin ya da aynı türde nesnelerin nezuhr edip “yasayı” takip ettiği bir muhitte uyum sağlayabilir şekilde yararlı olduğunu kanıtlayan alışkanlık) geliştiren varlıklar olduğumuza dair doğal olgunun sonuçları olarak tasavvur edilemezler mi? Eğer böyle olsaydı, ilk gerçekleşecek olan başlı başına alışkanlığın munzam kârları olacak ve teorik yaşam bunların yardımıyla büyümüş olacaktı. Aslına bakılacak

olursa, muhtemel senaryo bu gibi görünüyor. Yaşamın kökeninde, mevcut algılardan herhangi biri “doğru” olabilirdi, tabii eğer böyle bir kelime o dönem için kullanılabilirse. Sonradan, tepkiler örgütlü hale gelince, beklentileri karşıladığı her durumda “doğru” hale geldi. Aksi takdirde “yanlış” ya da “hatalı” tepkilerdi. Fakat aynı sınıftan nesneler aynı türde tepkileri gerektirir, dolayısıyla tutarlılıkla tepki gösterme itkisi tedricen yerleşmiş ve sonuçların beklentileri boşa çıkardığı her durumda bir hayal kırıklığı hissedilmiş olmalıdır. Burada tüm yüksek tutarlılıklarımız için tamamen makul bir tohum vardır. Bugünlerde bir nesne bizden alışkanlık gereği sadece karşıt sınıfta nesnelere gösterilen türde bir tepki beklerse, zihinsel mekanizmamız sorunsuzca çalışmayı reddeder. Durum entelektüel açıdan tatmin edici değildir.

Dolayısıyla teorik hakikat zihnin *dâhilindedir*, onun bazı süreçlerinin ve nesnelerinin diğer süreçlerle ve nesnelerle uyumudur; burada “uyum” düzgün tanımlanabilen ilişkilerden oluşmaktadır. Böyle bir uyum hissetmenin tatmininden mahrum bırakıldığımız sürece, inandıklarımızdan elde edebilecekmişiz gibi görünebilen tüm munzam kârlar, terazideki toz zerreciğinden başka bir şey değildir. Tabii entelektüel açıdan her zaman müthiş örgütlü olduğumuzu varsayıyorum ki, çoğunluğumuz için durum böyle değildir. Birçok erkek ve kadını tatmin eden uyum miktarı, alışıldık düşünceleri ve ifadeleri ile hayatlarının yoğrulduğu duyu-algılarının sınırlı alanı arasında şiddetli bir çatışma olmamasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla çoğumuzun ulaşmamız “gerektiğini” düşündüğü teorik hakikat, özneleriyle açıktan çelişmeyen birtakım yüklemelere sahip olmaktır. Diğer yüklemeleri ve özneleri dışarıda bıraktığımız ölçüde onu muhafaza ederiz.

Bazı insanlarda teori bir tutkudur, tıpkı bazı insanlarda da müziğin tutku olması gibi. İç tutarlılığın biçimi aynı doğrultudaki kazanımların durduğu çizginin çok ötesine taşınır. Bu tür insanlar sistemli hale getirir, sınıflandırır, şema-

lara ayırır, sinoptik tablolar çıkarır, ideal nesneler icat eder ve tüm bunları salt birleştirme aşkına yapar. Çoğu zaman sonuçlar, mucitler için “hakikat”le parıldasa da, dışarıdan bakanlara acıklı derecede kişisel ve yapay görünür. Hakikatin salt teorik kıstasının bizi diğer kıstaslar gibi kolayca yarı yolda bırakabileceğini ve mutlakçıların, tüm iddialarına karşın, somut bir açıdan bakıldığında saldırdıkları kişilerle “aynı gemide” gittiğini söylemekten farksızdır bu.

Bu yazının daldan dala atladığının gayet farkındayım. Ama tüm konu tümevarımsaldır ve keskin mantık burada henüz yoluna oturmamıştır. Benim önümdeki en büyük engel muarızlarımın kesin olarak ifade edilmiş bir alternatif sunmamalarıdır. Son olarak, hümanizmin benim anladığım şekliyle son maddelerini özetlersem, konunun açıklığa kavuşmasına yardımcı olacağını düşünüyorum. Bunlar:

1. Algısal ya da kavramsal olsun her deneyim, doğru olmak için gerçekliğe uymak zorundadır.

2. Hümanizm “gerçeklik” derken, mevcut verili deneyimlerden birinin karışıp iç içe geçtiğini görmesine imkân veren diğer kavramsal ya da algısal deneyimlerden daha fazlasını kastetmez.⁸

3. Hümanizm “uyum sağlama” derken, entelektüel ve pratik açıdan tatmin edici sonuç elde edecek bir tarzda hesaba katmayı kasteder.

4. “Hesaba katma” ve “tatmin edici olma” hiçbir şekilde tanımlanamayacak terimlerdir, zira bu gereklilikler pratikte çok farklı şekillerde tezahür edebilir.

5. Belli belirsiz ve genel bir biçimde, bir gerçekliği mümkün merteye değiştirilmemiş halde muhafaza ederek hesaba katarız. Fakat bu durumda tatmin edici olması için, yine

8 Burada sadece “bilinemeyen” türde gerçekliğin dışarıda bırakıldığı kastediliyor, zira buna dair algısal ya da kavramsal terimlerle bir izah sunulamaz. Elbette bilenden bağımsız olarak herhangi bir miktarda ampirik gerçeklik içerir. Dolayısıyla pragmatizmin izahı “epistemolojik açıdan” gerçekçidir.

muhafaza edildiğini iddia eden kendi dışındaki diğer gerçekliklerle çelişmemelidir. Peşinen söylenebilecek yegâne şey, deneyimi olabildiğince muhafaza etmemiz ve muhafaza ettiklerimizin içindeki çelişkileri asgariye indirmemiz gerektiğidir.

6. Uyum sağlayan deneyimin cisimleştirdiği hakikat, önceki gerçekliğe pozitif bir ilave olabilir ve sonraki yargıların *ona* uyması gerekebilir. Ama en azından bilkuvve, öncesinde doğru olmuş olabilir. Pragmatik açıdan, bilkuvve ve bilfiil hakikat aynı anlama gelebilir: *Soru bir kez sorulduğunda*, sadece tek bir cevap mümkündür.



IV *Bilen ile Bilinen Arasındaki İlişki*¹

Felsefe tarihi boyunca özne ile onun nesnesine mutlak anlamda kesintisiz varlıklar olarak bakılmıştır ve nesnenin özne karşısındaki mevcudiyeti ya da öznenin nesneyi “bilinçli olarak algılama”sı paradoksal bir niteliğe bürünmüş ve bunun üstesinden gelmek için çeşit çeşit teori geliştirilmesi gerekmiştir. Temsilci teoriler bu boşluğa bir tür aracı olarak zihinsel bir “temsil”, “görüntü” ya da “içerik” koyarlar. Sağduyucu teoriler bu boşluğa dokunmazlar ve zihnimizin kendini aşan bir sıçrayışla bunu aşabileceğini ilan ederler. Aşkinci teoriler ise sonlu bilenlerin bu boşluğu katetmesine imkânsız gözüyle bakar ve sıçrama edimini gerçekleştirmek için bir mutlağı devreye sokarlar. Tüm bu süre zarfında, sonlu deneyimin bağrında, ilişkiyi anlaşılır kılmak için gerekli her bağlaç eksiksiz şekilde verilir. Ya bilen ve bilinen:

- 1) farklı bağlamlarda iki kez alınan aynı deneyim parçasıdır; ya da bunlar
- 2) aynı özneye ait olan iki *fiilî* deneyim parçasıdır ve aralarında bağlantı kuracak kesin birtakım geçiş deneyimleri vardır; ya da

1 “Bir Saf Deneyim Dünyası” adlı makaleden parça, *Journal of Philosophy*, etc., 29 Eylül 1904.

3) bilinen ya bu öznenin ya da bir başkasının *olanaklı* bir deneyimidir ve bahsi geçen bağlantı kurucu geçişler, yeterince uzatıldığı takdirde, bu deneyime *götürecektir*.

Bir deneyimin bir başkasının bileni olarak işleyebildiği tüm yolları tartışmak bu denemenin sınırlarını aşıyor. Ben 1. türü, yani algı adı verilen bilgi türünü *Journal of Philosophy*'deki "Bilinç var mıdır?" başlıklı bir makalede (1 Eylül 1904) ele almıştım. Zihnin mevcut bir nesneyle doğrudan "tanışıklığın" keyfini sürdüğü türdür bu. Diğer türlerde zihnin doğrudan orada olmayan bir nesne "hakkında bilgisi" vardır. 3. tür her zaman biçimsel ve varsayımsal olarak 2. türe indirgenebilir, dolayısıyla bu türün kısa bir tanımı mevcut okuru benim bakış açısına yeterince yaklaştıracak ve gizemli bilişsel ilişkinin gerçek anlamlarının ne olabileceğini görmesini sağlayacaktır.

Benim burada, Cambridge'deki kütüphanemde, "Memorial Hall" a on dakika yürüme mesafesinde oturduğumu ve gerçekten bu ikinci nesneyi düşündüğümü varsayalım. Zihnimde sadece o ad olabilir ya da net bir görüntü olabilir yahut Memorial Hall'un bulanık bir görüntüsü olabilir, fakat görüntüdeki böyle içsel bir farklılık bilişsel işlevi bakımından hiçbir fark yaratmaz. Belli *dışsal* görüngüler, özel türden bağdaştırıcı deneyimler tam da görüntüye, o artık her neyse, bilme görevini veren şeydir.

Sözgelimi zihnimdeki görüntüyle hangi kütüphaneyi kastettiğimi sorarsanız ve ben size hiçbir şey söyleyemezsem; ya da sizi Harvard yerleşkesine götürmeyi ya da yönlendirmeyi beceremezsem; ya da siz beni götürürken gördüğüm Hall'un zihnimdekiyle aynı olup olmadığından emin olmazsam; haklı olarak "kastettiğim" in o bina olduğunu reddedersiniz ve zihnimdeki görüntünün ona bir derece benziyor olmasını önemsemezsiniz. Benzerlik bu örnekte salt tesadüf olarak görülecektir, zira aynı türe ait her şey bu dünyada birbirine benzer, ama sırf bu nedenle birinin bir diğeri hakkında bilgi taşıdığı düşünülmez.

Diğer yandan, sizi Memorial Hall'a götürebilir ve size tarihini ve şimdi hangi amaçlarla kullanıldığını söylersem; eğer onun huzurunda, ne kadar kusurlu olursa olsun fikrimin beni buraya getirdiğini ve şimdi *sonlanacağını* hissedersen; eğer görüntünün ve hissedilen binanın çağrıştırdıkları birbirine paralelse, böylece o bağlamın her bir terimi yürüdüğüm sırada diğerinin bir terimine seri halde tekabül ederse; bu durumda kâhin olduğum ve fikrimin de gerçekliğin bilgisini taşıdığı olduğu sonucu çıkar. Herkes de böyle olduğunu kabul edecektir. Bu algı benim *kastettiğim* şeydi, zira fikrim bu algıya aynılık ve gerçekleşmiş yönelimin bağlantılı deneyimleriyle dâhil olmuştur. Hiçbir yerde bir çatlak ses yoktur, bilakis sonraki her an bir öncekini devam ettirir ve doğrular.

İşte *bir algının bir fikir tarafından bilinmesinin içerebileceği ya da gösterebileceği her şey*, hiçbir aşkın anlamda alınmayan, bilakis kesin olarak hissedilen geçişleri ifade eden bu devam ettirme ve doğrulamada *saklıdır*. Bu tür geçişlerin hissedildiği her yerde ilk deneyim sonuncusunu *bilir*. Birbirlerine müdahale etmedikleri, hatta etmelerinin mümkün olmadığı yerdeyse, bilme diye bir şey söz konusu olamaz. Bu son örnekte uçlar ast ilişkiler tarafından birleştirilecektir, tabii eğer birleştirilirse: Salt benzerlik ya da ardışıklık ya da salt “ilelik” yoluyla. Böylelikle duyulabilir gerçekliklerin bilgisi deneyimin dokusu içinde hayat bulur. Bu bilgi *yaratılır* ve kendini zaman içinde ortaya seren ilişkiler tarafından yaratılır. Belli araçların verili olduğu, öyle ki varış noktalarına doğru gelişme halindeyken, takip edilen bir yönde ve nihayet tamamlanan bir süreçte noktadan noktaya deneyimin olduğu her durumda, sonuç şu olur: *Bunların başlangıç noktası bu suretle bir bilen haline gelirken, varış noktaları da kastedilen ya da bilinen bir nesne haline gelir*. Ele alınan basit örnekte bilme ancak bu olarak bilinebilir, deneysel terimlere döküldüğünde doğası bundan ibarettir. Deneyimlerimizin silsilesi ne zaman böyle olsa, daha baştan “zihni-

mizde” nihai nesnenin olduğunu rahatlıkla söyleyebiliriz, her ne kadar başlangıçta içimizde düz bir tözsel deneyimden (diğerlerinden hiçbir farkı olmayan, hiçbir kendi kendini aşkınılık taşımayan ve varoluş kazanması ile bağlantılı geçişsel deneyimlerle birlikte diğer tözsel deneyim parçalarınınca tedricen takip edilmesi dışında gizemli bir yanı bulunmayan bir deneyimden) başka bir şey olmamasına karşın. Burada nesnenin “zihnin içinde” olması derken *kastedilen* budur. Bunun daha derin ve daha gerçek anlamda zihnin içinde olmasına gelince, buna dair pozitif bir kavrayıştan mahrumuz ve böyle bir tarzda konuşmakla gerçek deneyimimizin itibarını sarsmaya hiç hakkımız yok.

Birçok okurun buna isyan edeceğini biliyorum. “Salt araçlar” diyeceklerdir, “sürekli büyüyen bir doyum hisleri olsalar bile, sadece bilen bilinenden *ayırırlar*, oysa bilgiyle sahip olduğumuz şey birinin diğerine bir tür doğrudan temasıdır, kelimenin etimolojik anlamında “apprehension”dır [algıyla yakalamadır], şimşekte olduğu gibi derin bir yarığın üzerinden atlanmasıdır, iki terimin ayrı olmalarını önemsemeyip birbirlerine vurulmalarını sağlayan edimdir. Sizin tüm bu ölü araçlarınız birbirinin dışındadır, ama yine de kendi varış noktalarının dışarısındadır.”

İyi de bu tür diyalektik zorluklar bize kemiğini suya düşürüp sonra sudaki görüntüsünü kapmaya çalışan köpeği hatırlatmıyor mu? Eğer bir başka kaynaktan daha gerçek türde bir birlik tanısaydık, tüm ampirik birliklerimizi sahte diye yaftalamaya hakkımız olurdu. Ama sürekliliği olan geçişlerin sağladığı birlikler, ister bir tanışıklıkla, ister kişisel bir özdeşlikle, ister “olmak” koşacı yoluyla mantıksal öngörmede sonlanan bir hakkındaki-bilgi meselesinde olsun, bildiğimiz yegâne birliklerdir. Eğer bir yerde daha mutlak birlikler olsaydı, bunlar ancak bu tür bağlayıcı sonuçlar yoluyla ortaya çıkabilirdi. Birliklerin *değeri* tam da budur, birlik derken, süreklilik derken *pratikte kastedip kastedebileceğimiz* yalnızca

bunlardır. Lotze'nin tözler hakkında söylediklerini tekrarlamak zamanı değil mi: Biri *gibi hareket etmek* tam da o *olmaktır*? Bu noktada, deneyim ile gerçekliğin aynı şeye vardığı bir dünyada, sürekli olarak deneyimlenmenin gerçekten sürekli olmak anlamına geldiğini söylememiz gerekmez mi? Bir resim galerisinde, boyanmış bir kanca, boyanmış bir zinciri asmaya yarayacak, boyanmış bir kablo boyanmış bir gemiyi tutacaktır. Hem terimlerin hem de onlar arasındaki ayrımların deneyim meseleleri olduğu bir dünyada, deneyimlenen bağlantıların en azından başka bir şey kadar gerçek olması gerekir. Eğer deneyimlenen tüm dünyayı tek bir vuruşta gerçekliğinden edecek görüngü ötesi bir mutlak yoksa elimizde, bunlar “mutlak anlamda” gerçek bağlantılar olacaktır.

* * *

Bilginin kavramsal türde olduğu ya da bir nesne “hakkında” bilgi oluşturduğu bilişsel ilişkinin temel hatları konusunda bu kadarı yeter. Bu bilgi sürekli gelişen ilerlemenin ve son olarak, nesne olan duyulabilir algıya ulaşıldığında doyumun (bilfiil olmasa bile olanaklı) ara deneyimlerine yaslanır. Algı burada kavramı *doğrulamakla*, algının doğru olduğunu bilme işlevini kanıtlamakla kalmaz; aynı zamanda araçlar zincirinin son halkası olarak algının varoluşu da işlevi *yaratır*. Bu zinciri sonlandıran ne varsa, artık olduğunu kanıtladığı için, kavramın “öncesinde zihninde olan” şeydi.

Bu bilme türünün insan yaşamı için muazzam önemi, başka bir deneyimi bilen bir deneyimin olmak gibi neredeyse efsanevi bir “epistemolojik” anlamda değil, ama kimi zaman fiziksel kimi zaman zihinsel çeşitli işlemlerinde bizi onun çağrışım ve neticelerine götürüp onun yerini alması anlamında, yani pratik bir anlamda onun temsilcisi olarak belirebilmesinde saklıdır. Gerçeklik fikirlerimizle deneyler yaparak, bunların ayrı ayrı kastettikleri gerçek deneyimlerle deney yapma zahmetinden bizi kurtarabilir. Fikirler ilintili sistemler oluşturur, gerçekliklerin oluşturduğu sistemlere

noktası noktasına tekabül ederler ve ideal bir terimin çağrıştırdıklarını sistemli olarak gündeme getirmesine izin vererek, mütakabil gerçek terimin gerçek dünyada hareket ediyor olsaydık götüreceği bir varış noktasına varabiliriz. Bu bizi genel anlamda yerini alma sorununa götürüyor.

Bir deneyimler sisteminde, deneyimlerden birinin diğerinin yerini alması tam olarak ne anlama gelir?

Benim görüşüme göre, bir bütün olarak deneyim, sayısız tikel terimin miadını doldurduğu ve içeriği bakımından kopuk ya da bağlantılı olsa da bizatihi deneyim olan ve genel itibariyle en azından ilintili oldukları terimler kadar gerçek kabul edilmesi gereken geçişleri peşi sıra getiren başka terimlere yerini bıraktığı bir zamansal süreçtir. “Yerini bırakma” adı verilen sürecin doğasının ne olduğu tamamen ortaya çıkan sürecin türüne bağlıdır. Bazı deneyimler öncellerini hiçbir şekilde devam ettirmeden basitçe ortadan kaldırır. Diğerlerinin ise öncellerinin anlamını artırdıkları ya da genişlettikleri, onların amaçlarını yerine getirdikleri ya da bizi hedeflerine daha çok yaklaştırdıkları hissedilir. Bunlar öncellerini “temsil ederler” ve onların işlevlerini onlardan bile daha iyi yerine getirebilirler. Fakat salt deneyim dünyasında “bir işlevi yerine getirmek” ancak tek bir yolla tasavvur edilebilir ve tanımlanabilir. Böyle bir geçişler ve varışlar (ya da sona gelmeler) dünyasında vuku bulan yegâne olaylar bunlardır, ama çok çeşitli yollardan vuku bulurlar. Bir deneyimin icra edebileceği yegâne işlev başka bir deneyime yönlendirmektir ve bahsedebileceğimiz yegâne yerine getirme ya da doyum belli bir deneyimlenmiş sona ulaşmaktır. Bir deneyim bir diğeriyle aynı sona vardığında (ya da varabildiğinde), işlev bakımından örtüşürler. Fakat dolaysız olarak verilmiş haliyle tüm deneyimler sistemi kendisini yarı kaos olarak sunar; burada bir başlangıç teriminden birçok yönde geçilebilir, ama birinden diğerine olanaklı olan birçok yoldan ilerleyerek aynı varış noktasında sonlanır.

Bu yollardan biri, işlevsel olarak diğerinin yerini alabilir ve duruma göre birindense diğerini takip etmek faydalı bir şey olabilir. Aslına bakılacak olursa ve genel bir anlamda, kavramsal deneyimlerden geçen, yani sona erdikleri şeyleri “bilen” “düşünceler” veya “fikirler”den geçen yollar takip edilmesi son derece faydalı yollardır. Tasavvur edilemeyecek kadar hızlı geçişler sağlamakla kalmazlar; çoğu zaman sahip oldukları “evrensel” nitelikten² ve büyük sistemlerin çatısı altında birbirleriyle birleşebilmelerinden ötürü, bizatihi şeylerin aheste aheste ilerleyen silsilelerini geride bırakırlar ve duyulabilir algı dizilerini takip ederken hiçbir zaman göremeyeceğimiz kadar emek tasarrufu sağlayarak bizi nihai varış noktamıza götürürler. Düşünce yolaklarının yarattığı yeni geçitler ve kestirme yollar harikuladedir. Çoğu düşünce-yolağının somutta hiçbir şeyin yerini tutmadığı doğrudur; tamamen gerçek dünyanın dışında, başına buyruk düşlerde, ütopyalarda, kurmacalarda veya yanlışlarda son bulurlar. Fakat gerçekliğe yeniden girip orada son bulduklarında, bunları her zaman ikame ederiz ve saatlerimizin çoğunu öncekinin yerini almış bu düşüncelerle geçiririz.³

-
- 2 Bu hususta, bu yazıda söylenmesi gerekenlerin hepsi: Aynı zamanda işlevsel olarak tasavvur edilmeli ve geçişler ya da bu tür bir olanak olarak tanımlanmalıdır.
 - 3 İşte bu nedenle bir bütün olarak deneyimlerimizi bir yarı kaos diye adlandırdım. Deneyimlerimizin toplanunda genellikle zannettiğimizden çok daha fazla süreksizlik vardır. Doğru, her insanın deneyiminin nesnel çekirdeği olan kendi bedeni, süregelen bir algıdır ve bu bedenin maddi çevresi de bir algı olarak bir o kadar süregelen (biz dikkat etmesek bile) ve beden hareket ettiğinde tedrici bir geçişle değişir. Fakat fiziksel dünyanın uzak parçaları her zaman bizim için mâdumdur ve sadece kavramsal nesneler oluştururlar ve bizim yaşamımız bunun algısal gerçekliğine ayrı ve görece nadir noktalarda kendini yerleştirir. Kısmen ortak ve paylaşılmış, kısmen de gerçek fiziksel dünyadan ayrık olan birkaç nesnel çekirdeğin etrafında, kendilerine ait birkaç tane fiziksel açıdan doğru düşünce yolunu takip eden sayısız düşünür birbirleriyle ancak süreksiz algı noktalarında kesişen ve geri kalan zamanda epey uyumsuz olan yolakları takip ederler ve paylaşılmış “gerçekliğin” tüm çekirdeğinin etrafında tamamen öznel, ikame edilemez olan, algı dünyasında kendileri için nihai bir son bile bulamayan

Bizzat yaşadığı sırada bile deneyiminin yerini bir başkasına bırakacağını hisseden herkesin, onun kendi ötesine geçen bir deneyime sahip olduğu söylenebilir. Kendi varlığının içinden “daha fazla” der ve başka bir yerde var olan gerçekliği koyutlar. Bilmenin “epistemolojik uçurum”un üstünden bir *salto mortale*’den* oluştuğunu düşünen aşkıncılar için böyle bir fikir zorluk teşkil etmez; ama ilk bakışta bizimki gibi bir ampirizmle tutarsızmış gibi görünebilir. Kavramsal bilginin bizatihi bilme deneyiminin dışına düşen şeylerin varlığından (ara deneyimlerden ve nihayete erdiren bir varış noktasından) ibaret olduğunu açıklamamış mıydık?

Bilgi onun varlığını oluşturan bu öğeler vücut bulmadan önce orada olabilir mi? Dahası eğer bilgi orada değilse, nesnel bir gönderme nasıl ortaya çıkabilir?

Bu güçlüğü anahatarı doğrulanmış ve tamamlanmış bilme ile geçiş halinde ve yol üstündeki aynı bilme arasındaki ayrım da saklıdır. Biraz önce verdiğimiz Memorial Hall örneğini hatırlayacak olursak, ancak Memorial Hall fikrimiz algıda fiilî olarak sona erdiğinde, başlangıçtan itibaren *bunun* idrakinde olduğunu “kesinkes” biliriz. Sürecin sonu gelip yerli yerine oturtulana kadar, onun bunu bilme niteliğinden ya da iş oraya geldiyse herhangi bir şeyi bilme niteliğinden hâlâ şüphe duyulabilir, ama gerçekten bilme, şimdi sonucun gösterdiği gibi, oradaydı. Algının makabline şamil geçerli kılma gücü sayesinde biz Memorial Hall’un bilfiil bilenleri olmadan çok önce *bilkuvve* bilenleriydik. Tıpkı vuku bulduğunda hepimizi ölümlü hale getirecek olan kaçınılmaz olayın bilkuvveliği sayesinde hepimizin her zaman “ölümlü” olması gibi.

İşte tüm bilgimizin çok büyük bir parçası bu bilkuvve aşamanın ötesine asla geçmez. Asla tamamlanmaz ya da

engin deneyim bulutları dolaşır: Bireysel zihinlere ait salt gündüz düşleri, zevkler, ıstıraplar ve istekler. Bunlar birbirleriyle, hatta nesnel çekirdeklerle *birlikte* var olur, ama büyük ihtimalle bunlardan herhangi bir türde birbirleriyle ilişkili bir sistem asla yaratılamayacaktır.

* *Salto mortale*: Ölümcül atlayış, sıçrama. (ç.n.)

somutlaşmaz. Sadece esir-dalgaları ya da çözüşük “iyonlar” gibi algılanamazlar ya da komşularımızın zihinlerinin içindekiler gibi “dışarıklılar” [*ejects*] hakkındaki fikirlerimizden bahsetmiyorum; aynı zamanda, zahmete girsek doğrulayabileceğimiz, ama algısal olarak tamamlanmamış olsa da, hiçbir şey bize “hayır” demediğinden ve görünürde hiçbir çelişkili hakikat olmadığından doğru kabul ettiğimiz fikirlerden de bahsediyorum. *Tartışmaya mahal olmadan düşünmeye devam etmek, yüz örneğin doksan dokuzunda, tamamlanmış anlamda bilmenin yerine koyduğumuz* şeydir. Her deneyim bilişsel geçişle bir sonrakine vardığından ve başka bir yerde hakikat ya da olgu olarak saydığımız şeyle hiçbir yerde fikir çatışması hissetmediğimizden, sanki limana varış kesinmiş gibi kendimizi dalgalara kaptırırız. Deyim yerindeyse yükselen bir dalganın tepesinin en uç kısmında yaşarız ve ileri düşerkenki belirli bir doğrultu hissimiz yolumuzun geleceğine dair tüm bildiğimizdir. Adeta farklı bir bölüntü bilinçli olmalı ve kendisine planı çizilmiş bir eğrinin yeterli bir yedeği olarak muamele etmeliymiş gibi. Bizim deneyimimiz, diğerlerinin yanı sıra, hız ve yön çeşitlemeleridir ve yolculuğun sonundan çok bu geçişlerde yaşar. Eğilim, deneyimleri harekete geçirip etkide bulunmak için yeterlidir; sonraki doğrulama tam olsa bile bu anlarda daha fazla ne *yapabilirdik* ki?

İşte radikal bir ampirist olarak deneyimlerimizin çok bariz bir niteliği olan nesnel göndermenin bir uçurum ve ölümcül bir sıçrama içerdiği suçlamasına cevabım budur. Pozitif anlamda bağlayıcı bir geçişte ne uçurum ne de sıçrama vardır. Süreklilik derken kastettiğimiz şeyin en bariz örneği olduğu için, bu göndermenin ortaya çıktığı her yerde bir sürekli durum yaratır. Nesnel gönderme deneyimlerimizin çoğunun yetersiz bir şey olarak gelip bir süreçten ve geçişten oluştuğu gerçeğinin bir örneğidir. Deneyim alanlarımız görme alanlarımızın sahip olduğundan daha kesin sınırlara sahip değildir. Her ikisi de sürekli gelişen ve yaşam ilerledikçe sürekli ola-

rak onları ikame eden bir *daha fazla* tarafından sonsuza dek çevrelenmiştir. Genel olarak konuşmak gerekirse, ilişkiler burada terimler kadar gerçektir ve aşkının yakınlık duyabileceğim yegâne şikâyeti şu suçlama olacaktır: Daha ilk başta bilgiyi benim yaptığım gibi dış ilişkilerden müteşekkil kılıp, ardından on örneğin dokuzunda bunların bilfiil değil bilkuvve orada olduğunu itiraf etmekle, ayağımın altındaki sağlam zemini yıktım ve sahici şeyin yerine bilginin bir yedeğini verdim. Böyle bir eleştirmen diyebilir ki, ancak fikirlerimizin zaten kendi kendini aşkın ve “doğru” olduğunu onları sonlandıracak olan deneyimlerden önce kabul etmek, geçişlerin ve sonlanmaların ancak istisnai olarak nihayete erdirildiği bunun gibi bir dünyada bilgiye eski sağlamlığını kazandırabilir.

Burası benim açımdan, pragmatik yönetimi uygulamak için harikulade bir yer gibi görünüyor. Her türlü deneyimsel ara durak ya da son duraktan önce var olduğu doğrulanan, kendi kendini aşma ne *olarak-bilinecektir*? Doğru olsa, *bizim* açımızdan pratikteki sonucu ne olacaktır?

Tek sonucu bizim yönümüzü doğru yola çevirmesi, beklentilerimizi ve pratikteki eğilimlerimizi doğru yola sokması olabilir. Burada doğru yol dediğimiz, biz ve nesne henüz yüz yüze değilken (ya da dışarlıklılarda olduğu gibi asla yüz yüze gelemeyecekken) bizi nesnenin en yakınlarına götürecek olan yoldur. Doğrudan tanışıklığın olmadığı yerde, “hak-kında bilgi” ondan sonraki en iyi şeydir. Fiilen “nesne”nin civarında bulunan ve onunla en yakın ilişkili olan şeyle tanışıklık bu tür bir bilgiyi menzilimiz dâhiline sokar. Örneğin esir-dalgaları ve sizin öfkeniz, benim düşüncemin asla *algısal olarak* sonlandıramayacağı şeylerdir, ama bunlarla ilgili kavramlarım beni bunların kıyısına, renkli sınırlara ve bunların gerçekten bir sonraki sonuçları olan can yakıcı kelam ve eylemlere götürür.

Fikirlerimiz koyutlanmış kendi kendini aşkınlığa kendi içinde gerçekten sahip olsa bile, bizi bu tür sonuçlara sahip

hale getirmeleri *kendi kendini aşkınlığın bizim açımızdan yegâne nakdi değeri olmayı* sürdürecektir. Ve bu nakdi değer, söylemek bile yersiz, noktasına virgülüne kadar ampiristlerimizin izahının yatırım yaptığı şeydir. Dolayısıyla pragmatist ilkeler açısından, kendi kendini aşma konusunda bir tartışma su katılmadık bir laf kavgasıdır. Dışarıklı şeylerle ilgili kavramlarımıza ister kendi kendini aşkın adını verin ister tersi, hiçbir şey fark etmez, yeter ki bu yüceltilmiş erdemın meyvelerinin (bizim için meyve elbette, hümanist meyveler) doğası konusunda farklı düşünmeyelim.

Aşkıncılar fikirlerinin ancak gerçekten meyve verdiğini gördükleri için kendi kendilerini aştıklarına inanırlar. Bu sonucu adlandırmakta ısrar eden bir bilgi izahıyla neden münakaşaya girme gereği duysunlar ki? Neden fikrin bir adımdan diğerine işlenmesine kendi kendine aşkınlığının özü olarak bakmasınlar? Neden bilmenin pratikte aktif yaşamımızın bu denli bir işlevi olarak görünürken zamanın dışında durağan bir ilişki olduğunda ısrar etsinler? Lotze, bir şeyin geçerli olması ile kendini geçerli kılmasının aynı anlama geldiğini söyler. Tüm evren kendini geçerli kılıyor ama yine de hâlâ eksik görünüyorken (yoksa neden sonu gelmez değişim olsun ki?), neden her şey bir tarafa bilme bundan muaf kalsın? Neden diğer her şey gibi bilme de kendisini muteber kılmaya çalışmasın? Bilmenin bazı parçalarının tartışma götürmez şekilde zaten muteber ya da doğrulanmış olabileceği, elbette, ampirik filozofun, diğer herkes gibi, her zaman umut edebileceği bir şeydir.



V *Hümanizmin Özü*¹

Hümanizm “kalıcı kalmaya niyetli” bir mayadır. Hümanizm tek bir hipotez ya da teorem değildir ve yeni olgulara kafa yormaz; daha ziyade, felsefi perspektifteki yavaş bir değişimdir ve şeylerin yeni bir bakış açısından ya da yeni bir ilgi merkezinden görünmesini sağlar. Bazı yazarlar bu değişimin ziyadesiyle bilincindeyken, bazıları hayata bakışlarında çok fazla değişim olmuş olsa da ancak kısmen bunun bilincine varırlar. Bunun sonucunda tartışmalardaki kafa karışıklığı hiç de azımsanmayacak boyuttadır ve yarı-bilinçli hümanistler adeta diğer tarafın kazanmasını istercesine çoğu zaman radikal hümanistleri karşılarına alırlar.²

Eğer hümanizm gerçekten bu tür bir perspektif değişikliğinin adıyla, üstün geldiği takdirde felsefe sahnesinin tüm manzarasının belli ölçüde değişeceği açıktır. Şeylere yapılan vurgu, bunların arka plan ve ön plan dağılımı, büyüklükleri ve değer-

-
- 1 İlk kez *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*'ta (cilt 2, sayı 5, 2 Mart 1905) yayınlandı.
 - 2 Örneğin Profesör Baldwin. “Selective Thinking” adlı konuşması (*Psychological Review*, Ocak 1898, *Development and Evolution* adlı kitabında yeniden yayınlandı) kanımca alışılmadık derecede iyi yazılmış bir pragmatik manifesto mahiyetindedir. Gelgelelim “The Limits of Pragmatism”de (a.g.e., Ocak 1904), taarruz kuvvetlerine o da (çok daha belirsiz bir şekilde) katılır.

leri ayrı kalmayacaktır.³ Eğer hümanizmde bu tür kapsamlı sonuçlar söz konusuysa, filozofların hümanizmi ilkin tanımlamak, ardından ilerleyişini sürdürmek, kontrol etmek ve yönlendirmek için çekeceği hiçbir sıkıntı boşa gitmeyecektir.

Hümanizm şu an yetersiz şekilde tanımlanmış olmanın büyük sıkıntısını yaşıyor. En sistematik savunucuları olan Schiller ve Dewey sadece kısmi programlar yayınlamıştır ve hümanizmin birçok can alıcı felsefi problemle ilişkisi sadece muarızları tarafından ele alınmıştır, ama onların burnu da daha baştan sapkınlık kokusu aldığından, hiçbir sıkı hümanistin savunma gereği duymayacağı öğretilere (öznellik ve septikliğe mesela) darbeler indirmişlerdir. Daha da ileri boyuttaki ketumluklarıyla, hümanizm karşıtları da hümanistleri şaşırtmışlardır. Tartışma esasen “hakikat” kelimesinde düğümlenmiştir. Bir tartışmada muarızınızın bakış açısını sahiden bilmek her zaman iyidir. Ama hümanizmi eleştirenler “hakikat” kelimesini kullandıklarında bunun ne anlama geldiğini asla tam olarak tanımlamıyorlar. Hümanistler de ne kastedildiğini tahmin etmek zorunda kalıyorlar ve sonuç çoğunlukla havanda su dövmek oluyor. Bir de buna her iki kamptaki büyük bireysel farkları ekleyin, meselenin şu an ulaştığı aşamada her iki tarafın da kendi temel bakış açılarını daha net bir şekilde tanımlamaları kadar acil bir ihtiyaç olmadığı açık hale gelecektir.

Bu noktada, belli bir keskinliğin ortaya çıkmasına katkısı olacak herkes neyin ne, kimin kim olduğundan emin

3 Etik değişiklikler, kanaatimce, Profesör Dewey'nin bir kitapta toplanmadığı sürece asla hak ettiği değeri görmeyecek olan makalelerinde enfes bir şekilde ortaya konmaktadır. “The Significance of Emotions”, *Psychological Review*, c. 2, 13; “The Reflex Arc Concept in Psychology”, a.g.e.; 3, 357; “Psychology and Social Practice”, a.g.e., 7, 105; “Interpretation of Savage Mind”, a.g.e.; 9, 217; “Green's Theory of the Moral Motive”, *Philosophical Review*, c. 1, 593; “Self-realization as the Moral Ideal”, a.g.e.; 2, 652; “The Psychology of Effort”, a.g.e.; 6, 43; “The Evolutionary Method as Applied to Morality”, a.g.e.; 11, 107, 353; “Evolution and Ethics”, *Monist*, c. 8, 321 bunlardan yalnızca birkaçıdır.

olmamıza yardım etmiş olacaktır. Böyle bir tanıma herkes katkı sunabilir ve bu olmadan hiç kimse nerede durduğunu tam olarak bilmeyecektir. Ben hümanizme dair kendi geçici tanımımı burada ve şimdi yapıyorum, ama başkaları bunu geliştirebilir, bazı muarızlarım kendi itikatlarını karşılıklı üzerinden daha net bir şekilde tanımlama ihtiyacı hissedebilir ve bunun sonucunda genel kanaatin billurlaşmasında belli bir hızlanma görülebilir.

I

Benim kavradığım şekliyle, hümanizmin asli hizmeti şunu görmüş olmasıdır: *Dikkate değer bazı açılardan deneyimimizin bir parçası, neyse o olmak için diğer parçasına yaslanmak zorunda olabilir, ama bir bütün olarak deneyim kendi kendine yeterlidir ve hiçbir şeye yaslanmaz.* Bu formül transandantal idealizmin temel görüşünü de ifade ettiğinden, muğlâklıktan kurtulmak adına bolca açıklama gereklidir. İlk bakışta, teizmi ve panteizmi inkâr etmekten ibaret görünmektedir. Ama aslında ikisini de inkâr etmesine gerek yoktur çünkü her şey bir tefsire bakar ve eğer formül bir gün gelir de kanona dâhil olursa, hem sağ hem de soldaki yorumcularını kesinlikle geliştirecektir. Şahsen ben hümanizmi teist ve çoğulcu tarzda okuyorum. Eğer bir Tanrı varsa, o mutlak anlamda her şeyi deneyimleyen bir varlık değil, en geniş fiilî bilinç alanını deneyimleyen varlıktır. Bu şekilde okunduğunda, benim açımdan hümanizm akılla savunulmaya açık bir dindir, ama sadece monist bir şekilde tercüme edildiğinde dinî şekilde başvurabileceği ne kadar çok zihin olduğunun pekâlâ farkındayım. Etik açıdan bakıldığında, hümanizmin çoğulcu biçimi gerçekliği benim bildiğim diğer tüm felsefelerden çok daha güçlü bir şekilde kavrar, zira özünde bir *toplumsal* felsefedir, bağlaçların işi

üstlendiği bir “ortaklık” felsefesidir. Fakat benim bunu savunmamın başlıca nedeni entelektüel tutumluluğunun bir benzerinin daha bulunmamasıdır. Monizmin yarattığı kalıcı “problemler”den kurtulmakla kalmaz (“kötülük problemi”, “özgürlük problemi” ve benzerleri), diğer metafizik gizemlerden ve paradokslardan da kurtulur.

Hümanizm örneğin ampirizm ötesi gerçeklik hipotezine bulaşmayı reddederek agnostiklik tartışmasından tümüyle kurtulur. Deneyim dâhilinde görülen bağlantı kurucu ilişkilerin hatasız derecede gerçek olduğunda ısrar ederek Bradley türünde bir mutlak ihtiyacından (entelektüel amaçlarla kısır olduğu kabul görmüştür) kurtulur. Bilgi problemine pragmatik yaklaşımıyla Royce türünde (aynı derecede kısır) bir mutlak ihtiyacından kurtulur. Hümanizme atfedilen bilgi, gerçeklik ve hakikat anlayışlarına bu zamana kadar çok acımasızca saldırıldığından, tam da bu fikirlere ilişkin olarak odak noktasının netleştirilmesi en yakıcı ihtiyaç gibi görünmektedir. Dolayısıyla *benim* bu açılardan hümanizme atfettiğim görüşleri olabildiğince kısa bir şekilde masaya yatırmaya çalışacağım.

II

Eğer yukarıda italik olarak yazılan temel hümanist tez kabul edilirse, eğer bilme diye bir şey varsa, bilen kişi ve bilinen nesne, her ikisi de deneyimin bir parçası demektir. Dolayısıyla deneyimin parçalarından biri ya,

1. Deneyimin diğer parçasını bilmelidir, başka bir deyişle Profesör Woodbridge’in dediği gibi,⁴ parçalar bilincin dışındaki gerçeklikleri temsil etmek yerine *yekdiğerini* temsil etmelidir (kavramsal bilgi örneğidir bu); ya da

2. Bunlar en başta çok sayıdaki nihai *şunlar* ya da varlık olguları olarak var olmalıdır. Ardından ikincil bir iş olarak

4 *Science*, 4 Kasım 1904, s. 599.

ve var olmaktadır. Tekliğini ikiye katlamadan, deneyimdeki herhangi bir aynı *şu*, tam da deneyimin genel seyri içinde dâhil edildiği iki farklı türde bağlamdan ötürü kâh bilinen bir şey, kâh şeyin bir bilgisi olarak belirmelidir.⁵

Bu ikinci örnek duyu-algısıdır. Sağduyunun ötesine geçen ve birazdan daha fazla eğileceğim bir düşünce aşaması vardır. Ama sağduyu aşaması esasen eylem amaçlarından ötürü düşüncenin kusursuz derecede belirli bir durak noktasıdır ve düşüncenin sağduyu aşamasında kaldığımız sürece, nesne ve özne “sunum” olgusunda, yani duyu-algıda *kaynaşır*lar: Örneğin kalem ve şu an yazdığını *gördüğüm* el bu kelimelerin işaret ettiği fiziksel gerçekliklerdir. Bu örnekte bilmenin içerdiği bir kendi kendini aşkınlık yoktur. Burada hümanizm sadece daha ufalanmış bir *identitätsphilosophie*’dir.*

Hâlbuki örnek (1)’de, temsilî deneyim, nesnesi olan diğer deneyimi bilmekle *kendi kendini gerçekten aşar*. Bu deneyimleri belli bir yönde ve belli bir aralıkla, biri diğerinin ötesinde ve uzağında bulunan rakamsal açıdan ayrı ve kesin olarak adlandırılabilir varlıklar olarak görmeden, birinin diğerine dair bilgisinden bahsedilemez. Fakat eğer konuşan kişi hümanistse, bu mesafe-aralığını da somut ve pragmatik şekilde görmeli ve diğer araya giren deneyimlerden (fiilî değilse bile her halükârda olanaklı olan deneyimlerden) oluştuğunu itiraf etmelidir. Örneğin köpeğimle ilgili mevcut fikrimin gerçek köpeğin idrakinde olduğunu söylemem; deneyimin fiilî dokusu olduğundan, fikir benim cephemden birinden diğerine geçen ve en sonunda zıplama, havlama, kıllı beden gibi canlı duyu-algılarında son bulan diğer deneyimlerin oluşturduğu zincire varabilir demektir. Sağduyum açısından gerçek köpek, köpeğin gerçek mevcudiyeti *bun-*

⁵ Şu iki makalemi okumamış olanlar açısından bu cümle sanırım fevkalade müphemdir: “Bilinç Var mı?” ve “Bir Salt Deneyim Dünyası”, *Journal of Philosophy* içinde, cilt 1, 1904.

* *Identitätsphilosophie*: Özdeşlik felsefesi. (ç.n.)

lardır. Eğer varsayılan konuşmacı çok bilgili bir filozofsa, onun için bunlar gerçek köpek *olmayabilirse* de, bunlar gerçek köpeği *kasteder*, pratikte gerçek köpeğin yerini alırlar; zira temsil bunların pratik bir yedeğidir, gerçek köpek benim deneyimimde olduğu gibi onun deneyiminde de duyu-algılarının bulunduğu *yerde* bulunan birçok atomdan, mesela zihin-malzemesinden ibarettir.

III

Burada filozof sağduyu aşamasının ötesine geçen düşünce aşamasını temsil eder ve aradaki fark, sağduyunun iş başında olmadığı yerde kendisinin “anlam katması” ve “anlam çıkarmasından” ibarettir. Sağduyu açısından bakıldığında iki adamın gördüğü gerçek köpek birbirinin aynı, birbiriyle özdeşdir. Felsefe ise onların algılarındaki fiilî farkları dikkate alarak, bu algıların ikiliğine dikkat çeker ve daha gerçek bir varış noktası olarak bunların arasına bir şey ekler: İlk organlar, iç organlar vb.; ardından hücreler; sonra nihai atomlar ve sonunda belki de zihin-malzemeleri. Böylece filozoflar nezdinde iki adamın özgün duyu-varış noktaları, ilk başta varsayıldığı gibi, birbiriyle ve gerçek köpek-nesneyle kaynaşmak yerine, olsa olsa hemhudut oldukları görünmez gerçeklikler tarafından ayrı tutulur.

Şimdi algılayanlardan birini kaldırın, anlam katma “anlam çıkarmaya” dönüşür. Geri kalan algılayıcının duyu-varış noktası filozof tarafından gerçekliğe ulaşan bir şey olarak görülmez. Filozofun düşüncesine göre, deneyimler dizisini ötede bir yerde var olan, mutlak hakikat yolundaki bir yerlerde pratik olduğu için kesin olan bir durak noktasına ulaştırmıştır yalnızca.

Gelgelelim hümanistler bu şekilde tahmin edilen ya da inanılan daha mutlak gerçeklikler hakkında bile mutlak bir aşkınlık olmadığını her zaman görürler. İç organlar ve

hücreler sadece olanaklı algılardır ve dış bedeninkileri takip ederler. Atomlar bir kez daha, biz insanın bunları algılama araçlarına hiçbir zaman erişemeyebilirsek de, yine de algısal olarak tanımlanırlar. Zihin-malzemesi bizatihi bir tür deneyim olarak tasavvur edilir ve bir zihin-malzemesini bilen iki kişi ve zihin-malzemesinin, kusurlu bilmemizin tamamlanmış türde bir bilmeye geçebileceği anda “birbirine karışacağı” bir hipotez geliştirmek mümkündür (hiçbir mantık bu tür hipotezleri felsefeden dışlayamaz). Siz ve ben bile, geçici biçimde ve sağduyunun düşünme seviyesinde kalarak bile olsa, iki algımızı ve gerçek köpeği alışkanlık gereği birbirine karışmış olarak tasavvur ederiz. Eğer kalemim içsel olarak zihin-malzemesinden yapılmışsa, bu zihin-malzemesi ile benim kaleme dair görsel algım arasında *artık* birbirine karışma yoktur. Fakat ileride böyle bir kaynaşmanın olabileceği tasavvur edilebilir; zira *el* örneğinde, görsel duyular ve elimin iç hisleri, onun deyim yerindeyse zihin-malzemesi şimdi bile herhangi iki şey kadar birbirine karışmıştır.

Dolayısıyla hümanist epistemolojide hiçbir gedik yoktur. Bilgi ister ideal düzeyde kusursuzlaştırılmış ister sadece pratik için yeterli gelecek kadar doğru diye alınsın, sadece tek bir sürekli şemaya bağlıdır. Gerçeklik ne kadar uzak olursa olsun her zaman deneyimin gerçek olanakları dâhilinde bir varış noktası olarak tanımlanır, onu bilen şey ise aynı çağrışımlara yol açtığından *düşüncemizde onu ikame edebilir olması anlamında ya da devreye giren ya da girebilecek diğer deneyimler zinciri yoluyla ona “işaret etmesi” anlamında onu “temsil eden”* bir deneyim olarak tanımlanır.

Mutlak gerçekliğin burada duyumla ilişkisi, duyumun kavrayış ya da tahayyülle ilişkisinin aynısıdır. İkisi de geçici ya da nihai varış noktalarıdır, duyum sadece pratik insanın alışkanlık gereği durduğu varış noktasıyken, filozof daha mutlak gerçeklik şeklinde bir “öte” tasavvur eder. Bu varış noktaları (biri pratik diğeri felsefi düşünce aşaması için)

kendi kendine yeterlidir. Bunlar başka herhangi bir şey için “doğru” değildir, bunlar sadece *vardır*, *gerçektir*. Bunlar italikle yazılmış formülümde belirtildiği gibi “hiçbir şeye yaslanmaz”. Daha ziyade tüm deneyim dokusu bunlara yaslanır, tıpkı güneş sisteminin tüm dokusunun, birçok görelî konum da dâhil olmak üzere, uzaydaki mutlak konumu için yıldızlarından birine yaslandığı gibi. Burada bir kez daha, çoğulcu biçimiyle yeni bir *Identitätsphilosophie* vardır.

IV

Eğer mevzuyu biraz da olsa netleştirdiysem (veciz ve soyut olmanın başarıya ulaşmamızı engellemiş olmasından korkuyorum), okur zihinsel işlemlerimizdeki “hakikat”in her zaman deneyim içi bir mesele olması gerektiğini anlamıştır. Bir kavrayışın bir duyuma yol açması sağlandığında sağduyu tarafından doğru kabul edilir. Sağduyu için “doğru” olmaktan çok “gerçek” olan duyum, filozof tarafından daha da mutlak anlamda gerçek deneyimi *kapladığı* (desteklediği ya da yerini tuttuğu) ölçüde *geçici olarak* doğru kabul edilir, zira daha uzaktan deneyimleyen biri açısından filozof bunun olanaklı olduğuna inanmak için bir neden görür.

Bu arada, ister filozof olsun ister sıradan insan, düşünen herhangi bir birey için *bilfiil* doğru sayılan bir şey her zaman *algılarının* bir sonucudur. Eğer kavramsal ya da duyulabilir yeni bir deneyim önceden var olan inanç sistemlerimizle çok bariz bir şekilde çelişirse, yüz örneğin doksan dokuzunda yanlış muamelesi görür. Ancak eski ve yeni deneyimler birbirlerini karşılıklı olarak algılayıp tadil edecek kadar uyumlu olduğunda, hakikatte bir ilerleme ortaya çıkar. Fakat hiçbir durumda, hakikatin deneyimlerimiz ile ilkörnek ya da deneyim ötesi bir şey arasındaki ilişkiden ibaret olması gerekmez. Mutlak anlamda nihai deneyimlere, hepimizin hemfikir ol-

duğu, gözden geçirilmiş devamlılıklar tarafından ikame edilmeyen deneyimlere ulaşırsak, bunlar *doğru* olmayacaktır, bunlar *gerçek* olacaktır, bunlar basitçe *olacaktır* ve öyle ki geri kalan her şeyin hakikatinin dayandığı tüm gerçekliğin açıları, köşeleri ve temel taşları olacaktır. Ancak tatmin edici bağlaçlarla bunlara vardırıan bu tür *öteki* şeyler “doğru” olacaktır. “Hakikat” kelimesinin tüm anlamı bu tür varış noktalarıyla tatmin edici türde bir bağlantıdan ibarettir. Düşüncenin sağduyu sahnesinde duyu-sunumları bu tür varış noktalarıdır. Fikirlerimiz, kavramlarımız ve bilimsel teorilerimiz ancak ahenkli bir biçimde bizi duyu dünyasına geri götürdükleri ölçüde doğru sayılır.

Umarım bu tarz bir bakış açısının daha esas unsurlarının izini sürmeye girişmemize birçok hümanist onay verir. Bay Dewey ile Bay Schiller’in onay vereceğine neredeyse eminim. Eğer saldırganlar da bir nebze dikkate alırlarsa, tartışma alakasız bir mecrada ilerlemekten kurtulabilir.



VI

*Hakikate Dair Birkaç Kelam Daha*¹

Kendi hakikat anlayışına birkaç taraftar kazanma konusunda, konuşmalardan duyduklarıma dayanarak söylersem, neredeyse tam bir fiyasko yaşıyorum. Bu durumu kabul eden sıradan bir filozofun cesareti kırılacak, alelade bir fevri günahkâr ise Tanrı'ya lanet okuya okuya ölecektir. Fakat umutsuzluğa kapılmak yerine taşta tekrar tekrar vurulan darbelerin taşı aşındıracağı ve formüllerim bunları bilinçli şekilde algılamamı sağlayacak daha “kütlesel” bir şeyle çevrili olduğu takdirde muğlaklığının azalacağı umuduyla ifadelerimde çeşitliliğe gitme cüretini göstereceğim.

Diğer pragmatistlere, artık bunlar her kimse, zarar verme korkusuyla, anlaşılır kılmaya çalıştığım yaklaşımı anlatırken bundan yalnızca kendi yaklaşımım olarak bahsedeceğim. Bunu ilk kez 1885'te, bu kitapta yer alan ilk makalede yayınladım. Bu makalenin temel tezleri 1893'te ve 1895'te Profesör D.S. Miller tarafından benden bağımsız olarak desteklendi² ve 1895'te “şeyleri birlikte bilme” adıyla bir tebliğde şahsım tarafından tekrarlandı.³ Profesör Strong,

1 İlk kez *Journal of Philosophy*'de (18 Temmuz 1907) yayınlanmıştır.

2 *Philosophical Review*, c. 2, s. 408 ve *Psychological Review*, c. 2, s. 533.

3 Bunun ilgili kısımları yukarıya alınmıştır, s. 29.

“Düşüncenin gerçekliğe atfının doğalcı bir teorisi” adıyla *Journal of Philosophy*’de yayınlanan bir makalesinde iza-hımıza “James-Miller bilme teorisi” adını vermiş ve yanlış anlamadıysam, bu teoriye bağlılığını ifade etmişti. Fakat fel-sefenin bütününe ilişkin bu meseleleri sarıh bir şekilde yaz-mak o kadar zor ki, bu saygıdeğer meslektaşlarımın her biri benim şu an sunduğum hakikat izahının (benim nazarımda, önceki izahatımın daha eksiksiz bir ifadesidir) kendisi aç-sından yetersiz olduğunu ve gerçek bilmenin özünü dışarıda bırakıyor görüldüğünü bana şahsen söylemiştir. Eğer bu ya-kın dostlar benimle ters düşüyorlarsa, daha uzak dostlardan ve hele hele dost olmayan eleştirmenlerden ne beklenebilir?

Fakat hatanın öğretimden değil, düşüncelerimi kötü bir şekilde ifade etmiş olmamdan kaynaklandığı konusunda o kadar eminim ki, bir kez daha görüşlerimi ifade etme heve-sindeyim.

I

Daha baştan hemfikir olmamıza katkı sağlayabilecek bazı genel ayrımlar olamaz mı? Profesör Strong “sıçrayıcı” ilişkiler ile “gezici” ilişkiler arasında ayrım yapar. Örneğin “farklılık” sıçrayıcıdır, derhal bir terimden diğerine, deyim yerindeyse, zıplar; zamanda ya da uzamda “uzaklık” ise ardı ardına gezdiğimiz deneyimin araya giren parçalarından oluşur. T. H. Green’in yıllar önce, fikirlerinin en etkili olduğu dönemde İngiliz duyumculuğuna yönelttiği eleştiriler başı-mı az ağrıtmamıştı. Onun çömezlerinden biri bana, “Evet! Gerçekten de *terimler* köken bakımından duyumsal olabilir; ama *ilişkiler*, duyumlara yukarıdan gelen, zekânın daha üst nitelikteki saf edimlerinden başka nedir ki?” der dururdu. Hiç unutmam, bir gün, *uzam*-ilişkilerinin zaten aralarında dolayımında bulundukları terimlerle türdeş olduğunu algıla-

dığımda birden rahatlamıştım. Terimler uzamlardı, ilişkiler de diğer araya giren uzamlardı.⁴ Greenciler için uzam-ilişkileri sıçrayıcı ilişkilerdi, benim içinse bundan böyle gezici ilişkilerdi.

Şimdi kendi bilgi anlayışım ile popüler anlayış (yani çoğu bilgi kuramcısının görüşü) arasındaki karşıtlıkları göstermenin en genel yolu kendi görüşüme gezici, diğer görüşe sıçrayıcı adını vermek; iki görüşü nitelendirmenin en genel yolu ise benim görüşümün bilmeyi somut olarak var olduğu şekliyle tarif ettiğini, diğer görüşünse sadece soyut olarak alınan sonuçlarını tarif ettiğini söylemektir.

İnatçı okurlarımın çoğunun somutta gezici olan şeyin sıçrayıcı gözükecek kadar soyut bir tarzda alınabileceğini görememelerinden korkuyorum. Sözelimi uzaklık somut aralıklarda tikel olan her ne varsa içi boşaltılarak soyut hale getirilir; böylece salt bir “farklılığa”, mantıksal ya da sıçrayıcı bir ayırım olan bir “mekân” farklılığına, “saf ilişki” denen şeye indirgenir.

Aynısı “bilme” adı verilen ve bir fikri bir gerçekliğe bağlayabilecek ilişki için de geçerlidir. Benim bu ilişkiye dair izahım tamamen gezicidir. Bir nesneyi bir fikir aracılığıyla, fikrin verdiği itkiyle nesneye doğru gezintiye çıkmamız sayesinde bildiğimizi söylüyorum. Eğer “duyulabilir” adı verilen gerçekliklere inanıyorsak, bu fikir bizi nesnesine götürebileceği gibi, bu nesneyi avucumuzun içine koyup bizim dolaysız duyulumuz haline de getirebilir. Fakat en derin düşünen insanların sandığı gibi duyulabilir gerçeklikler “gerçek” gerçeklikler değil, yalnızca onların görünüşleriyse; fikrimiz bizi en azından buraya kadar getirir ve bizi gerçekliğin en sahici görünüşleri ve ikameleriyle temasa geçirir. Her halükârda, fikrimiz bizi nesnenin civarına götürür (pratik ya da ideal), onunla iletişime geçirir, onun yakın tanıdıklarına ulaşmamıza yardımcı olur, onu öngörebilmemizi, sınıflandırabilme-

4 Bkz. benim *Principles of Psychology* kitabım, cilt 2, s. 148-153.

mizi, karşılaştırabilmemizi, çıkarım yoluyla ona varmamızı, kısacası bu fikre sahip olmasaydık yapamayacağımız şekilde ilişki kurmamızı sağlar.

Dolayısıyla idea, işlevsel olarak düşünüldüğünde, nesneyle daha iyi *münasebet kurmamızı* ve ona etki etmemizi sağlayan bir alettir. Fakat o ve nesne, her ikisi birden gerçekliğin genel yapısının ve dokusunun parçalarıdır ve fikrin bizi nesneye götürdüğünü söylediğimizde, bunun tek bir anlamı vardır: Bizi gerçekliğin araya giren parçalarından geçirerek nesnenin daha yakın mahalline, hiç olmazsa çağrıştırdıklarının (bunlar ister fizikî komşuları olsun ister sadece mantıksal türdeşleri) orta yerine taşır. Bu şekilde yakınlarına götürülünce tanışıklık ve davranış bakımından daha ileri bir duruma geçeriz ve fikir yoluyla artık nesneyi daha iyi ya da daha doğru *bildiğimizi* söyleriz.

Benim tezim burada bilmeyi, araya giren deneyimler aracılığıyla geziciliğin *yarattığıdır*. Eğer fikir bizi hiçbir yere götürmezse ya da bu nesneye götürmek yerine bu nesneden *uzaklaştırırsa*, herhangi bir bilişsel niteliğe sahip olduğundan bahsedebilir miyiz? Kuşkusuz hayır, zira ancak dolayımız deneyimlerle birlikte alındığı zaman bir fikir doğanın herhangi başka bir parçasından ziyade *bu tikel nesneyle* ilişkiye geçer. Bu araçlar onun hangi tikel bilme işlevini gerçekleştirdiğini belirler. Bizi götürdükleri varış noktası hangi nesneyi “kastettiğini” bize söyler, bizi zenginleştirdikleri sonuçlar onu “doğrular” ya da “çürütür”. Dolayısıyla araya giren deneyimler somut bir biliş ilişkisi için vazgeçilmez temellerdir, tıpkı araya giren uzamın uzaklık ilişkisi için vazgeçilmez bir temel olması gibi. Somut olarak aldığımız her durumda biliş ara duraklardan geçerek, bir *terminus a quo*’dan bir *terminus ad quem*’e* doğru ya da o yönde belirli “gezme” demektir. Ara duraklar varış noktalarından başka olduğundan

* *terminus a quo*: başlangıç tarihi ya da köken noktası; *terminus ad quem*: varış noktası ya da tarihi. (ç.n.)

ve onlara alışıldık çağrışımsal bağlarla bağlı bulunduğundan (bunlar nitelik bakımından ister “dışsal” olsun ister mantıksal, yani sınıflandırıcı) bilme süreçlerinde bilhassa benzersiz hiçbir şey olmadığı gözükecektir. Bunlar tamamen deneyim kapsamına girer ve bunları tarif ederken diğer doğal süreçleri tarif ederken kullandıklarımızdan başka kategoriler kullanmaya ihtiyacımız yoktur.

Fakat öz yapılarına ya da anahatlarına kadar indiğimizde aynı zamanda soyut olarak da düşünemeyeceğimiz hiçbir süreç yoktur ve bilme süreçlerine bu şekilde yaklaştığımızda, bunları doğada tamamen benzersiz bir şey olarak görmeye kapılmamız çok kolaydır. Zira ilkin fikri, nesneyi ve araçlarını tüm tükel özelliklerinden koparırsınız ve sadece genel bir şema elde etmeye çalışırsınız; ardından bu şemayı bir süreç olma niteliği bakımından değil, sadece bir sonuç verme işlevi bakımından düşünürüz. Bu yaklaşımda araçlar salt bir ayırma uzamı biçimine dönüşürken, fikir ve nesne de birbirlerinden salt mantıkça ayrı duran son terimler olarak kalırlar. Başka bir deyişle, somut tikkelliklerinde bir köprü oluşturan araçlar, fikir düzeyinde, geçilecek boş bir aralık haline gelirler ve ardından son-terimlerinin ilişkisi gezici hale geldiğinden, *erkenntnisstheorie*’nin* tüm hokus pokusu başlar ve daha başka somut mülahazalarla dizginlenmeden devam eder. “Epistemolojik bir uçurum”la kendisinden ayrılan bir nesne “anlamında” fikir artık Profesör Ladd’ın “*salto mortale*” adını verdiği şeyi gerçekleştirir: Nesnenin doğasını bildiğinden, artık kendi doğasını “aşar”. Böylece nesne de gerçekten namevcut olduğu yerde “mevcut” hale gelir vb.; en sonunda elimizde bir şema kalır ve bazılarımız bunun ulvi paradokslarının ancak bir “mutlak” tarafından açıklanabileceğini düşünürüz.

Böylece soyut ve sıçramalı bir hal alan fikir ile nesne arasındaki ilişki, bundan böyle daha özsel ve mukaddem oldu-

* *Erkenntnisstheorie*: Epistemoloji, bilgi teorisi. (ç.n.)

ğundan, kendi gezici benliğine karşı durur ve daha somut tarif yanlış ya da yetersiz diye damgalanır. Fiilî ya da mümkün araçların köprüsü bizi her gerçek vakada taşıyan ve bilmeyi tanımlayan şey halini alıp, potansiyel açıdan bile orada olması gerekmeyen epizodik bir karmaşıklık muamelesi görür. Soyutlamaları soyutlandıkları somutların karşısına çıkaran bu bayağı yanıltının, bilgi izahımın bu denli tatmin edicilikten uzak görülmesinin ana nedeni olduğuna inanıyorum ve dolayısıyla bu genel hususta bir-iki kelam daha edeceğim.

Bir bağlaşım vasıtasını tikel özelliklerinin *hepsinden* soyutlandığımızda, geriye eskiden köprü işlevi görerek birleştirdiği kopukluğun kendisinden başka bir şey kalmayacaktır. Fakat ortaya çıkan çelişkiye diyalektik bilgeliğin bir başarısı olarak bakmaktan kaçınmak için, tek ihtiyaç duyduğumuz şey ne kadar küçük olursa olsun aldıklarımızın bir kısmını iade etmektir. Epistemolojik uçurum örneğinde ilk makul adım, bu uçurumun *biraz* köprü işlevi gören ve bizi ölümcül atlayışı yapmaktan kurtaran *bazı* ampirik (ister idealar oluşturmakla ister duyumla alakalı) malzemelerle doldurulduğunu hatırlamaktır. Gerçekliğin vazgeçilmez derecede az kısmını bu yolla ele aldığımız şeye iade ederek, soyut değerlendirmemizi gerçekten yararlı hale getiririz. Gereksiz paradokslara düşmeden özel vakalara bulaşmaktan kurtulmuş oluruz. Artık bilme yetisinin genel özelliklerini tarif edebilir, *bizim için yaptıklarının* tamamını evrensel bir tarzda dile getirebiliriz.

Bilme hakkındaki tüm bu soruşturmanın düşünüm düzeyinde gerçekleştiğini unutmamamız gerekiyor. Bilmenin herhangi bir gerçek ânında düşündüğümüz şey nesnemizdir, anlık şekilde bilme tarzımız değildir. Bizim o anda nesnemiz, adeta, bizatihi bilmedir; ama kanaatimce okur bu nesneyi şu andaki bilmesinin ulaşabileceği sonuçlarda ancak soyut şekilde ve sezinleme yoluyla yer aldığını kabul edecektir. Akıl yürütürken zihninin önünde somut olarak var

olan şey, başka bir insanda devam ettiğini tasavvur ettiği ya da kendi geçmişinden hatırladığı şekliyle varsayılan bir nesnel bilme örneğidir. Bu şekliyle o, yani eleştirmen, bunu hem bir idea hem de nesne içerir halde ve bilen birinden diğerine doğru kılavuzluk edilen süreçler olarak görür. İdeanın nesneden uzak olduğunu ve ister araçlarla ister değil, sahiden onunla *münasebet kurduğunu* görür. Bu bakımdan dolaysız varlığının ötesinde işlediğini ve uzak bir gerçekliği elde ettiğini görür; karşıya sıçrar, kendisini aşar. Tüm bunları kuşkusuz dışarıdan yardım alarak yapar, ama yardım geldiğinde, *zaten* başlamış olduğu şeyi tamamlar ve sonuç emin ellersedir. O halde, neden araçları düşünmeden başlı başına sonuçlardan bahsetmiyoruz? Neden ideanın basitçe gerçekliği kavradığını ya da sezdiğini, her halükârda doğanın arkasından iş çevirme ve şeyleri dolaysız ve doğrudan bilme yetisine sahip olduğunu düşünmeyelim? Neden hep köprülemeyle uğraşalım? – köprüleme ancak söylevimizin bunu yapmasını geciktiriyor.

Bilme yetisinin sonuçlarına dair bu soyut laflar kuşkusuz kullanışlıdır ve kullanışlı olduğu kadar meşru olduğuna da şüphe yoktur, *yeter ki neyi görmezden geldiğini unutmayalım ya da pozitif bir şekilde yadsımayalım*. İdeamızın *her zaman* o tikel nesneyi kastettiğini, bizi oraya götürmesinin içsel ve özsel olarak ona *ait* olmasından kaynaklandığını ara ara söyleyebiliriz. Bunun doğrulanmasının ondaki –ve geri kalanlardaki– özgün bilişsel erdemden ileri geldiği konusunda ısrar edebiliriz ve bunların düşüncemizdeki kısa yollardan ibaret olduğunu bildiğimiz sürece hiçbir zararı da olmaz. Bunlar *gidebildiği yere kadar* pozitif anlamda doğru olgu izahlarıdır, sadece olgunun çok geniş bir alanını izahatın dışında bırakırlar ki, izahatı herhangi bir gerçek vakada düz anlamıyla doğru hale getirmek için bu parçaların yerine yerleştirilmesi şarttır. Fakat araçları pasifçe görmezden gelmekle yetinmeyip bunların çok meftunu olduğunuz so-

nuçlar için potansiyel gereklilik bile olduğunu aktif şekilde inkâr ederseniz,⁵ epistemolojiniz öyle bir dağınık ki bir daha iflah olmaz. Napoléon'un kişisel gücüne duyduğu hayranlıkla kendini kaybeden, onun mareşallerini ve ordularını görmezden gelen bir tarihçi, gerçekleştirdiği fetihleri kullandığı araçların bir sonucu olarak tarif etmeniz durumunda sizi yanıltmakla suçladığında nasıl büyük bir yanılgıya düşerse, bu durumda aynısı sizin için de geçerli olacaktır. İzahımı eleştirenlerin çoğunu bu tür bir soyutlukla ve tek yanlılıkla suçluyorum.

Pragmatizm kitabının ikinci konferansında, peşindeki adamdan saklanmak için bir ağacın gövdesine tırmanan sincap örneğini vermiştim: İkisi de ağacın etrafında döner, ama adam sincabın etrafında döner mi? Cevap, “etrafında dönmek” derken ne kastettiğinize bağlıdır, demiştim. Kelimenin bir anlamıyla adam ağacın “etrafında döner”, başka bir anlamıyla dönmez. Tartışmayı anlamlar arasında pragmatik açıdan ayırım yaparak halletmiştim. Ama bazı tartışmacıların benim yaptığım ayırımı kaytarmacılık ve üçkâğıtçılık olarak görürken, kendi görüşlerini “düz, dürüst İngilizceyle etrafında dönme”ye dayanarak oluşturduklarını söylemiştim.

Böyle basit bir örnekte çok az insan tartışmalı terimin somut eşdeğerlerine çevrilmesine itiraz edecektir. Fakat bilme gibi karmaşık bir işlev söz konusu olduğunda, farklı davranırlar. Aklıma gelen her vakada bilme fikirlerinin tüm somut tikel değerini teslim ediyorum, ama eleştirmenlerim izahımda “düz, dürüst İngilizceyle bilme”nin yer almadığında ısrar ediyorlar. Adeta benim haneme eksi, kendi hanelerine artı yazıyorlar.

Benim açımdan meselenin özü şudur: Bilme hem soyut hem de somut olarak tarif edilebilir ve soyut tarifler çoğu

5 *A Pluralistic Universe* kitabımda (Longmans, Green & Co., 1909) “kısırlı entelektüalizm” adını verdiğim yanıltıcıdır bu.

zaman yeterince yararlı olsa da, bunların hepsi geriye hiçbir şey kalmamacasına somut tariflerini içine işler ve esasen, somut tarifleri yetersiz kalmakla suçlamamızı haklı çıkara-bilecek başka ve daha ileri nitelikte hiçbir şey içermezler. Bilme tıpkı diğerleri gibi sadece doğal bir süreçtir. Sonuçla-rını, eğer tercih edersek sıçramalı terimlerle tarif edemeye-ceğimiz ya da durağan formüllerle temsil edemeyeceğimiz hiçbir gezici süreç yoktur. Örneğin bir insanın “basiretli” olduğunu varsayalım. Bunun somuttaki anlamı düşünme-den hareket etmediği, eşeğini sağlam kazığa bağladığı, zıp-lamadan önce bir etrafına baktığıdır. Basireti bu tür edimler mi *teşkil eder*? Bunlar basiretli sıfatını taşıyan o insan mıdır? Yoksa basiret bunlardan bağımsız ve kendi içinde bir şey midir? O insandaki değişmez bir alışkanlık, kişiliğinin daimi bir rengi olarak, edimlerinden soyutlanmış bir halde ona basiretli demek, genel olarak ve ayrıntıya inmeden basiretli demek ve edimlerinin önceden var olan basiretliliğinden ileri geldiğini söylemek işe yarar. Onun psikolojik-fizik-sel sisteminde basiretli bir şekilde hareket etmesini sağlayan özgüllükler vardır ve düşüncelerimizde bazıları hakikate, bazıları hataya götüren çağrışım eğilimleri bulunur. Peki, o insan tüm bu edimlerin yokluğunda basiretli sayılır mı? Ya da hiçbir çağrışımsal veya itkiseli eğilimi olmasaydı da düşünceler doğru olur muydu? Kuşkusuz, durağan özleri, içinde saklı oldukları hareketli özlerin karşısına bu şekilde çıkarmaya hakkımız yoktur.

Yatak odam kütüphanemin yukarısında yer alıyor. Bu-rada “yukarısındalık” birinden diğerine ilerlerken geçilmesi gereken somut uzamlardan farklı bir şey anlamına mı ge-liyor? Salt topografik bir ilişki, bir nevi mimarın ölümsüz özler arasındaki planı demektir diyebilirsiniz. Fakat tam an-lamıyla yukarısındalık bu değildir, bu sadece ara ara zihnimi gerçek yukarısındalıkla daha doğru, yani daha tam ilişkilere sürükleyebilecek bir kısaltılmış ikamedir. *Ante rem* bir yuka-

rısındalık değildir, *in rebus* yukarısındalıktan *post rem** bir parçadır. Gerçekten de belli açılardan kullanışlılığı olduğu için, sanki soyut şema önceden geliyor gibi konuşabiliriz. “Özsel yukarısındalıktan ötürü üst kata çıkmam lazım” diyebiliriz, tıpkı adam “özünde basiretlik olduğundan ötürü basiretli davranışlar sergiliyor” ya da fikirlerimiz “içsel hakikatlerinden ötürü bize doğru bir şekilde yön gösteriyor” diyebileceğimiz gibi. Fakat bu bizi diğer örneklerde daha tam tarif biçimlerine başvurmaktan alıkoymamalıdır. Somut bir olgu meselesi her tarifte özdeş niteliğini daima korur. Örneğin bir çizgiden bahsederken, kâh sağdan sola, kâh soldan sağa gittiğini söyleriz. Bunlar aynı olgunun adlarıdır, bazen birini bazen diğerini kullanmak daha kullanışlıdır. Bilmeyle ilintili *bütün* olgular, bunlar hakkında hangi tarzda konuşursak konuşalım, en soyut şekilde konuştuğumuzda bile, deneyim-süreminin fiiliyatında ve olanaklarında değişmez şekilde verili kalır.⁶ Fakat eleştirmenlerim benim kendi somut konuşmama sanki *bu* yetersizlikle malulmüş ve sanki tüm süreğenlik dışarıda bir şey bırakmış gibi yaklaşıyorlar.

Soyut izahı somut izahın karşısına çıkarmanın gözde yollarından biri, somut izahtan yana olanı “psikoloji ile mantığı birbirine karıştırmak”la suçlamaktır. Eleştirmenlerimiz diyorlar ki, size hakikatin ne *anlama geldiği* sorulduğunda, sadece hakikate nasıl *ulaşıldığını* söyleyerek yanıt veriyorsunuz. Oysa, diyorlar, anlam zamandan bağımsız, durağan bir mantıksal ilişki olduğundan, somut bir adamın daha ortaya çıktığı anda yok olup giden deneyimiyle nasıl özdeşleştirilebilir? Bu düşünce gerçekten de kulağa çok hikmetli geliyor, ama ben bu hikmete karşı çıkıyorum. Burada mantık

* *ante rem*: tikel şeylerden önce; *in rebus*: tikel şeyler; *post rem*: tikel şeylerden sonra. (ç.n.)

6 Bir bilişsel sürecin nihai nesnesi ya da varış noktası belli örneklerde idrak eden tikel kişinin doğrudan deneyiminin ötesinde olabilir, ama elbette içinde bilişin de yer aldığı yapısı eleştirmen tarafından tartışılan bütünsel deneyim evreninin parçası olarak var olmak zorundadır.

ile psikoloji arasında herhangi bir fark gösterecek biri varsa çıksın ortaya. Sıçramalı soyutluk karşısında gezici somutluk neyse, fikir/idea ile nesne arasındaki psikolojik ilişki karşısında mantıksal ilişki de odur. İki ilişkinin de psikolojik bir vasıtaya ihtiyacı vardır ve “mantıksal” olan, “psikolojik” olanın tamlığından mahrum edilmiş ve salt soyut bir şemaya indirgenmiş halinden ibarettir.

Yakın zaman önce bir mahpus, salıverilmesinin ardından, kendisini hapse mahkûm etmiş olan hâkimi öldürme teşebbüsünde bulundu. Belli ki hâkimi zamandan bağımsız olarak tasavvur etmeyi başarmış, onu salt mantıksal bir anlama indirgemiş, yani cezaya tikel bir adamın belli bir zamandaki edimi olarak tüm psikolojik niteliğini veren tüm somut koşullarından (jürinin kararı, resmî yükümlülük, kişisel bir garzin olmaması, belki yakınlık duyması) sıyrarak onu kendisinin “düşmanı ve zalimi” bellemişti. Doğru, ceza suçluya zarar *vericiydi*; ama hangi fikir daha doğrudur: Salt mantıksal tanımı mı yoksa psikolojik olarak tam belirgin hali mi? Pragmatizm karşıtlarının, tutarlı olmak adına, suçlunun bakış açısını benimsemeleri, hâkime suçlunun mantıksal düşmanı olarak bakmaları ve diğer koşulları asli olmayan psikolojik ıvır zıvır diye bir kenara atmaları gerekir.

II

İzahının kabul görmesinin önünde sanırım bir engel daha var. Dewey gibi ve Schiller gibi, bir fikrin hakikatini, tatmin ediciliğinin belirlediğini söylemem gerekti. Ama tatmin edicilik, tıpkı idea gibi, öznel bir tabirdir, oysa hakikatin genel olarak “nesnel” olduğu düşünülür. Tatmin ediciliğin elimizdeki yegâne hakikat *işareti*, değerli eşyaya sahip olduğumuzun yegâne göstergesi olduğunu kabul eden okurlar, bir nesne ile idea arasında “hakikat” kelimesinin işaret et-

tiği nesnel ilişkinin benim açıklamamın tamamen dışında kaldığını söylemeye devam edeceklerdir. Keza zavallı isminin “inanma iradesi”yle anılmasının da (kanaatimce bu “irade”nin bu tartışmada hiçbir rolü olmamalıdır) bazı çevrelerde elimi zayıflatıyor olmasından da korkuyorum. Muarırlarım benim bu cenabet şeyle kırıştırdığımı, oysa sizin has hakikat âşığınızın Huxleyci kahramanlıklardan dem vurup hakikatin gerçek hakikat olması için hepimizi tatmin edecek şekilde nihai ölüm mesajları getirmesi gerektiğini hissetmek zorunda olduğunu düşünebilirler. Bu görüş ayrılıkları kuşkusuz tartıştığımız alanın karmaşıklığının ispatıdır; ama benim açımdan birkaç yanlış anlamaya da dayanıyor ki, çok az başarı umudum olsa da birkaç açıklama daha yaparak bunu azaltmaya çalışacağım.

Birincisi, bana karşı çıkanlardan bir hakikatin mutlak, tam ve nesnel olması gerektiğini söylerken tam olarak ne tür bir şey kastettiklerini tanımlamalarını rica edeceğim. Ardından, benim tarifimin kapsamadığı bu tür bir hakikat için tasavvur edilebilir bir alan göstermeleri için meydan okuyacağım. İddiam o ki, tamamen benim analiz alanımın sınırları içinde yer alacaktır.

Öncelikle, hakikat fikir ile o fikrin nesnesi olan bir gerçeklik alanında yer almalıdır ve bir yüklem olarak, nesne için değil, fikir için geçerli olmalıdır, zira nesnel gerçeklikler, en azından kendimizi sınırladığımız söylem evreninde *doğru* değildir, zira bunlar orada basitçe *var olan* olarak alınır, oysa bunlara *dair* fikirler doğrudur. Fakat bir dizi fikrin aynı nesne için birbiri ardından daha da doğru olduğunu varsayabilir ve son fikrin ulaşabileceği mutlak anlamda doğru olmaya en uç yaklaşımın ne olduğunu sorabiliriz.

Bir fikrin ulaşabileceğini düşünebileceğimiz azami hakikat nesneyle bizim bilfiil kaynaşmamıza, karşılıklı olarak tam anlamıyla birleşip özdeşleşmemize yol açacak bir hakikat olabilir. Sağduyunun verdiği inanç düzeyinde bakıldığında,

duyu-algısında gerçekten gerçekleştiği varsayılan budur. Bu kalem hakkındaki fikrim kendisini algım yoluyla doğrular ve algımın şimdilik kalem *olduğuna* inanılır: Sağduyu tarafından algılara ve fiziksel gerçekliklere özdeş muamelesi yapılır. Ama duyuların fizyolojisi sağduyuyu kapı dışarı etmiştir ve “kendi içinde” kalemin artık benim anlık algımın ötesinde yattığına inanılmaktadır. Fakat bir zamanlar telkin edilen mefhum (bir gerçeklikle tamamen nihayete erdirilmiş bir tanışıklığın neye benzeyeceği) spekülatif amaçlarımız için varlığını sürdürüyor. *Zihnin gerçeklikle tam kaynaşması* hakikatin mutlak sınırı olacaktır, bundan daha iyi ya da tatmin edici bir bilgi olamaz.

Böyle tam bir kaynaşmanın, *meseleye dair izahımda bir olanak olarak şimdiden açıkça dikkate alındığını* söylememe gerek yok. Eğer bir fikir bir gün gelir de bizi bir gerçekliğe *doğru* ya da *onun seviyesine doğru* yahut *karşısına* götürmekle kalmayıp, bizimle gerçekliği *birleşip kaynaştıracak* kadar yakınlaştırırsa, bu performansla bana göre mutlak anlamda doğru hale gelecektir.

Aslına bakılacak olursa, filozoflar bunun hiçbir zaman gerçekleşmediğini düşünürler. Onlara göre olan şey, bizim gerçekliklere giderek daha da yakınlaşmamız, tamamen tatmin edici sınıra giderek daha da yanaşmamızdan ibarettir; hayali olarak değil de fiilî olarak tam ve nesnel hakikatin tanımını ise deneyimimizin doğasında olanaklı olduğu kadar (sözgelimi düz anlamıyla onun *yanı başına kadar*) *nesneye yakınlaştıracak* fikre ait olduğu olabilir yalnızca.

Şimdi bunu belli bir nesnel gerçeklik için yapan bir fikrin var olduğunu varsayın. Başka bir yaklaşımın olanaklı olmadığını, aralarında hiçbir engel bulunmadığını, bir sonraki adımın bizi dosdoğru gerçekliğin *içine* taşıyacağını; ardından, ortaya çıkan sonucun kaynaşmadan hemen bir önceki şey olduğundan, yaşadığımız dünyada pratikte elde edilebilir olduğu varsayılabilecek kadar azami derecede fikri doğru kılacağını varsayın.

Doğrusu, *meseleye dair izahımda bu hakikat derecesinin de dikkate alındığını* söylemeye gerek olmadığını düşünüyorum. Eğer tatmin durumları hakikatin mevcudiyetinin işaretleriye, böyle doğru bir fikir için daha az doğru bir ika-
menin yeterince tatmin edici olmayacağını da ekleyebiliriz. Onun peşinden gidince, muhtemelen, varış noktasına henüz hiç de ulaşmadığımızı anlarız. Daha yakına gitmeyi arzularız ve bulana kadar da rahat yüzü görmeyiz.

Elbette burada gerçekliği bilen fikirden bağımsız bir sabit gerçeklik koyutluyorum. Ayrıca biz bu tür bir gerçekliğe yaklaştıkça tatminlerin aynı hızla arttığını da koyutluyorum.⁷ Eğer eleştirmenlerim bu ikinci varsayıma karşı çıkarlarsa, vereceğim cevap ilki olacaktır. Daimi bir gerçeklik hakkındaki tüm mefhumumuz düşüncelerimizin bizi götürdüğü ve hâlâ da götürmekte olduğu ardışık varış noktalarına ideal bir sınır biçiminde büyür. Her varış noktası bizi tatminsiz bırakarak geçici olduğunu kanıtlar. Daha doğru olan fikir daha ileri götüren fikirdir; böylece nihai olarak tamamen tatmin edici bir varış noktası şeklinde ideal bir mefhumun esiri olmaktan kurtulamayız. Bir defa, ben bu mefhumu tanıyor, kabul ediyorum. İdeal derecede kusursuz bir hakikat mefhumu için böyle bir varış noktasına nüfuz etmekten başka bir nesnel *içerik* tasavvur edemiyorum; keza doğru fikirlerin beraberinde getirdiği entelektüel ya da pratik nitelikte çok sayıda tatmin olmasaydı bu mefhum asla ortaya çıkmazdı ya da doğru fikirler asla yanlış ya da alakasız fikirlerden ayırt edilemezdi diye düşünüyorum. Bir fikrin içeriğini gerçekliğin doğru izahı olarak *almadan*, bir fikirden ve onun kendisine ait diğer fikirlerle ve duyulabilir deneyimleriyle tüm ilişkilerinden mutlak anlamda tatmin olmuş bir insan tahayyül edebilir miyiz? Dolayısıyla doğrunun

7 Dilerseniz, bu tür bir yakınlaşmayla beraber tatminsizliklerin de aynı hızla azaldığını söyleyebilirsiniz. Yakınlaşma akla gelecek her türden olabilir: Zamansal ya da mekânsal olarak yakınlaşma, aynı türden yakınlaşma ki, buna günlük dilde “kopyalama” denir.

maddesi tatmin edici olanın maddesiyle mutlak anlamda özdeşdir. Konuşma tarzınıza göre iki kelimedenden birini ilkin kullanabilirsiniz; ama *tatmin edici derecede işleyen* ya da *yönlendiren* mefhumunu (benim pragmatist izahımın özü budur) tümüyle bir kenara bırakıp, hakikate *olanaklı* olan yönlendirmelerden ya da tatminlerden bile bağımsız durağan bir mantıksal ilişki adını verdiğinizde, kanımca, kendi kuyunuzu kendiniz kazmış olursunuz.

Hâlâ çok muğlâk konuşuyor olmaktan korkuyorum. Ama dilimin sürçmesinden ötürü hiçbir şey anlamadığından öğretimi reddeden okurlarımdan kendi adlarına –*und zwar** çok somut ve anlaşılır şekilde!– böyle derinden bağlı oldukları gerçek, sahici ve mutlak anlamda “nesnel” hakikatin nasıl oluştuğunu ve yerleştiğini zahmet buyurup anlatmalarını istirham ediyorum. Ama sakın “gerçekliğin” kendisine işaret etmesinler, zira hakikat bizim gerçekliklerle öznel ilişkimizden ibarettir. Faniler tarafından “nesnel olarak” ulaşılabilir olup olmadığından bağımsız olarak, bu ilişkinin sözel özü, mantıksal tanımı nedir?

Ne söylerlerse söylesinler, izahımın bunları iç içe geçmiş vakalar bütününde olanaklı olan vakalardan biri olarak kapsayacağına, hem de öngörerek kapsayacağına inancım sonsuzdur. Kısacası pragmatik sistemin çerçevesi dışında, şu ampirik işleyişler ve yönlendirmeler ormanı ve bunların yakın ya da uzak varış noktaları (hani benim çok beceriksiz bir şekilde kaleme aldığım hususlar) dışında bir hakikat türü ya da derecesine *yer* yoktur.

* *und zwar*: Almanca “hem de” anlamında bir zarf. (ç.n.)



VII

Profesör Pratt'ın Hakikat Anlayışı

I¹

Profesör J. B. Pratt'ın *Journal of Philosophy*'nin 6 Haziran 1907 tarihli sayısındaki makalesi öyle enfes bir şekilde yazılmıştır ki, pragmatist görüşü yanlış anlamış oluşu cevaplanmayı bir kat daha hak etmektedir.

Kendisi bir pragmatist açısından hakikatin, bir fikir ile o fikrin dışında ve ona aşkın bir gerçeklik arasındaki bir ilişki olamayacağını, bilakis “tamamen deneyim dâhilinde” yer alması ve “onu meşrulaştıracak başka hiçbir şeye” (belki ki nesneye atıf kastediliyor) “gönderme yapma” ihtiyacı duymaması gerektiğini iddia ediyor. Bir pragmatist “her şeyi psikolojiye indirgemek”, hatta ve hatta dolaysız ânın psikolojisine indirgemek zorundadır. Dolayısıyla, nihayetinde psikolojik olarak doğrulanmış bir fikir, doğrulama süreci tamamlanmadan önce zaten doğruydı diyemeyecektir. Keza dilediği her zaman doğrulayabileceğine inandığı sürece bir fikre muvakkaten doğru muamelesi yapmaktan da bir o kadar alıkonacaktır.

Böyle bir pragmatist var mı, bilmiyorum, ama şahsen ben böyle bir mahlûkatla hiç karşılaşmadım. Terimleri dilediğimiz

1 İlk kez *Journal of Philosophy*'de yayınlandı, 15 Ağustos 1907, c. 4, s. 464.

gibi tanımlayabiliriz ve eğer dostum Pratt'ın pragmatist tanımını buysa, kendisinin pragmatizm karşıtlığına katılmamam mümkün değil. Ama bu tuhaf türü ortaya koyarken benden alıntı yapıyor; dolayısıyla kimi okurlar tarafından böyle dangalak bir varlıkla aynı sınıfa konmaktan kaçınmak adına, kendi görüşümü bir kez daha ortaya koymam gerekiyor.

Hakikat, özünde, iki şey arasındaki bir ilişkidir: Bir yanda fikir, diğer yanda o fikrin dışında yer alan bir gerçeklik. Diğer ilişkiler gibi bu ilişkinin de *fundamentum*'u,* yani fiziksel olduğu kadar psikolojik de olan bir deneyimsel koşul matrisi vardır ve ilintili terimler bu matriste saklıdır. "Vâris" ile "miras" arasındaki ilişki örneğinde *fundamentum*, bir vasiyetçinin olduğu ve şimdi bir vasiyetin ve bir vasiinin olduğu bir dünyadır; fikir ile nesne arasındaki ilişki örneğindeyse, iki terimin etrafında ve arasında yatan, tatmin edici bir doğrulama süreci yaratacak türde koşulların bulunduğu bir dünyadır. Fakat nasıl ki bir insan, vasisi malları bölüştürmeden önce vâris diye adlandırılabilir ve böyle muamele görebilirse, aynı şekilde bir fikre de doğrulama süreci sonuna kadar götürülmeden önce pratikte hakikate sahip gözüyle bakılabilir: Yığınla doğrulama koşulunun varlığı yeterlidir. Potansiyelliğin diğer birçok vakada fiiliyattan sayıldığı yerde, bunun neden böyle sayılamayacağını kimse açıklayamaz. Bir insana sadece nazik davranışları yerini bulduğu için değil, başkalarına iyilik yapmaya hazır olduğu için de iyiliksever deriz; bir fikre sadece tuttuğu ışıktan ötürü değil, karanlık sorunlara tutacağını umduğumuz ışıktan ötürü de "parlak" deriz. Neden fikirlerimizin hakikatine de aynı şekilde güvenmeyelim? Her yerde güven temelinde yaşıyoruz ve fikirlerimizi bizatihi nesneleri anımsamaktan çok, onların dolaysız nesneleriyle bağlantılı şeyleri anımsamak için kullanıyoruz. Yüz örneğin doksan dokuzunda eğer bizi nesnenin

* *fundamentum*: mantıksal temel ya da başlıca ilke. (ç.n.)

kendisine götüren fikrimizse, nesneden yararlandığımız tek durum bağlantılı şeylere onun aracılığıyla geçmek oluyor. Dolayısıyla doğrulama süreçlerini sürekli kısa kesiyor, muhtemelen bu kadarının yeteceği inancımıza güveniyoruz.

Zannımca hakikat diye bilinen *ilişkiyi oluşturan* şey tam da *ampirik dünyada nesne ile fikri çevreleyen* kısa kesilmeye ya da sonuna kadar götürülmeye hazır olan *bu fundamentum'un varlığıdır*. Bu var olduğu sürece ve nesne ile fikir arasında bunun aracılığıyla tatmin edici bir geçiş olanaklı olduğu sürece, bu fikir hem doğru *olacak* hem de tamamen gelişkin bir doğrulama süreci gerçekleşmiş olsun ya da olmasın bu nesneyle ilgili doğru *olmuş olacaktır*. Nesnenin doğası, yeri ve yakınlıkları elbette bu tikel geçişin olanaklı hale gelmesinde fikrin doğası ve çağrışımsal eğilimleri kadar can alıcı bir rol oynar; dolayısıyla hakikatin tamamen düşünürün şahsi deneyiminde saklı bulunabileceği ve salt psikolojik bir şey olabileceği mefhumu abestir. Hakikat-ilişkisi nesne ile fikir *arasında* aranmalıdır ve her iki terimi de içerir.

Fakat “entelektüalist” görüş, eğer Bay Pratt’ı doğru anlıyorsam, şunu söyler: Bu *fundamentum*’dan, bu aracı deneyim yığınınan hakikati *sınamak* için yararlanabilirsek de, hakikat-ilişkisi kendi içinde yine de ayrı bir şey olarak kalır. Bay Pratt’ın sözleriyle, meali “*şu kadar basittir: İnsanın düşündüğü nesne onun düşündüğü şekildedir.*”

Burada ilişkiyi nitelendiren ve tüm “epistemolojik” yükü sırtlanan “*şekildedir*” sözcüğünün hiç de basit olmadığını düşünüyorum. İlk elden akla getirdiği şey, fikrin nesne *gibi* olması gerektiğidir; ama fikirlerimizin çoğu soyut kavramlar olduğundan, nesnelere neredeyse hiç benzemezler. Dolayısıyla “*şekilde*” sözcüğü genellikle işlevsel olarak yorumlanmalı, yani fikrin bizi nesnenin götüreceği *şekilde* aynı deneyim mahalline götüreceği anlamında alınmalıdır diyorum. Deneyim her daim yönlendirir ve nesneler ile nesnelere dair fikirlerimiz, her ikisi birden aynı hedeflere yönlendirebilir.

Bu durumda fikirler kısa yol olduğundan, bunları hep daha da fazla nesnelerin *yerine koyarız* ve fikir silsilesi zihnimizden geçtiği şekliyle her birinin dolaysız doğrulamasından alışkanlık gereği vazgeçeriz, çünkü eğer bir fikir nesnenin yönlendireceği *şekilde* yönlendirirse, Bay Pratt'ın sözleriyle diyebiliriz ki, bu oranda nesne bizim onu düşündüğümüz *şekildedir* ve bu oranda doğrulanan fikir yeterince doğrudur.

Bay Pratt kuşkusuz bu fikirlerin çoğunu kabul edecek, ama bunların pragmatizm demek olduğunu reddedecektir. Elbette herkes istediği tanıımı yapmakta özgürdür; ama ben hakikatin pragmatik kavranışı derken hiçbir zaman bu tarif ettiklerimden farklı bir şey kastetmedim ve ben bu terimi dostumdan önce kullandığım ölçüde, geçiş önceliğinin benim hakkını olduğunu düşünüyorum. Fakat Profesör Pratt'ın iddiasının sadece kimlere pragmatist denebileceğiyle alakalı olduğundan şüpheliyim. Hakikat ilişkisinin benim açıklayıcı olabileceğini iddia ettiğim *fundamentum*'dan *daha fazlasını* içerdiğine inandığına eminim. Hakikati sınamak için yararlı olsa da, koşul matrisinin *in se** hakikat-ilişkisinin temeli olamayacağını, çünkü bunun ampirik ötesi ve "sıçrayıcı" olduğunu düşünmektedir.

Peki o halde, bir nesne ile bir fikri alıp fikrin nesneyi doğru ifade ettiğini varsayalım, dilerseniz ebediyen ve mutlak anlamda doğru olsun. Nesne fikrin onu düşündüğü "şekilde" olsun, sonuçta bir şeyin bir başka "şekilde" olması mümkündür. Şimdi Profesör Pratt'a bu "şekilde"-liğin kendi içinde nelerden *oluştüğünü* açık açık soruyorum; zira bu kanaatimce salt bir gizem olarak kalmamalı, tahsis ve tarif edilebilir bir şeyden oluşmalıdır ve eğer nasıl olursa olsun benim bu makalede ampirik *fundamentum* adını verdiğim bir şeye başarıyla göndermede bulunamayacağım bir belirlenim tahsis edebilirse, aptallığımı pürneşe itiraf edeceğim ve bu hakikat meselesi hakkında bir daha tek satır bir şey yayınlamayacağım.

* *fundamentum*: mantıksal temel ya da başlıca ilke. (ç.n.)

II

Profesör Pratt suçlamama enikonu bir kitapla² karşılık verdi ki, bu kitap sarıh ve iyi huylu yaklaşımıyla pragmatizm karşıtı diğer tüm yayınları hükümsüz kılmayı hak ediyor. Keşke yapabilse, zira yazar *benim* temel iddialarımın hepsini kabul ediyor, sadece “tadil edilmiş” pragmatizm adını verdiği benim hakikat izahımı “radikal” pragmatizm adını verdiği Schiller ve Dewey’nin izahından ayrı bir yere koyuyor. Şahsen Dewey ve Schiller’i anladığım kadarıyla, üçümüzün görüşleri farklı şekillerde ifade edilmiş olmasına karşın tamamen aynıdır; ama başımda zaten o kadar bela var ki, bir de dostlarımı savunmaya yeltenmeyeceğim. Bu yüzden Profesör Pratt’ın yorumlarının tamamen hatalı olduğunu düşünsem de, dostlarımı geçici süreliğine onun insafına terk ediyorum. Kendi adıma cevabım çok kısa olabilir, zira sadece esasları ele almayı tercih ediyorum ve Dr. Pratt kitabının hiçbir yerinde meseleyi bu yazının birinci kısmında cevap verdiğim makaleden daha öteye götürmüyor.

Kendisi “şeklinde”-formülünü benim diğer pragmatistlerle birlikte inkâr ettiğim bir şeymiş gibi tekrarlıyor,³ oysa ben bu formülün önemli olduğunda ısrar edenlere bunu salt dile getirmekten daha fazlasını rica etmekten başka bir şey yapmadım: Örneğin bu formülü açıklamalarını ve bu kadar büyük bir önem taşıyan şeyin ne olduğunu söylemelerini istedim. Ben bir fikrin doğru olması için nesnesinin fikir tarafından beyan edildiği “şekilde” olması gerektiğini samimiyetle kabul ediyorum, ama “şeklinde”-liği fikrin doğrulanabilirliği olarak açımlıyorum.

2 J. B. Pratt, *What is Pragmatism*. New York, The Macmillan Company, 1909. Burada yayınladığım yorumlar Mart 1909’da, yani elinizdeki kitabın ileriki sayfalarında yer alan bazı makalelerden sonra yazılmıştır.

3 A.g.e., s. 77-80.

Şimdi Dr. Pratt benim bahsettiğim bu doğrulayıcı “işleyişler”den hiçbirini reddetmediği, sadece hakikat-ilişkisinin *fundamentum*’u olarak işlev göremeyeceğinde ısrar ettiği için; sanırım *olgusal* açıdan ayrıştığımız hiçbir şey yoktur ve aramızdaki tüm mesele işlerlik ya da doğrulanabilirlik mefhumunun ne ölçüde “doğruluk” mefhumunun asli bir parçası olduğunda düğümlenmektedir: “Doğruluk” Dr. Pratt’ın doğru fikirdeki şeklinde-lik niteliğine şu an verdiği addır. Ben fikir cephesinden somut işleyiş olanağına hiçbir gönderme yapmadığı takdirde bu şekilde-lik ya da doğruluk mefhumunun hiçbir anlam taşımayacağını iddia ediyorum.

Olanaklı hiçbir işlerliğin olamayacağı bir örnekten gidelim. Diyelim ki “skrkl” sözcüğüyle karşıladığım bir fikrim var ve bunun doğru olduğunu iddia ediyorum. Şimdi kim bunun *yanlış* olduğunu söyleyebilir, öyle ya neden kâinatın inilmemiş derinliklerinde bir yerlerde “skrkl”nin örtüşebileceği ve Dr. Pratt’ın kastettiği anlamda doğruluğa sahip olabilecek bir nesne olmasın? Diğer yandan, kim doğru olduğunu söyleyebilir ki, öyle ya kim elini bu nesnenin üzerine koyup, bu kelimeyle *kastettiğim* şeyin başka bir şey değil sadece o olduğunu gösterebilir? Ama yine, kullandığım kelimeyi diğer gerçeklikle tamamen *alakasız* diye adlandıracak ve herhangi bir bilişsel işlevden mahrum, zihnimdeki salt bir olgu muamelesinde bulunacak birine kim karşı çıkabilir? Bu kelime için kuşkusuz üç alternatiften biri söylenebiliyor olmalıdır; zira alakasız olmaması (ya da doğada bilişsel olmaması) için, göndermede bulunabileceği bir tür nesne bulunmalıdır. Bu nesnenin sağlandığını varsayarsak, “skrkl”nin o nesne için doğru mu yanlış mı olduğu Profesör Pratt’a göre herhangi bir aracı koşula falan bağlı değildir. Doğruluk ya da yanlışlık şimdi bile dolaysız, mutlak ve pozitif anlamda oradadır.

Ben ise tamamen ilintisizlikten ziyade hangisinin orada olduğunu belirlemek için bir kozmik çevre talep ediyorum.⁴ O halde diyorum ki, birincisi “skrkl” ile *bu* nesne arasında evrenin tüm gerçekliklerine temas eden sayısız yolak sırasında ayırt edilebilen, bunları fark gözetmeksizin birbirine bağlayan bir tür doğal yolak olmadıkça, onun başka bir nesneye değil de bu nesneye *göndermede bulunma* olanağını bile oluşturacak hiçbir şey yoktur.

Ayrıca “skrkl” kelimesinin *bu yolağı takip etme eğilimi* olmadıkça, söz konusu nesneye göndermede bulunma *yönelimini* oluşturacak hiçbir şey bulunmadığını da söylüyorum.

Son olarak, bu yolda hayal kırıklıkları ya da teşvik imkânları olmadıkça ve bir tür nihai tatmin ya da çelişki sunmadıkça, bu nesneyle *uyuşmasını* ya da *uyuşmamasını* oluşturacak ya da doğruluğu (veya yanlışlığı) oluşturduğu söylenen şekilde-liği (ya da “şeklinde olmayışı”) oluşturacak hiçbir şey yoktur.

Kanaatimce, Dr. Pratt bunun kadar önemli bir ilişkiyi *oluşturacak* bir şeyin gerekip gerekmediği şeklindeki doku-naklı soruma yanıt verirken, “doğruluk” lafını tekrarlamanın ötesinde bir şey yapmak zorundadır. Yolak, eğilim, teyit eden ya da çelişen ilerleme: bunların her durumda tam olarak deneyimlenmesi gerekmiyor, ama eğer evrenin olanaklı kalemleri arasında bunlar yer almıyorsa, fikrimin doğruluğunu *tanımlamak için* geriye hangi *mantıksal malzemenin*

4 Dr. Pratt nevi şahsına münhasır bir şekilde her türlü pragmatist epistemolojinin bu asli koyutlamasını şu sözlerle başından atıyor: “Pragmatistler deneyimin işleyip işlemeyeceğini belirleyen ve kendisi deneyimle ya da deneyimin bir parçasıyla özdeşleştirilemeyecek koşullayıcı bir çevre fikrini el altından devreye sokarak, farkında olmadan teslim bayrağı çekiyorlar” (s. 167-68). Burada “deneyim” derken kastedilen elbette fikir ya da inançtır ve “el altından devreye sokma” tabiri tamamen ilgi dağıtmak içindir. Eğer bir epistemolog koşullayıcı bir çevreden vazgeçebiliyorsa, bu kişi yapılan işten bağımsız olarak dolaysız sıçrayıcı doğruluğuyla pragmatizm karşıtı olacaktır. Çevrenin sağladığı aracı yol pragmatistin açıklamasının özünü oluşturur.

kaldığını bilemiyorum. Ama eğer bunlar yer alıyorsa, gerekli olan mantıksal malzeme yalnızca ama yalnızca bunlardır.

Dr. Pratt'ın bir fikirdeki somut doğrulanabilirlikten çok soyut doğruluğa önem veriyor olmasına şaşırmaktan ve keşke bu tercihini açıklasa demekten kendimi alamıyorum. Kuşkusuz bu soyut doğruluk, doğrulamadan önce gelir ama benim önce geldiğini iddia ettiğim doğrulanabilirlik için de aynısı geçerlidir, tıpkı bir insanın "ölümlülüğü"nün (bu, ölümün mümkün oluşundan başka bir şey değildir) ölümünden önce gelmesi gibi. Ama bu ateşli tartışmanın esas konusunun her türlü olanağın, kendi bağıntılı olgusuna soyut önceliği olduğu pek söylenemez. Sanırım Dr. Pratt muğlâk bir şekilde de olsa bundan daha somut bir şey düşünüyor. Bir fikrin doğruluğu, *işe yarama eğilimini belirleyen ve içinde barındırdığı kesin bir şey* anlamına gelmelidir ve bu eğilim şu nesneden ziyade bu nesne için geçerli olmalıdır. Hiç kuşkusuz fikirde/ideada bu tür bir şey vardır, tıpkı insanda ölüm eğilimini, ekmekte besleyicilik eğilimini açıklayan bir şeyler olması gibi. Hakikat söz konusu olduğunda bu bir şeyin ne olduğunu bize söyleyen psikolojidir: Fikrin hem fikir oluşturma hem de motor düzeyde kendine özgü çağrışımları vardır; yeri ve doğası bakımından birbiri ardına bunları varlığabüründürme eğilimindedir ve fikrin/ideanın işleyişleri derken kastettiğimiz bunların ardına ortaya çıkışıdır. Fikrin barındırdığı doğruluk ya da yanlışlık bunların ne olduğuna göre gün ışığına çıkar. Bu eğilimlerin, genel olarak, biyoloji, psikoloji ve biyografi tarafından izi sürülebilecek daha önceki koşulları da vardır. Tüm bu doğal nedensel koşullar zinciri, artık sadece nedensel değil, nedensel olmayan yeni ilişkilerin de bulunabileceği ya da içine dâhil edilebileceği bir sonuç durumu üretir: Bunlar biz epistemologların incelediği ilişkiler, uyum ilişkileri, ikame edilebilirlik ilişkileri, araçsallık, gönderme ve hakikat ilişkileridir.

Önceki nedensel koşullar, bunlar olmadan doğru ya da yanlış herhangi türde bir bilme olanaklı olmasa da, eğilimlerine bir kez riayet edildiğinde fikirleri doğru ya da yanlış kılan şeyin ne olduğu sorununa sadece bir giriş mahiyetindedir. Eğilimler her halükârda belli bir şekilde var olmalıdır, ama bunların meyveleri somutta nereye vardıklarına bağlı olarak hakikat, yanlışlık ya da ilintisizliktir. Her halükârda, bunlar “sıçramalı” değildir, zira sonuçlarını bitişik olarak, sadece birinden diğerine şeklinde uyandırır- lar ve tüm çağrışım silsilesinin (fiilî ya da potansiyel) nihai sonucu zihnimizin kıta sahanlığına girene kadar epistemo- lojik anlamının ne olabileceğinden (tabii eğer varsa) emini olamayız. Doğru bilme, nihayetinde, tözsel olarak, kendi içinde ya da “başlı başına” ilk baştan itibaren fikrin için- de değildir, tıpkı *başlı başına* ölümlülüğün insanın içinde olmaması ya da *başlı başına* besleyiciliğin ekmeğin içinde olmaması gibi. Duruma göre bilmeyi, ölmeyi ya da beslen-meyi pratikte *yaratan* başka bir şey vardır öncelikle. Bu bir şey, adını koymak gerekirse, nedensel süreçler zincirini başlatan ilk terimin (ister fikrin ister insanın ister ekmeğin) “doğa”sıdır ve bu süreç tamamlandığında, o örneğe en uy- gun kaçan işlevsel adı verdiğimiz karmaşık olgu haline ge- lir. Bir başka doğa, bir başka bilişsel işleyişler zinciridir ve bu durumda ya başka bir bilinen nesne ya da farklı şekilde bilinen aynı nesne ortaya çıkacaktır.

Dr. Pratt; Dewey ile Schiller’i (beni de dâhil ediyor mu emin değilim), inanılan nesnenin bu inanç doğru olsa bile var olmayacağına izin verecek bir hakikat izahıyla suçlar görünüyor⁵ ve bununla beni bir kez daha şaşırtıyor. “Bir fikrin hakikati” diye yazıyor, “sadece o fikrin işe yaradığı anlamına geldiğinden, o fikrin doğru olduğunu söylediğin- de tek kastettiğin o olgudur” (s. 206). “Fikrin *doğru oldu-*

5 Sayfa 200.

ğunu söylediğinde” – bu *senin*, yani eleştirmen için mi, yoksa tarif ettiğin inanan için mi doğru anlamına geliyor? Eleştirmenin bu konudaki sıkıntısı “doğru” kelimesini ilintisiz şekilde alıyor almasından kaynaklanıyor görünmektedir, oysa pragmatistler her zaman “işleyişleri deneyimleyen kişi için doğru”yu kastederler. O zaman da, eleştirmen “ama nesne *gerçekten* doğru mudur değil midir?” sorusunu soruyor, sanki pragmatistler epistemolojilerinin tepesine dört dörtlük bir ontoloji de oturtmak ve hangi gerçekliklerin tartışmasız şekilde var olduğunu söylemek zorundaymış gibi. Burada “bir seferde tek bir dünya” sanırım doğru cevap olacaktır.

Dr. Pratt’ın bir başka sıkıntısına daha dikkat çekmek lazım. Sorun nesnenin “aşkınlığı” ile alakalı. Fikirlerimiz bizi nesneyle dosdoğru karşı karşıya, onun *yanına* getirecek şekilde işlediğinde, “onunla ilişkimiz ilerlemeli midir yoksa sıçramalı mıdır?” diye soruyor Dr. Pratt. Eğer *sizin* baş ağrınız benim nesnemse, “*benim* deneyimlerim sizin başladığınız yerde son bulur” diye yazıyor ve “bu olgu muazzam önemdedir, zira pragmatistlerin bilgi tarifinde çok önemli bir öge oluşturan geçiş ve gerçekleşme hissini dışlar: Özgün fikirden bilinen nesneye sürekli bir geçişten kaynaklanan gerçekleştirme hissini. Eğer bu sizin baş ağrınız olduğunu bildiğimde yaşıyorsa, nesneyle birlikte gelmiyordur, bilakis benim ‘epistemolojik boşluk’ tarafımdadır. Boşluk hâlâ orada aşılmayı beklemektedir” (s. 158).

Bir gün elbette, hatta şimdi bile evrendeki yaşamın genelinde farklı insanların baş ağrıları birleşip kaynaşabilir ya da “ortak-bilinçli” olabilir. Fakat burada ve şimdi, baş ağrıları gerçekten de birbirine aşkındır ve hissedilmediklerinde, ancak kavramsal olarak bilinebilirler. Benim fikrim sizin gerçekten baş ağrınızın olduğudur; sizin yüz ifadenizden gördüğüm ve söylediklerinizden duyduğum kadarıyla fikir gayet iyi işler; ama ben bu yüzden bizzat baş ağrısı sahibi

olmam. Hâlâ bir tık ötedeyimdir ve baş ağrısı beni “aşar”, her ne kadar genel olarak insan deneyimine kesinlikle aşkın olmasa bile. Fakat buradaki “boşluk”, pragmatist epistemolojinin bir nesne ile bir fikir olması gerektiğini söyleyerek daha kullandığı ilk kelimelerde sabitlediği şeydir. Gelgelelim fikir hemen bu boşluğun üzerinden atlamaz, sadece bunun üzerinden tamamen ya da takribi olarak birinden diğerine bir köprü oluşturacak şekilde işler. Eğer pragmatistin varsayımsal evrenine dair rüyetinde bu köprüyü kurarsa, “doğru” bir fikir diye adlandırılabilir. Eğer sadece köprü kurma *ihtimali* varsa, ama kurmuyorsa ya da açıkça o *istikamette* bir köprü kuruyorsa, bakan pragmatistin gözünde Profesör Pratt’ın “doğruluk” adını verdiği şeye hâlâ daha sahiptir. Fakat bunun üzerine pragmatiste, nesneyle bu şekilde bedensel olarak birleşip kaynaşmayı başaramadığında, *gerçekten* doğru mu ya da *gerçek* doğruluğa sahip mi sorusunu sormak, başka bir deyişle varsaydığı ve varsaydığı düşünürün inandığını varsaydığı baş ağrısının gerçek bir baş ağrısı olup olmadığını sormak; bu varsayımsal söylem evreninden çıkıp tamamen farklı olan doğal olgu dünyasına adım atmak olur.



VIII

Hakikatin Pragmatist İzahı ve Onu Yanlış Anlayanlar¹

Pragmatizm adlı kitabımda sunulan hakikat izahı ısrarla ve inatla öyle yanlış anlaşılıyor ki, son bir kez kısa bir yanıt verme ihtiyacı duydum. Fikirlerim çürütülmeyi pekâlâ hak ediyor olabilir, ama oldukları haliyle kavranmadıkları sürece bir çürütmeden bahsedilemez. Mevcut yanlış anlayışların fantastik niteliği, pragmatizmin benimsediği somut bakış açısına ne kadar yabancı olduklarını gösteriyor. Bir anlayışa aşına olan kişiler onunla o kadar kolay hareket ederler ki, leb demeden leblebiyi anlarlar ve birbirlerinin hal ve hareketlerine bakma telaşı duymadan sohbet edebilirler. Ortaya çıkan sonuçlara baktığımda, kabul etmem gerekir ki, ortada bir zekâ olduğunu çok çabuk kabul ettik ve bunun sonucunda birçok yerde epey baştan savma bir dil kullandık. Kesinlikle lafı yuvarlamadan konuşmamız gerekiyordu. Eleştirilenler kendilerini hayrete düşürebilecek her kelimenin üzerine atladılar ve söylediklerimizin özünden ziyade lafzına takılmakta ısrar ettiler. Bu tüm bakış açısına hiç de aşına olmadıklarını gösteriyor. Ayrıca şimdiden pragmatizmde “yeni olan doğru değildir, doğru olan da yeni değildir” beylik lafında ifade bulmaya

1 İlk kez *Philosophical Review*'de yayınlanmıştır, Ocak 1908 (c. 17, s. 1).

başlamış olan ikinci muhalefet aşamasının da samimiyetsiz olduğunu gösterdiği kanaatindeyim. Eğer hiçbir şekilde yeni bir şey söylemediysek, neden meramımızı anlamak bu kadar zor olsun ki? Tek kabahatin konuşmamızdaki muğlâklıktan kaynaklandığı söylenemez, zira diğer konularda meramımızı anlatmayı başardık. Fakat atışmak hoş bir şey değil ve kendi adıma konuşmam gerekirse, burada yakındığım yanlış kavrayışlardan bazılarının halka hitap eden konferansların derlendiği o kitaptaki hakikat öğretimin illa yan yana olması gerekmeyen birçok başka kanaatle çevrili olmasından kaynaklandığına eminim, dolayısıyla okurun kafasının karışmış olması gayet doğaldır. Bunun suçlusu benim – keza birtakım açık uyarıları atladığım için de öyle. Aşağıdaki sayfalarda bu eksikliği kısmen giderdiğimi düşünüyorum.

Birinci Yanlış Anlama: Pragmatizm, Pozitivizmin Yeniden Baskısından Başka Bir Şey Değildir.

En yaygın yanlış sanırım budur. Septiklik, pozitivizm ve agnostiklik daha fazla açıklamaya gerek duymadan “hakikat”in ne anlama geldiğinin herkesçe bilindiğini varsayması bakımından sıradan dogmatik akılcılıkla hemfikiridir. Fakat bahsi geçen bu ilk öğretiler hemen akabinde, bizim gerçek hakikate, mutlak hakikate erişemeyeceğimizi ve bunun bir sonraki en iyi yedeği olarak görelî ya da fenomenal hakikate katlanmamız gerektiğini ima eder ya da söylerler. Septiklik bunu tatmin edici olmayan bir durum muvacehesi olarak görürken, pozitivizm ve agnostiklik bundan gayet memnundur. Uzanamadıkları gerçek hakikate murdar derler ve görüngüsel hakikati tüm “pratik” amaçlarımız açısından gayet yeterli görürler.

Aslına bakılacak olursa, pragmatizmin hakikat hakkında söylediklerine bundan daha uzak bir şey olamaz. Pragmatizmin tezi bütün olarak bakıldığında öncekinin aynıdır.

Mahut diğer teorilerin başladığı yerde bırakır, zira hakikat kelimesinin *tanımıyla* idare eder. “Evrende bugün de var olan bir zihnin hakikate sahip olup olmadığından bağımsız olarak, hakikat mefhumu *salt fikren* neyi ifade eder?” sorusunu sorar. “Doğru yargılar *şayet* varsa, bunlar ne tür şeylerdir?” Pragmatizmin sunduğu cevap en görelî ve en kusurlu tarifteki hakikatin yanı sıra, kavranabilecek en bütünlüklü hakikati, dilerseniz “mutlak” hakikati kapsama amacındadır. Hakikat var olsa neye benzerdi sorusu, çok açık ki, salt spekülatif bir soruşturma alanına aittir. Herhangi bir türde gerçeklik hakkında ya da aslında hangi tür bilginin gerçekten mümkün olup olmadığına dair bir teori değildir; tamamen tikel terimlerden soyutlama yapar ve bu ikisi arasında olanaklı olabilecek ilişkinin doğasını tanımlar.

Kant’ın sentetik yargılar hakkındaki sorusu önceki filozofların gözünden kaçtığı gibi, pragmatist soru da bu zamana kadar dikkatlerden kaçacak kadar incelikli olmakla kalmaz, o kadar inceliklidir ki, bugün açıkça ortaya atıldığında, ne dogmatikler ne de septikler görünen o ki anlamayı başarıyorlar ve pragmatistlerin tamamen farklı bir şeyi ele aldığını zann ediyorlar. Pragmatistlerin şunda ısrar ettiğini söylüyorlar (gerçek bir eleştirmenden alıntı yapacağım): “İnsan zekâsı büyük sorunlar karşısında çaresizdir, bizim hakikaten bilme ihtiyacımız yapay ve yanılsamalıdır ve gerçekliğin temellerine ulaşmayı beceremeyen aklımız yüzünü münhasıran *eyleme* dönmek zorundadır.” Bundan daha kötü bir yanlış anlama olamaz.

İkinci Yanlış Anlama: Pragmatizm Esasen Bir Eylem Çağrısıdır.

Önerdiği eylemlerle birlikte “pragmatizm” adının talihsiz bir tercih olduğunu ve bu yanlışın eline koz verdiğini kabul etmem gerekiyor. Fakat Dr. Schiller fikirlerin iyi “iş-

lediğinden” bahsettiğinde, bundan sadece fiziksel çevredeki dolaysız işleyişleri ya da faydaları, bize para ya da benzeri “pratık” üstünlükler kazandırıp kazandırmamasını anlayacak kadar soruşturmanın doğasına kör olan eleştirmenler varken, öğretiyi hiçbir söz koruyamaz. Elbette fikirler dolaysız ya da uzaktan bu şekilde işler; ama zihin dünyasının içinde de hudutsuzca işlerler. Eleştirmenlerimiz bize bu kadarlık bir içgörüyü bile hak görmeyerek görüşümüze, sadece mühendislere, doktorlara, finansçılara ve bir tür kaba ama şipşak hazır *weltanschauung*’a* ihtiyaç duyan ama gerçek felsefeyi okuyup anlamaya vakti olmayan ya da kafası çalışmayan eylem adamlarının geneline hitap eden bir şey muamelesinde bulunuyorlar. Bu görüş tipik bir Amerikan hareketi olarak tarif ediliyor: Doğal olarak teoriden nefret eden ve hemen nakit bir kazancı olsun isteyen sokaktaki adama cuk oturan bir tür kısaltılmış düşünce şablonuymuş.

Pragmatizmin başlangıçta sorduğu incelikli teorik soru bir kez cevaplandığında, ikincil doğal sonuçların peşi sıra geleceği gayet doğrudur. Araştırmalar hakikat adı verilen işlevde önceki gerçekliklerin yegâne bağımsız değişkenler olmadığını gösteriyor. Fikirlerimiz de bir ölçüde birer gerçeklik olduğundan onlar da bağımsız değişkenlerdir ve nasıl ki diğer gerçekliği takip edip ona uyarlarsa, aynı şekilde bir ölçüde diğer gerçeklik de onları takip eder ve onlara uyar. Kendilerini varlığa eklediklerinde, var olan şeyi kısmen yeniden belirlerler, böylece fikirler de dikkate alınmadığı müddetçe, bir bütün olarak gerçeklik tam olarak tanımlanamaz gözükür. Fikirlerimizi gerçekliğin tamamlayıcı etkenleri olarak sergileyen bu pragmatist öğretisi, düşüncede özgünlüğe büyük bir icazet vermenin yanı sıra, (fikirlerimiz eylem tetikleyicileri olduğundan) insan eylemine kocaman bir pencere açar. Fakat pencerenin parçası olarak inşa edildiği önceki epistemolojik binayı görmezden gelmek ya da prag-

* *Weltanschauung*: dünya görüşü. (ç.n.)

matizm sanki pencereyle başlayıp pencereyle bitiyormuş gibi konuşmaktan daha aptalca çok az şey olabilir. Yine de, eleştirmenlerimizin neredeyse istisnasız bir şekilde yaptığı budur. İlk adımımızı ve bunun arkasındaki saiki görmezden geliyor ve bizim ikincil başarıımız olan eylemle olan ilişkiyi asli hale getiriyorlar.

Üçüncü Yanlış Anlama: Pragmatistler Dışsal Gerçekliklere İnanma Hakkından Uzak Kalıyorlar.

Eleştirmenlere göre, pragmatistler inançlarının hakikatini doğrulanabilirliğe, doğrulanabilirliğin kendisini de bizim için ne işe yaradıklarına dayandırarak bunu yapmış oluyorlar. Profesör Stout *Mind*'in Ekim 1897 tarihli sayısında başka bazı açılardan mükemmel ve umut vaat edici olan Schiller değerlendirmesinde, bunun Schiller'i (bir kendi öğretisinin sonuçlarının ne olduğunu içtenlikle fark edebilse) başka bir insanın baş ağrısına, baş ağrısı orada olsa bile gerçekten inanmamak gibi saçma bir sonuca götürmesinin kaçınılmaz olduğunu savunur. Sırf koyutlamanın fayda değeri yüzünden bunu koyutlayabilir. Koyutlama onun belli edimlerine kılavuzluk eder ve onu faydalı sonuçlara götürür; fakat koyutlamanın *sadece* (!) bu anlamda doğru olduğunu tam olarak anladığı anda, diğer adamın gerçekten baş ağrısının *olduğu* onun için doğru olmaktan çıkar (ya da çıkmak zorundadır). Koyutlamayı muazzam değerli kılan her şey o zaman buhar olup uçar; onun diğer insana olan ilgisi "kendi çıkarını düşünmenin üstü örtülü bir biçimi haline gelir, dünyası soğuk, donuk ve kalpsiz bir dünyaya dönüşür."

Bu tür bir itiraz pragmatistlerin söylem evrenini tuhaf bir keşmekeşe çeviriyor. Pragmatistler bu evren içinde baş ağrısı çeken ya da başka bir hissi olan birini ve bu hissi koyutlayan başka birini bulur. Pragmatistler koyutlamanın hangi koşulda doğru olduğu sorusuna, koyutlayan kişi için her

halükârda, tam da ona inanmak kendisi için eksiksiz bir tatmin getirecek şekilde işlediği oranda doğru olduğu yanıtını verirler. Burada tatmin edici olan nedir? Kuşkusuz koyutlanan nesneye inanmaktır, yani başka bir adamın gerçekten var olan hissine inançtır. Fakat (özellikle de koyutlayan kişinin kendisi enikonu bir pragmatistse) Profesör Stout'un sözleriyle inançsızlık onun "dünyasını soğuk, donuk ve kalpsiz bir dünyaya" dönüştürüyorsa, bu hisse *inanmamak* onun için nasıl tatmin edici olabilir? Pragmatist ilkelere göre, dünyanın kalpsizliği zaten başka temellerde muhtemel kılınmadığı takdirde, bu tür koşullarda inançsızlık tamamen alakasız görünecektir. Pragmatistin söylem evreninde varsayılan özne için doğru olan baş ağrısına inanç, epistemolojileştirici amaçları açısından tüm evreni varsaymış olan pragmatist açısından da doğru olacağından; neden bu evrende mutlak anlamda doğru olmasın? İnanılan baş ağrısı orada bir gerçekliktir ve bugün var olan hiçbir zihin ona inanmazlık etmez, ne eleştirmenin zihni ne de öznesinin zihni! Muarızlarımızın elinde bizim bu gerçek evrenimizde bize gösterebilecekleri daha iyi bir hakikat çeşidi var mı?²

-
- 2 Bu noktada, *Pragmatizm* kitabımdaki üçüncü konferansla ilgili bir kısma yöneltilebilecek eleştiriyi daha baştan savuşturma fırsatı karşıma çıkmışken değerlendireyim istiyorum. Sayfa 96-100'de, geleceğe dair farklı birtakım sonuçlar çıkartılmadığı takdirde "Tanrı" ile "Madde"nin eşanlamlı kelimeler olarak görülebileceğini söylemiştim. Bu parça California Felsefe Cemiyeti'ndeki konuşmamdan yazıya geçirilmiş, *Journal of Philosophy*'de (c. 1, s. 673) yayınlanmıştı. Konuşmayı daha yapar yapmaz bu kısımda bir kusur olduğunu gördüm; ama o tarihten sonra yazıda herhangi bir değişiklik yapmadım, çünkü örnekleyici değerine kıyasla kusuru önemsiz görünmüştü. Tanrısız bir evren örneğine benzer bir örnek olarak "robot sevgili" adını verdiğim ve ruhen canlı bir kadından hiçbir şekilde ayırt edilemeyecek, gülen, konuşan, kızaran, bize bakan ve tüm kadınlık görevlerini sanki içinde bir ruh varmış gibi incelikle, hünerle ve tatlılıkla yerine getiren bir ruhsuz bedeni düşündüğümde kusur açıkça görülüyordu. Bu robotu tam bir kadının dengi olarak görebilecek kimse var mı? Kesinlikle hayır; ama neden? Çünkü hamurumuzun yoğrulma şeklinden ötürü, beccilliğimiz her şeyden öte içeride sempati, tanınma, sevgi ve hayranlık ister. Dışarıdan gördüğümüz muamele esasen bir ifade olarak, inanılan bir eşlik

Üçüncü yanlış anlama için bu kadarı yeter; dördüncüsü bunun devamı olan ama daha genel nitelikte bir yanlış anlamadır.

Dördüncü Yanlış Anlama: Hiçbir Pragmatist, Epistemolojisi Bakımından Bir Gerçekçi Olamaz.

Bu yanlış anlamamanın ardında yatan, inançlarımızın doğruluğunun genel olarak onların tatmin ediciliğinden kaynaklandığı iddiası olmalı. Elbette kendi başına ele alındığında tatmin öznel bir koşuldur. Bundan da hakikatin tamamen öznenin içinde olduğu, sonrasında bunu gönlüne göre imal edebileceği sonucu çıkarılmaktadır. Dolayısıyla da doğru inançlar, deneyimin diğer kısımlarıyla her türlü sorumluluktan varestе kılınmış başına buyruk duygulanımlar olmaktadır.

Pragmatistlerin görüşlerinin bu şekilde çarpıtılmasını mazur gösterebilmek zordur, çünkü bu çarpıtma pragmatistin söylem evreninin öğelerinden biri hariç hepsini yok saymaktadır. Bu evreni oluşturan terimler burada tanımlanan bilginin işlevinin gerçekçi olmayan herhangi bir yorumunu kesinkes yasaklar. Pragmatikleştiren epistemolog orada bir gerçeklik ve fikirlerle dolu bir zihin ortaya koyar. Şu soruyu sorar: O gerçeklikle ilgili bu fikirleri ne doğru yapabilir? Sıradan epistemoloji, fikirlerin “tekabül etmesi” ya da “uyuşması” gerektiği şeklinde muğlâk bir ifadeyle yetinir; pragmatistlerse daha somut olmakta ısrar eder ve bu tür bir “uyuşma”nın ayrıntılı olarak ne anlama gelebileceğini so-

edici bilincin tezahürü olarak değer görür. Dolayısıyla pragmatik açıdan robot sevgiliye inanç işlemeyecektir ve aslına bakılacak olursa, hiç kimse buna ciddi bir hipotez gözüyle bakmaz. Tanrısız evren de tastamam aynı olacaktır. Madde Tanrı'nın yaptığı her dışsal şeyi yapabilse bile, onun fikri aynı derecede tatmin edici olmayacaktır, çünkü modern insanın Tanrı'dan esas beklentisi onu içsel olarak tanıyacak ve hemhâl olarak yargılayacak bir varlıktır. Madde bizimizin bu isteğini karşılamaz, böylece Tanrı birçok insan için daha doğru hipotez olarak kalır, hatta kesin birtakım pragmatik nedenlerden ötürü böyle kalır.

rarlar. İlk bulguları, fikirlerin sadece ama sadece o gerçekliğe işaret etmesi ya da yönlendirmesi gerektiği ve sonra, bu işaret etmelerin ve yönlendirmelerin sonuç olarak tatmin sağlamasıdır. Bu noktaya kadar pragmatistin soyutluk bakımından sıradan hünersiz epistemologdan çok da bir farkı yoktur; fakat kendini daha da fazla ifade ettikçe, somutlaşır. Entelektüalistin onunla münakaşasının tamamı somutluğu etrafında döner; burada izah ne kadar muğlak ve soyutsa, entelektüalizm o kadar derin olduğunu iddia eder. Somut işaret etme ve yönlendirme pragmatist tarafından gerçekliğin ve zihnin ait olduğu aynı evrenin diğer kısımlarının işi olarak tasavvur edilir: Bir ucundan zihnin, diğerinden gerçekliğin tutunduğu deneyimin doğrulayıcı aracı parçaları. “Tatmin” ise hiç de belirtilmemiş bir varlık tarafından *überhaupt** hissedilen soyut tatmin değildir, aksine somutta var olan insanların kendi inançlarında gerçekten buldukları bu tür tatminlerden (çoğul) oluştuğu varsayılır. Biz insanlar olarak olgulardan doğduğumuz için başka insanların zihnine, bağımsız fiziksel gerçekliklere, geçmiş olaylara, ölümsüz mantıksal ilişkilere inanmanın tatmin edici olduğunu görürüz. Umudu tatmin edici buluruz. Şüphe etmeyi bırakmayı çoğu zaman tatmin edici buluruz. Hepsinden öte, *tutarlılığı*—mevcut fikir ile zihinsel teçhizatımızın geri kalan tamamı (buna tüm duyumlarımız ve benzerlik-farklılık sezgilerimiz ve öncesinde edindiğimiz tüm hakikatler dâhildir) arasında—ki tutarlılığı—tatmin edici buluruz.

Pragmatist, kendisi bir insan olduğundan ve genelde, kendi epistemolojik mülahazasının temeline yerleştirdiği “gerçeklik” hakkında inancımıza karşıt çizgileri olan daha doğru bir inanç hayal etmediğinden, bizim tatminlerimize sadece *bizim* için doğru kılavuzlar olarak değil, gerçeklik yolunda mümkün merteye gerçekten doğru kılavuzlar olarak bakmayı ister. Burada bu tatminler bizim öznel hislerimiz oldu-

* *überhaupt*: en baştan. (ç.n.)

ğundan neden “nesnel” hakikati *sunamayacağımı* biraz açık bir şekilde göstermek herhalde eleştirmenlerimizin görevidir. Eşlik ettikleri inançlar varsayılan gerçekliği “koyutlar”, ona “tekabül eder” ya da onunla “örtüşür” ve onların doğrulanmasını oluşturan müteakip düşünce ve eylem silsileleri yoluyla tamamen kesin ve örtüştürülebilir yollarla “uyum” sağlamasını sağlar. Dolayısıyla bu kelimeleri somut değil de soyut bir şekilde kullanmakta ısrar etmek bir pragmatisti alandan kovmanın bir yolu olamaz; onun daha somut izahı bilkuvve eleştirmeninin izahını da kapsar. Eğer eleştirmenlerimizin hakikat hakkında bizim önerdiğimizden daha nesnel bir şekilde temellendirilmiş bir fikirleri varsa, neden bu fikri daha kolay anlaşılır şekilde ifade etmiyorlar? Bu haliyle, “meyve” isteyen ama kiraz, armut, üzüm verildiğinde bunlar soyut düzlemde meyve olmadığı için reddeden Hegelcilerden birini hatırlatıyorlar. Biz onlara dolu bir meyve kâsesi sunuyoruz, onlar bizden boş kâse kapasitesi istiyorlar.

Fakat bu noktada eleştirmenlerden birinin şöyle bir yanıt verdiğini duyar gibiyim: “Eğer hakikati yaratmak için tek lazım olan tatminse, hataların da çoğu zaman tatmin edici olması rezaletine ne diyorsunuz? Keza belli doğru inançların en büyük hayal kırıklıklarına yol açması da rezaletin bir o kadar büyüğü değil mi? Verdiği tatminin değil, *gerçeklikle* ilişkisinin inancı doğru kıldığı açık değil mi? Diyelim ki böyle bir gerçeklik yok ama tatminler var: Bu durumda tatminler yanlışlık üretmeyi başarmaz mıydı? Tatminlere bu durumda da ayırt edici bir şekilde hakikati inşa eden öğeler olarak bakabilir miyiz? Bize özgül *hakikat*-tatminini veren bir inancın *gerçeklikle içkin ilişkisidir* ve bununla kıyaslandığında diğer tüm tatminlerin içi boştur. Dolayısıyla pragmatistler sadece *hakikaten bilmenin* tatminini düşünmeliydiler. *Psikolojik bir duygu* olarak, pragmatizm karşıtı bunu ona memnuniyetle bırakır, ama hakikatin bir bileşeni olarak değil, tamamlayıcısı olarak. Hakikati *oluşturan* şey duygu değil, gerçekliği

doğru bir şekilde idrak etmenin salt mantıksal ya da nesnel işlevidir ve pragmatistin bu işlevi aşağı değerlere indirgemeyi başaramadığı açıktır.”

Bu tür bir anti-pragmatizm bence kafa karışıklığından başka bir şey değildir. Bir defa, pragmatist “vazgeçilmez” derken, o bunu “yeterli”yle karıştırmaktadır. Pragmatist hakikat-inşası için tatminlerin vazgeçilmez olduğunu söylüyor, ama ben bir şekilde gerçekliğe de götürmediği takdirde tatminlerin yetersiz olduğunu her yerde söylemişimdir. Eğer varsayılan gerçeklik pragmatistin söylem evreninden çıkarılırsa, geri kalan inançlara tüm tatmin ediciliklerine rağmen hemen yanlışlık adını verecektir. Eleştirmen için olduğu gibi onun için de eğer hakkında doğru olunacak bir şey yoksa hakikat diye bir şey olamaz. Yansımali bir madde fikirlere bilişsel parlaklık katmadıkça, fikirler düz psikolojik düzeylerden başka bir şey değildir. İşte bu nedenle ben bir pragmatist olarak “gerçekliği” dikkatle *ab initio** koyutladım ve tüm değerlendirmem boyunca epistemolojik bir gerçekçi olarak kaldım.³

Pragmatizm karşıtları şunu hayal etmek gibi bir kafa karışıklığıyla da maluldür: Onlara hakikatin formel anlamda ne anlama geldiğinin bir izahını sunmaya çalışırken, aynı zamanda bunun bir gerekçesini de sunduğumuzu varsayarak, buna maddi açıdan sahip olduklarından emin olabilecekleri vesileleri tanımlamaya çalışıyoruz. Bizim onu yaratışımız öyle “bağımsız” bir gerçekliğe dayalıdır ki, o geldiğinde, hakikat gelir, o gittiğinde hakikat de gider, bu naif beklentiği hayal kırıklığına uğratar, böylece tarifimizin tatmin edici olmadığını düşünür. Bu kafa karışıklığının altında daha derin bir kafa karışıklığının yatıyor olmasından şüpheleniyorum:

* *ab initio*: başlangıçtan itibaren. (ç.n.)

3 Okura hem duyu-algılarının hem de ideal ilişki algılarının (karşılaştırmalar vb.) gerçeklikler arasında sayılıp sınıflandırılması gerektiğini hatırlatmama gerek yok sanırım. Zihinsel “depo”muzun çoğu bu terimlere ilişkin hakikatlerden oluşur.

Bu iki mefhum arasında, gerçeklik ile hakikat arasında yeterli ayrımın yapılmaması. Gerçeklikler *hakikat* değildir, gerçeklikler *vardır*; bunlar *hakkındaki* inançlar hakikattir. Fakat pragmatizm karşıtlarının zihninde iki mefhumun bazen özelliklerini değiş tokuş ettiğinden şüpheleniyorum. Gerçekliğin kendisi, korkarım, “doğru”ymuş gibi görülüyor ve tersi. Böylece bize birinden bahseden birinin diğeri hakkında da bir şeyler söylüyor olması gerektiği varsayılıyor ve doğru bir fikrin, bir şekilde, bilişsel olarak sahip olduğu gerçeklik olması ya da en azından dışarıdan yardım almadan onu *üretmesi* gerektiği düşünülüyor.

Pragmatizm bu mutlak-idealist talebin karşısına kendi *non possumus*’unu* çıkarmakla yetinir. Eğer hakikat olacaksa, hem gerçekliklerin hem de bunlara dair inançların birleşip onu yaratması gerektiğini söyler; fakat böyle bir şeyin olup olmadığı ya da bir insanın kendi inançlarının buna sahip olduğundan nasıl emin olabileceği noktasında, asla belirleyici olduğu iddiasında bulunmaz. Bir inancı başka yollardan tatmin edicilikten uzak kılabilecek hakikat-tatmininin en mükemmelini, kişinin geçmiş deneyimlerinin ona miras bırakmış olabileceği önceki hakikatlerle ya da sözde hakikatlerle tutarlılık hissi olarak kolaylıkla açıklar.

Bu noktada, “Peki, tüm pragmatistler kendi inançlarının doğru olduğuna emin değil midir?” diye soracaktır düşmanları. Böylece şuraya varıyorum:

Beşinci Yanlış Anlama: Pragmatistlerin Söyledikleri Şeyler, Böyle Söylemeleriyle Tutarsızdır.

Bir yazar bu itirazı şöyle dile getiriyor: “Kitlenize, ‘pragmatizm, hakikat hakkındaki doğru fikirdir’ dediğinizde, ilk hakikat ikincisinden farklıdır. İlki hakkında aranızda bir anlaşmazlık olmasa gerek; siz onlara kendi şahsi kullanımları

* *non possumus*: “Yapamayız” anlamında. (ç.n.)

için tatmin edici şekilde işleyip işlemediğine göre alma ya da bırakma özgürlüğü tanımıyorsunuz. Ama ilk hakikati tarif etmesi ve içermesi gereken ikinci hakikat bu özgürlüğü tasdik eder. Dolayısıyla dile getirdiğiniz şeyin *niyeti* ile *içeriği* çelişiyor görünmektedir.”

Genel septiklik her zaman bu klasik çürütmeye karşılanmıştır: Akılcılar, “Ne zaman septik görüşü ifade etseniz, dogmatikleştirmek zorunda kalıyorsunuz. Dolayısıyla hayatlarınız ile teziniz çelişiyor” derler septiklere. Böyle köhne bir argümanın dünyadaki genel septikliğin derecesini ufacak da olsa azaltmayı başaramamasının; bizzat bazı akılcıları bu anlık mantıksal çürütmelerin neticede canlı zihinsel tutumları öldürmenin ölümcül yolları olup olmadığından şüphe etmeye sürükleyebileceği varsayılabilir. Genel septiklik canlı zihinsel bir tutum olarak sonuca varmayı reddetmektir. İstencin kalıcı bir uyuşukluğudur, kendini gösteren her teze karşı kendini ayrıntılı olarak yeniler ve nasıl ki inatçılığı ya da şakaları öldüremiyorsanız, onu da mantıkla öldüremezsiniz. Zaten bu nedenle sinir bozucudur. Sizin tutarlı septiğiniz kendi septikliğini asla formel bir önerme haline getirmez; o sadece bunu bir alışkanlık olarak seçer. Evet diyerek bize kolaylıkla katılabilecekken tahrik edici bir şekilde geri durur, ama mantıksız ya da aptal değildir; bilakis, çoğu zaman entelektüel üstünlüğüyle bizi etkiler. Akılcıların yüzleşmesi gereken *gerçek* septiklik budur, ama mantıkları onun yanından bile geçmez.

Mantık bundan böyle pragmatistin davranışını öldüremez: Onun konuşma edimi, çelişmek şöyle dursun, söze döktüğü meseleye doğru bir örnek teşkil eder. Dile getirdiği mesele nedir? Kısmen şudur: Somut bir şekilde düşünüldüğünde hakikat inançlarımızın bir öz niteliğidir ve bunlar tatminleri takip eden tutumlardır. Tatminlerin etrafında kümelendiği fikirler, esasen, bir inanca gelip onların yerini alması için meydan okuyan ya da çağrıda bulunan hipotezlerden

ibarettir. Bir pragmatistin hakikat fikri tam da bu tür bir meydan okumadır. Bunu kabul etmeyi aşırı derecede tatmin edici bulur ve kendi görüşünü buna göre belirler. Fakat insanlar toplumcul olduğundan, inançlarını yaymaya, taklitler yaratmaya, başkalarını etkilemeye çalışırlar. Pragmatist, “Neden *siz* de aynı inancı tatmin edici bulmuyasınız?” diye düşünür ve akabinde sizi de yanına çekmeye çalışır. Ardından siz ve o benzer şekilde düşünürsünüz; gerçekliğin kendisi eşzamanlı şekilde mevcut olarak hakikatin nesne-ucuna tutunursa, nesnel ve geri döndürülemez bir hakikat olacak olan hakikatin kendi özne-ucuna tutunursunuz. Tüm bunlarda kendi kendisiyle çelişen ne var, doğrusu ben bulamadım. Kanaatimce, pragmatistin kendi örneğindeki tutumu, tersine, kendi evrensel formülüne hayranlık uyandırıcı bir örnek oluşturmaktadır ve tüm epistemologlar arasında belki de sadece o kusur bulunamaz derecede tutarlıdır.

Altıncı Yanlış Anlama: Pragmatizm Hakikatin Ne Olduğunu Değil, Sadece Hakikate Nasıl Ulaşıldığını Açıklar.

Aslına bakılacak olursa, pragmatizm bize ikisini de anlatır, bize hakikate nasıl ulaşıldığını anlatırken onun ne olduğunu da geçerken anlatır, zira ulaşılan *şey* hakikatin ne olduğundan başka nedir ki? Eğer size tren istasyonuna nasıl gideceğimizi söylersem, sizi o binanın *ne* olduğuyla, varlığıyla ve doğasıyla da tanıştırmış olmaz mıyım? Soyut “nasıl” *kelimesinin* soyut “ne” *kelimesiyle* aynı anlama sahip olmadığı gayet doğrudur, ama somut olguların bu evreninde nasıllar ile neleri birbirinden ayrı tutamazsınız. Bir fikrin-doğru olduğuna inanmayı tatmin edici bulmamın nedenleri, bu inanca *nasıl* vardığım; bu fikrin gerçekte neden doğru *olduğuna* inanma nedenlerim arasında olabilir. Eğer değilse, pragmatizm karşıtlarını bu olanaksızlığı anlaşılır şekilde açıklamaya çağırıyorum.

Pragmatizm karşıtlarının sıkıntısının, esasen, somut bir ifadenin soyut bir ifade kadar çok anlam ifade etmesinin ya da değerli olmasının nasıl olanaklı olabileceğini anlamak konusundaki değişmez acizliklerinden kaynaklandığını düşünüyorum. Yukarıda eleştirmenlerimiz ile aranızdaki esas münakaşanın somutluğa *karşı* soyutluk sorunu olduğunu söylemiştim. Meseleyi daha da geliştirmenin yeri burası.

Mevcut sorunda, fikir ile gerçeklik arasında dolayımında bulunan bir fikri takip eden deneyim halkaları, fikir ile bu gerçeklik arasında oluşabilecek olan *somut* hakikat ilişkisini oluşturur ve pragmatist için aslında bu ilişkinin *ta kendisi-dir*. Fikrin gerçekliğe “işaret ettiğini”, ona “uyduğunu”, ona “tekabül ettiğini” ya da onunla “uyuştuğunu” söylerken kastettiklerimizin bunlardan ibaret olduğunu söylerler: Bunlar ya da diğer benzer dolayımdayıcı doğrulama silsileleri. Bu tür dolayımdayıcı olaylar fikri “doğru” hale getirir. Fikrin kendisi de, eğer varsa, somut bir olaydır: Dolayısıyla pragmatizm tekil hakikatin çoğul anlamda hakikatler için sadece kolektif bir ad olduğunu, bunların her zaman belirli olaylar dizisinden oluştuğunu ve entelektüalizmin bu tür dizilerden herhangi birinin *tek* hakikati, *içkin* hakikati adını verdiği şeyin aslında onun edimdeki hakikiliği için, oradaki fikirlerin bizim tatmin edici bulduğumuz bir tarzda varsayılan gerçekliğe götürdüğü olgusu için soyut bir addan başka bir şey olmadığını ısrarla vurgular.

Pragmatistin kendisinin soyutlamalara hiçbir itirazı yoktur. Veciz bir şekilde ve “kısaca”, o da herkes kadar bunlardan yararlanır ve sayısız durumda karşılaştığı olguların aşırı doluluğu karşısında onların göreceli boşluğunda yararlı ikameler bulur. Fakat bunlara asla daha yüksek bir gerçeklik derecesi atfetmez. Onun için bir hakikatin tüm gerçekliği her zaman bir doğrulama sürecidir; soyut bir özellik olarak fikirleri nesnelere hakikaten bağlama işi burada somutlaşır. Diğer yandan, özelliklerden soyut şekilde ve işleyişlerinden

ayrı olarak konuşabiliyor olmak, sayısız örnekte bunların aynı olduğunu bulmak, bunları “zamanın dışına” çıkarmak ve diğer benzer soyutlamalarla ilişkilerini ele almak alabildiğine yararlıdır. Böylece *ante rem* Platoncu fikirlerden bütüncül evrenler, *in posse*⁴ evrenler oluştururuz, ama bunların hepsi ancak *in rebus* fiilen var olur. Burada hiç kimsenin ortaya çıkıyor olarak deneyimlemediği sayısız ilişki ortaya çıkar. Örneğin müzik ilişkilerinin ölümsüz evreninde Aennchen von Tharau’nun notaları, ölümlü kulaklar bunları duymadan çok önce sevimli melodilerdi. Bu durumda bile geleceğin müziği şimdi uykudadır, bilahare uyandırılacaktır. Veya geometrik ilişkiler dünyasını ele alırsak, pi sayısının bininci ondalığı orada uykudadır, ama belki de hiç kimse bunu hesaplamayı denemeyecektir bile. Veya “uyma” evrenini ele alırsak, sayısız palto sırtımıza “uyar”, sayısız bot ayağımıza “uyar”, oysa bunların pratikte *uyduğu* söylenemez; sayısız taş hiç kimsenin gerçekten uymasını beklemediği duvardaki boşluklara “uyar”. Aynı şekilde sayısız kanaat de gerçekliklere “uyar” ve sayısız hakikat de geçerlidir, her ne kadar hiçbir düşünür bunları asla düşünmese de.

Pragmatizm karşıtları için bu kalıcı ve zamandan bağımsız ilişkiler somut ilişkilerin önvarsayımıdır ve daha derin bir itibar ve değere sahiptir. Fikirlerimizin doğrulama-süreçlerindeki fiilî işleyişleri onların içindeki bu bedensiz hakikatin “ortaya çıkışları”na kıyasla bir hiçtir.

Hâlbuki pragmatistler açısından her türlü bedensiz hakikat durağandır, acizdir ve görece hayalidir, tam hakikat ise harekete geçiren ve savaşı veren hakikattir. Eğer hakikatler özünde zamandan bağımsız “uyuşmalar”ın şu deposunda sonsuza dek kalmış ve insanların canlı fikirlerinin doğrulama için nefes nefese mücadelelerinden birinde asla tecessüm etmemiş olsaydı, hakikatin uyuyan niteliğinin bir güne bir gün soyutlanacağını ya da bir ad alacağını tasavvur edebi-

4 *in posse*: potansiyel olarak. (ç.n.)

lir miydik? Eğer bizim dünyamızda gerçekten uyacak hiçbir sırt, ayak ya da duvarda boşluk olmasaydı, kuşkusuz soyut “uyuma” özelliğinden daha fazlası bir ad alamazdı. *Varoluşsal* hakikat kanaatlerin gerçek rekabetine içkin bir arazdır. *Özsel* hakikat, entelektüalistlerin hakikati, kimsenin düşünmek için kullanmadığı, insanın üstüne uyan ama hiç kimsenin denemediği paltoya ya da hiçbir kulağın dinlemediği müziğe benzer. Doğrulanmış inançtan daha çok değil, daha az gerçektir ve ona daha üstün bir öznitelik atfetmek bir tür tersten soyutlama-tapınmacılığından daha ötesi değil gibi görünmektedir. Aynı şekilde bir kalem, her türlü temsili resimde aslanan şeyin taslak olduğunda ısrar edip boya fırçasını ve fotoğraf makinesini bunu göz ardı ettikleri için yerden yere vurabilir, *bunların* resimlerinin tüm taslağı içermekle kalmayıp ilaveten yüz ayrı şeyi de içerdiğini unutabilir. Dolayısıyla entelektüalist hakikat sadece *in posse* pragmatist hakikattir. İnsanların sayısız vesileyle *in posse* hakikati ya da doğrulanabilirliği fiilî hakikatin ya da doğrulamanın yerine koyması, kimsenin pragmatistler kadar önem atfetmediği bir olgudur: Pragmatistler böyle bir alışkanlığın pratik faydasını vurgularlar. Fakat bu sebeple hakikati *in posse* (iddia edilecek, sorgulanacak ya da çelişilecek kadar canlı olmayan hakikat olarak) düşünmezler – edimsel hakikatlerin tabi ve tali olduğu metafizik açıdan mukaddem şey. Entelektüalistler bunu yaptığında, pragmatizm onları gerçek ilişkiyi tersine çevirmekle suçlar. *In posse* hakikat sadece edimsel hakikat *anlamına* gelir ve bu edimsel hakikatlerin varlığın olduğu gibi mantığın düzeninde de önceliğe sahip olduğunda ısrar eder.

Yedinci Yanlış Anlama: Pragmatizm Teorik Çıkarı Göz Ardı Eder.

Eğer “pragmatizm” kelimesinin dilsel akrabalarından ve okurlarımız cephesinde çok büyük önemi olan birtakım dik-

katsiz konuşma alışkanlıklarımızdan belli bir mazeret üretilemiyor olsaydı, bu yanlış anlama tastamam pis bir iftira olurdu. Fikirlerin anlamının “pratik” sonuçlarına ya da inançlarımızın bize yaptırdığı “pratik” ayrımlara dayandığından bahsederken; bir inancın hakikatinin “işleyişteki” değerine dayandığını söylerken vb.; belli ki kelimelerimizi çok dikkatsiz seçmişiz, zira “pratik” derken neredeyse her zaman teorik ya da gerçekten bilişsel olanın *zıddını* kastettiğimiz zannedildi ve hemen şu sonuca varıldı: Bizim gözümüzde hakikatin bağımsız bir gerçeklikle, başka bir hakikatle ya da başka bir şeyle ilişkisi olamaz; sadece onun üzerinde yükselebilecek edimlerle ya da yol açabileceği tatminlerle ilişkisi olabilir. Bizim abes pragmatist epistemolojimizde fikrin salt varoluşu, kendi başına, eğer sonuçları tatmin ediciyse, iddiaya göre, ona tam hakikat kazandırır. Bu çerçöpün hiç çekinmeden bize atfedilmesini iki koşul daha cesaretlendirmiştir. Birincisi, fikirler dar anlamda pratik açıdan yararlıdır, yanlış fikirler ise bazen, ama tüm yol açtıklarının toplamıyla doğrulayabileceğimiz ve nesnelerinin gerçekliği bu bakımdan şüpheye yer bırakmayacak şekilde yerleştirilmiş olan fikirler çoğu zaman yararlıdır. Bu fikirlerin faydalarından önce ve ayrı olarak doğru olması gerektiği, başka bir deyişle nesnelerin gerçekten orada olması gerekliliği, bizatihi bu tür bir faydaya sahip olmalarının koşuludur. Bizi bağladıkları nesneler o kadar önemlidir ki, nesnelerin ikamesi olarak iş gören fikirler de önemli hale gelir. İlkel insanların hakikatleri iyi bir şey olarak görmelerinin sebebi pratik işleyişlerinin bu tarzıydı ve hakiki inançları nitelendiren diğer tüm iyi işleyişler arasında bu müteakip fayda türü gömülü durmaktadır.

İkinci yanlış yönlendirici koşul ise, bir hakikat zihnin anlık açmazıyla ilintili olmadıkça, “pratik” durumla alakalı olmadıkça (bununla kastedilen tikel keşmekeşidir) bunu teşvik etmenin hiçbir yararı olmadığı olgusuna Schiller ve Dewey’nin yaptığı vurgudur. Bir hakikatin çıkarlarımıza ya-

rarı, benzer koşullarda bir yanlışlığın sağlayacağı yarardan daha fazla değildir. Fakat neden açmazlarımızın ve şaşkınlıklarımızın burada dar anlamda pratik olduğu kadar teorik de olamayacağını eleştirmenlerimiz keşke zahmet edip açıklasalar. Onlar sadece hiçbir pragmatistin gerçekten teorik bir ilgi göstermesinin *mümkün* olmadığını varsayıyorlar. Bir fikrin “nakdi değeri” tabirini kullandım diye, “herkes bununla parasal anlamda kâr-zarar kastettiğinizi düşünüyor” diyen bir okurum benden bunu değiştirmemi rica ediyor. Bir başka eğitilmiş okurum da hakikatin “düşüncemizdeki kullanışlılık” olduğunu söylediğim için aynı şekilde beni paylıyor: “Kullanışlılık kelimesinin kişisel çıkardan başka bir anlamı yoktur. Bunun peşinde koşmak ulusal bankalardaki birçok kişinin hapishaneyi boylamasıyla sonuçlanmıştır. Bu tür sonuçlara götüren bir felsefe kesin sağlıksızdır.”

Ne var ki “pratik” kelimesi alışkanlık gereği öyle gevşek anlamda kullanılmaktadır ki, daha hoşgörülü bir yaklaşım beklenebilirdi. Hasta bir adamın artık pratikte iyileştiğini ya da bir işletmenin pratikte başarısız olduğunu söylediğimizde, genellikle düz anlamdaki pratikte kelimesinin tam tersini kastederiz. Söylenen şey dar pratikte doğru olmasa da teoride doğrudur, bilkuvve doğrudur, doğru *olduğu kesindir*. Yine pratik derken çoğu zaman soyut, genel ve atıl olanın aksine ayırt edici derecede somut, bireysel, tikel ve etkili olanı kastederiz. Kendi adıma konuşacak olursam, ben hakikatin pratik doğasını vurguladığım her durumda, aklımda olan esasen budur. “Pragmata” çoğul halde şeylerdir ve California’daki o ilk konuşmalarımdan birinde, pragmatizm “bir önermenin anlamı, gelecekteki pratik deneyimimizde (pasif ya da aktif) her zaman belli bir tikel sonuca indirgenebilir” görüşünü savunur dediğimde şöyle bir şerh düşmüştüm: “Mesele deneyimin aktif olması gerektiği olgusundan ziyade tikel olması gerektiği olgusunda

saklıdır”; burada “aktif” derken kastedilen dar, düz anlamda “pratik”tir.⁵ Fakat tikel sonuçlar pekâlâ teorik nitelikte olabilir. Bir fikirden çıkarım yoluyla ulaştığımız her uzak olgu, zihnimizin pratikte ulaşmaya çalıştığı tikel bir teorik neticedir. Eğer yeni bir kanaat doğru olacaksa bırakmak zorunda olduğumuzu gördüğümüz her eski kanaatimizin kaybedilmesi, tikel bir pratik netice olduğu gibi tikel bir teorik neticedir de. İnsanın özgürce nefes alıp verme çıkarından sonraki en büyük çıkarı (çoğu fiziksel çıkarının aksine asla dalgalanmadığı ya da ertelenmediği için) tutarlılıktan yana çıkarıdır, şu an düşündüğü şeyin diğer vesilelerle düşündüğü şeyle kol kola gittiğini hissetmesinden yana çıkarıdır. Hakikatle hakikati sırf bu amaçla bıkip usanmadan karşılaştırırız. İnancın mevcut adayı belki de bir numaralı ilkeyle çelişiyor olabilir mi? İki numaralı olguyla uyuyor mu? vesair. Buradaki tikel işlemler analiz, çıkarım, karşılaştırma gibi salt mantıksal işlemlerdir ve genel terimler *ad libitum** kullanılabilirse de, aday-fikrin tatmin edici pratik işleyişi tikel olarak her bir ardışık teorik neticenin sağladığı bilince dayanır. Dolayısıyla pragmatizmin salt teorik çıkarları hiç dikkate almadığını tekrarlamak tek kelimeyle aptallıktır. Pragmatizm sadece fiilî doğruluğun *doğrulamalar* anlamına geldiğini ve bunların da her zaman tikeller olduğunu söyler. Münhasıran teorik meselelerde bile, muğlâklık ve genelliğin hiçbir şeyi doğrulamaya yaramadığında ısrar eder.

5 “Pratik” kelimesinin muğlâklığı görüşlerimizin son dönemdeki sözde aktarıcılarının şu sözlerinde rahatlıkla görülebilir: “Pragmatizm Latin zihniyetinin entelektüalizmine ve akılcılığına karşı bir Anglo-Sakson tepkisidir... İnsan, tek tek her bir insan şeylerin ölçüsüdür. O sadece görelî hakikatleri, yani yanılsamaları tasavvur edebilir. Bu yanılsamaların değerinin ne olduğunu ona genel teori değil, bireysel pratik gösterir. Zihnin bu yanılsamalarını deneyimlemeye ve bunları hayata geçirerek bunlara uymaya dayanan pragmatizm *kelimelerin olmadığı bir felsefedir*, genel olanı terk edip sadece tikel olana odaklanan *el-kol hareketleri ile edimlerin* felsefesidir.” (Bourdeau, *Journal des Debats* içinde, 29 Ekim, 1907.)

* *Ad libitum*: dilediğiniz gibi. (ç.n.)

Sekizinci Yanlış Anlama: Pragmatizm Tekbencilğe Kapalıdır.

Bu yanlış kavrayış hakkında üçüncü ve dördüncü başlıklarda zaten bir şeyler söylemiştim, ama biraz daha açmak yararlı olabilir. Yöneltilen itiraz genellikle şunun gibi kelimelerin arkasına saklanıyor: “Hakikati gerçek anlamıyla bilişsel değer hariç her değere bağlı kılıyorsunuz; bileninizi her zaman gerçek nesnesinden epey uzakta (ya da en fazla, bir adım uzakta) bırakıyorsunuz; yaptığınız en iyi şey fikirlerinin onu nesnesine götürmesine izin vermeniz; nesne ise sonsuza dek onun dışında kalıyor.” vb.

Kanaatimce burada şu köklü entelektüalist hüküm işbaşındadır: Bir gerçekliği bilmek için, bir fikrin esrarengiz bir tarzda ona sahip olması ya da o olması gerekir.⁶ Pragmatizm açısından bu tür bir kaynaşma olmazsa olmaz değildir. Bir kural olarak, bilme yetilerimiz dengede olmayan ve gerçek varış noktasına doğru hareket halinde bulunan zihnin süreçlerinden başka bir şey değildir; söz konusu zihin durumlarınınca varlığına inanılan varış noktasının gerçekliğiye daha geniş bir bilgi sahibince *garanti edilebilir*.⁷ Fakat evrende

6 Duyumlar gerçekten de, sağduyunun varsaydığı gibi, nesnelere sahip olabilir ya da onlarla kaynaşabilir; ayrıca kavramlar arasındaki sezilen farklar “ölümsüz” nesnel farklarla kaynaşabilir; fakat değerlendirmemizi basitleştirmek adına, burada bilmenin bu çok özel örneklerinden soyutlama yapmamızda sakınca yok.

7 Aşkın idealiste göre, nasıl oluyorsa, zihnin sonlu durumları, kendi algıladığı şekliyle bilme ilişkisi için bir *fundamentum* sağlamak adına kendini koyutlamak zorunda bulduğu sonlu ötesi her şeyi bilenle özdeşdir. Pragmatistler özdeşlik sorununu ucu açık bırakabilirler; ama eğer bir bilme vakasını *kanıtlamak* istiyorlarsa geniş anlamda bilen olmadan yapamazlar, tıpkı gerçeklik olmadan yapamayacakları gibi. Kendilerine epistemoloji yapmak için malzeme işlevi gören söylem evreni için mutlak bilen rolünü bizzat oynarlar. Oradaki gerçekliğe ve öznenin buna dair oradaki doğru bilgisine kefil olurlar. Fakat tüm evren hakkında bizzat söylediklerinin nesnel olarak doğru olup olmadığına, yani pragmatik hakikat teorisinin gerçekten doğru olup olmadığına kefil olamazlar; buna sadece inanabilirler. Dinleyenlerine bunu sadece *ambulando* [yürüyerek, harekete geçerek] ya da neticelerinin onu teyit edebileceği yolla doğrulanacak bir şey olarak sunabilirler, tıpkı benim okurlarıma yaptığım gibi.

bunlardan kuşku duymak gerektiğine dair artık hiçbir neden yoksa, inançlar herhangi bir şeyin zaten doğru olabileceği tek anlamda doğrudur: Bunlar pratik ve somut olarak doğrudur yani. *Identitätsphilosophie*'nin gizemci melez anlamında doğru olmalarına gerek yoktur; bunların sadece doğrulanabilir şekilde ve pratik olarak doğru olmaması için hiçbir anlaşılır neden yoktur. Kendi varoluşuna sahip olmak gerçekliğin rolüdür; sayısız doğrulama yoluyla onunla “temas”a geçmek ise düşüncenin rolüdür.

Pragmatizmin “hümanist” gelişmelerinin burada belli bir zorluğa neden olabileceğinden korkuyorum. Bir hakikate sadece hakikatin geri kalanı yoluyla ulaşırız; sonsuza dek tüm hakikatimizin temas halinde olması gerektiği şeklinde ebedi varsayım olan gerçeklik ise şu anda sınamakta olduğumuzdan başka bir hakikat biçiminde bize asla verilmeyebilir. Fakat Dr. Schiller tüm hakikatlerimizin, en temel olanların bile bir insan katsayısıyla ırk-kalıtımından etkilendiğini göstermiş olduğundan, böylece başlı başına gerçeklik sadece bir tür sınır olarak gözükebilir; bir nesne için salt yer haline indirgendiği düşünülebilir ve bilinen şeyin o yeri doldurduğumuz dimağımızın yegâne maddesi olduğu düşünülebilir.

Böyle hümanist bir tarzda işleyen pragmatizmin tekbencilikle uyumlu olduğunu itiraf etmek gerekir. Kantçılığın agnostik kısmıyla, çağdaş agnostiklikle ve genel olarak idealizmle dostça el ele verir. Fakat bu şekilde işlendiğinde gerçekliğin maddesi hakkında metafizik bir teoridir ve bilme işlevinin doğasına dair pragmatizmin kendi mütevazı analizinin çok ötesine geçer ki, bu analiz gerçekliğin daha az hümanist izahlarıyla bir o kadar uyumlu bir şekilde birleştirilebilir. Pragmatizmin meziyetlerinden biri su katılmadık derecede epistemolojik olmasıdır. Gerçeklikleri varsaymak durumundadır; ama bunların yapısına dair hiçbir peşin hükümde bulunmaz ve en farklı metafizik bunu kendine temel olarak kullanabilir. Tekbencilikle kesinlikle özel bir yakınlığı yoktur.

Yazdıklarına dönüp baktığımda, çoğu bana tuhaf bir izlenim veriyor, sanki malum olan öyle cüretkâr bir tarzda ortaya konmuştur ki, okur benim çalımına pekâlâ gülebilir. Fakat bizimki kadar radikal somutluk o kadar da kendiliğinden anlaşılır bir şey olmayabilir. Pragmatizmin tüm özgünlüğü, onun tüm meselesi, somut görme tarzından yararlanmasıdır. Somutlukla başlar, somutluğa geri döner ve somutlukla bitirir. Dr. Schiller hakikatin iki “pratik” veçhesini, yani (1) durumla ilintili olma ve (2) faydalı sonuç verme biçiminde ortaya koyarak, somutluk bardağını bizim için ağzına kadar doldurmuş oluyor. Bu bardağı bir kez kaptığınızda, pragmatizmi yanlış anlayamazsınız. Adeta dünyayı somut bir şekilde tahayyül etme gücü okurlarımızın bizi daha iyi algılamasına izin verecek kadar yaygın *olabilirdi*, okurlar satır aralarını okuyabilirler ve ifade tarzımızdaki tüm kusurlara karşın düşüncemizin ne olduğunu biraz daha somut bir şekilde tahmin edebilirlerdi. Ama heyhat! Kaderin planında bu yazmıyormuş, bu yüzden tek düşünebileceğimiz, Alman şarkısındaki gibi:

“Es wär’ zu schön gewesen,
Es hat nicht sollen sein.”*

* Doğru olamayacak kadar güzeldi. Ama oluru yoktu. (ç.n.)



IX

Hakikat Kelimesinin Anlamı¹

Sunduğum hakikat izahı gerçekçidir ve sağduyunun epistemolojik düalizmini takip etmektedir. Size “o şey var” dediğimi varsayın: Bu doğru mudur, değil midir? Nasıl söyleyebilirsiniz? Kurduğum cümle anlamını daha da açana kadar doğru mu, yanlış mı ya da gerçeklikle tamamen alakasız mı belirlenemez. Ama şimdi “hangi şey?” sorusunu sorarsanız ve ben de “bir masa” yanıtını verirsem; eğer “nerede?” diye sorarsanız ve ben de bir yeri işaret edersem; “maddi olarak var mı yoksa yalnızca hayal dünyamızda mı var?” diye sorarsanız ve ben de “maddi olarak” dersem; dahası “şu masayı kastediyorum” dersem ve sonra tarif ettiğim sırada sizin de gördüğünüz bir masayı alır sallarsam, ifademin doğru olduğunu söylemeye yanaşırsınız. Ama burada siz ve ben birbirimizin yerine geçebiliriz; yerlerimizi değiştirebiliriz ve siz benim masamı kontrol ederken ben de gidip sizinkini edebilirim.

Sıradan ortak deneyimlerden alınma, ikimizden de bağımsız olan bu gerçeklik mefhumu pragmatistlerin hakikat tanımının temelini oluşturur. Bir ifade ancak bu tür bir gerçeklikle uyuyorsa doğru sayılır. Pragmatizm ister fiilî olsun ister potansiyel, “uyuşma”yı belli “işleyiş” tarzları anlamında tanımlar. Mesela “masa var” cümlemin sizin tarafınızdan

1 Amerikan Felsefe Derneği’nin toplantısındaki açıklamalar, Cornell Üniversitesi, Aralık 1907.

gerçek olduğu kabul edilmiş bir masa özelinde doğru olabilmesi için; sizin masanıza dokunmaya, bu masayı sizin zihninizde uyandıracak kelimelerle kendime açıklamaya, sizin gördüğünüz türde bir masaya benzeyen bir çizim yapmaya vb. yönlendirebiliyor olması gerekir. Ancak bu tür yollarla o gerçeklikle uyuştüğunu söylemenin bir anlamı vardır, ancak bu şekilde beni teyit ettiğinizi işitmenin tatminini elde edebilirim. O halde belirli bir şeye gönderme ve de uyuşma adını hak eden bir tür uyum benim herhangi bir ifademın “doğru” olarak tanımlanmasındaki kurucu öğelerdir.

İşleyişler mefhumundan yararlanmadan gönderme ya da uyum sağlama söz konusu olamaz. Şeyin var *olduğu*, *ne* olduğu ve (bununla olanaklı olan her şey arasından) *hangisi* olduğu sadece pragmatik yöntemle belirlenebilecek hususlardır. “Hangisi” özel nesneyi işaret etme ya da başka bir açıdan öne çıkarma imkânı demektir; “ne” ise bizim onu tasavvur etmemizi sağlayan asli bir veçheyi tercih ettiğimiz anlamına gelir (bu da zaten her zaman Dewey’nin bizim kendi “durum”umuz dediği şeyle görelidir) ve “olduğu” da bizim inanç tutumu, gerçekliği tanıyan tutum varsayımımızdır. “Doğru” kelimesinin bir ifade için ne anlama geldiğini anlamak için bu tür işleyişlerden bahsedilmesi elbette vazgeçilmezdir. Bunları dışarıda bırakırsak, hiç kuşkusuz, bilişsel ilişkinin özne ve nesnesi aynı evrende havada kalır –aynı evrende, doğru– ama muğlâk şekilde ve bilmeden ve karşılıklı temas ya da dolayım olmadan.

Gelgelelim eleştirmenlerimiz bu işleyişlerin asli olmadığını söylüyorlar. Hiçbir işlevsel olanak inançlarımızı gerçek “kılmaz”mış; inançlar içkin olarak doğruymuş, pozitif anlamda doğruymuş, Chambord Kontu’nun “V. Henri” olarak doğması gibi doğuştan “doğru”ymuş. Hâlbuki pragmatizm ifadelerin ve inançların bu şekilde durağan ve etkisiz olarak sadece nezaketen doğru olduğunda ısrar eder: Sadece pratikte doğru sayılırlar, ama işlevsel olanaklarına göndermede

bulunmadan bunları doğru diye adlandırarak *ne kastettiğini tanımlayamazsınız*. Bunlar “hakikat” adının uygulandığı bu gerçeklikle ilişkiye inanç cephesinden tüm *mantıksal içeriğini* sunar ki, diğer yönden salt karşılıklı varoluş ya da salt yakınlık olarak kalan bir ilişkidir bu.

Yukarıdaki ifadeler *Pragmatizm* kitabımda yer alan Hakikat konulu konferansın esas içeriğini yeniden ortaya koyuyor. Schiller’in “hümanizm” öğretisi, Dewey’nin “mantık teorisi çalışmaları” ve benim kendi “radikal ampirizm”im, hepsi de hakikati fiilî ya da tasavvur edilebilir olarak “işler” bir şey olarak gören genel mefhumu içerir. Fakat bunu nihai doğası ve yapısı bakımından genel olarak “gerçekliğin” ne olduğunu belirlemeyi amaçlayan daha genel teorilerin ortasında küçük bir ayrıntı olarak ele alırlar.



X

*Julius Caesar'ın Var Oluşu*¹

Benim hakikat izahım salt mantıksaldır ve sadece onun tanımıyla alakalıdır. Bir ifade için “doğru” *kelimesinin* ne *anlama geldiğini* söyleyebilmek için, *ifadenin işe yararlılıkları kavramını* devreye sokmanın şart olduğunu iddia ediyorum.

Fikirlerimizi oturtmak adına, sadece iki şeyden oluşan bir evren varsayın: Ölüp toprağa karışmış olan imparator Caesar ve “Caesar gerçekten var olmuştu” diyen ben. Naifliği elden bırakmayan çoğu insan bu suretle hakikatin dile getirilmiş olacağını düşünecek ve bir tür *actio in distans** ile ifademın diğer olguyu doğrudan barındırdığını söyleyecektir.

Peki benim kelimelerim bu kadar kesin bir şekilde o Caesar'ı işaret ediyor mudur? Ya da *onun* bireysel vasıflarını bu kadar kesin bir şekilde çağrıştırıyor mudur? “Doğru” sıfatının ideal olarak ne anlama gelebileceğinin tam ölçüsünü almak için, düşüncemin kendi tikel nesnesiyle tamamen belirlenmiş ve muğlâk olmayan bir “birebir ilişki”ye sahip olması gerekir. Tahayyül edilen çok basit evrende gönderme tasdiksizdir. Dolayısıyla hakikatin koşulları bu söylem evreninde eksik görünür ve genişletilmesi gerekir.

1 İlk kez “Hakikate karşı Hakikatlilik” başlığı altında *Journal of Philosophy*'de yayınlandı.

* *Actio in distans*: Uzaktan müdahale. (ç.n.)

Aşkınılar evreni genişletmek için, tüm olguları elinde tutup onların hepsiyle karşılıklı ilişki içinde olan mutlak bir zihinden yardım alırlar. Eğer onun yönelimi benim ifademın şu Caesar'ın aynısına göndermede bulunacak olmam ve aklımdaki vasıfların onun vasıfları anlamına gelecek olması ise, bu yönelim o ifadeyi doğru kılmak için yeterlidir...

Ben ise evreni iki özgün olgu arasında sonlu araçlar olduğunu kabul ederek genişletiyorum. Caesar'ın doğurduğu sonuçlar *vardı*, benim ifademın ise *var*; ve bu sonuçlar bir şekilde kol kola giderse, katışıksız bir *actio in distans* olarak çok muğlâk ve anlaşılmaz bir şekilde havada kaldığı görünen belirlenmiş bilişsel ilişki için somut bir aracı ve zemin sağlanır.

Örneğin gerçek Caesar benim gerçek baskısını gördüğüm ve “benim kastettiğim Caesar *bunun* yazarıdır” dediğim bir elyazması kaleme almıştı. Dolayısıyla düşüncemin işleyişleri onun hem işaret edilen hem de onunla birlikte ifade edilen manasını daha tam bir şekilde belirler. Artık kendisini ne gerçek Caesar'la alakasız ne de ona çağrıştırdıklarını yanlış diye tanımlar. Benim bu şekilde Caesar'a doğru kozmik araçlar üzerinden ilerlediğimi gören mutlak zihin pekâlâ şöyle diyebilir: “Bu tür işleyişler benim ifadenin doğru olduğunu bizzat söylerken kastettiklerimi ayrıntılı olarak somutlaştırmaya yarıyor yalnızca. Ben bu iki özgün olgu arasındaki bilişsel ilişkinin tam da bu tür somut araçlar zincirinin var olduğu ya da olabileceği anlamına geldiğini kastediyorum.”

Fakat bu zincir, hakikatinin mantıksal koşullarını tanımladığımız ifadeyi önceleyen olgular ve bu ifadeyi izleyen olgular içermektedir ve bu durum, halk arasında hakikat ile gerçeğin eşanlamlı kullanılmasıyla birleştğinde, izahımı yanlış anlamalara açık hale getirmiştir. “Caesar'ın var oluşu, yani şimdiden 2 bin yaşında olan bir hakikat nasıl olur da hakikatini şimdi gerçekleşecek bir şeye dayandırır? Nasıl olur da benim bu hakikati kabulüm bizihi kabulümün so-

nuçlarıyla doğru hale gelir? Sonuçlar gerçekten de inancımı teyit edebilir, ama bu inanç, Caesar'ın gerçekten var olmuş olmasıyla zaten doğru kılınmıştı.”

Pekâlâ, öyle olsun, zira eğer Caesar diye biri olmasaydı, elbette onun hakkında pozitif bir hakikat de olamazdı; ama pozitif olarak ve tamamen yerleşmiş olarak “doğru” ile sadece “pratikte”, dolambaçlı olarak ve nezaketen, pozitif anlamda alakasız ya da *gayri*-doğru olmaması anlamında “doğru” arasında ayrım yapsak? Şunu da unutmayın, Caesar'ın gerçekten var olmuş olması mevcut bir ifadeyi doğru yapabileceği gibi yanlış ya da alakasız hale de getirebilir ve her iki durumda da olgunun değişmesine gerek yoktur. Olgu verili olduğundan, hakikat, gayri-hakikat ya da alakasızlığın da verili olup olmayacağı bizatihi ifadeden gelen bir şeye bağlıdır. Pragmatizmin iddia ettiği şey, ifadenin işlevsel işe yararlılıkları mefhumunu izahınızın dışında bıraktığınız takdirde o şeyi yeterince *tanımlamanızın* mümkün olmayacağıdır. Hakikat gerçeklikle uyuşma anlamına geldiğinden, uyuşma tarzı sadece ilişkinin öznel teriminin çözebileceği pratik bir problemdir.

Not: Bu yazının özgün halinde, entelektüalist karşı çıkışla orta yol bulmaya çalışan birkaç paragraf daha vardı. Siz “doğru” kelimesini çok sevdiğinizden ve fikirlerimizin somut işleyişinden nefret ettiğinizden, demiştim, “hakikat” kelimesini o çok önemsedığınız sıçramalı ve anlaşılmaz ilişki için saklayın, ben nesnelerini anlaşılır bir anlamda bilen düşünceler için “hakikatli” demeye devam edeceğim.

Çoğu öneri gibi bu da reddedildi, dolayısıyla ben de önerimi geri çekiyorum ve cömertliğimden ötürü pişmanlık duyuyorum. Profesör Pratt son kitabında *olguların* her türlü nesnel durumuna “doğruluk” adını veriyor ve “doğru olmayı” kelimesini benim önerdiğim şekliyle “hakikat” anlamında kullanıyor. Bay Hawtrey (bkz. aşağıda s. 176) “sahihliği” de aynı anlamda kullanıyor. Muğlâk söz dağarlarının genel

kötülüğü haricinde, eğer “hakikat” kelimesi inançlarımızın ve kanaatlerimizin bir özelliği olma statüsünü kaybedecek ve teknik olarak “olgu”nun bir eşanlamlısı sayılacaksa, gerçekten bütün umutlarımız suya düştü demektir.



XI

Çalışkan Yaşam ve Mutlak¹

Profesör W. A. Brown, *Journal*'ın 15 Ağustos tarihli sayısında, mutlağa duyulan bir inancın ruha tatiller kazandırabileceği düşüncesine yol verdiği için benim pragmatizmimi övüyor, ama bu imtiyazın darlığından dolayı beni paylıyor ve çarpıcı örnekler sunarak aynı inancın çalışkan bir yaşamın önünü açarak ne kadar büyük bir güce sahip olabileceğini gösteriyor.

Bu mükemmel makaleye yönelteceğim hiçbir eleştiri yok, ama “manevi tatiller”in neden mutlağı vurgulamak maksadıyla seçtiğim yegâne hediyesi olduğunu açıklayayım. Benim konferanslarımdaki esas derdim, dünyanın hâlâ yaratılma sürecinde olduğu inancı ile, dünyanın hazır yapılmış ve tamamlanmış bir “ölümsüz” versiyonu olduğu inancını karşı karşıya koymaktı. İlk inanç, benim pragmatizminin tercih ettiği “çoğulcu” inançtır. Her iki inanç da bizim çalışkan ruh hallerimizi teyit eder. Çoğulculuk ise fiilen bunları talep eder, zira dünyanın selametini onun birkaç parçasının (bunlara biz de dâhiliz) harekete geçirilmesine dayandırır. Monizm bunlara izin verir, zira ne kadar hiddetli olursa olsun, bunların mutlağın kusursuz yaşamının ifadeleri *olacakları* düşüncesiyle bunlara müsamaha göstermemizi her zaman peşinen meşrulaştırabiliriz. Sınırlı algılarınızdan ölümsüz

1 İlk kez *Journal of Philosophy*'de yayınlandı, 1906.

bütünün kavrayışına kaçarak, her türlü eğilimi kutsayabilirsiniz. Mutlak hiçbir *buyrukta* bulunmasa da, her şeye olaydan sonra *icazet verecektir*, zira bir zamanlar orada olan her ne varsa, evrenin kusursuzluğunun ayrılmaz bir parçası olarak görülmesi gerekecektir. Dolayısıyla tevekkül ile çılgınlık aynı ölçüde mutlakten var olma izni alırlar. Tabiatı gereği atıl olanlarımız kabullenilmiş edilgenliğimizle yaşayabiliriz; enerjisi fazla olanlar ise giderek daha da tezcanlı hale gelebilir. Tarih hem tevekkül sahiplerinin hem de fanatiklerin mutlakçı şemadan kolaylıkla ilham aldığıının örnekleriyle doludur. Mutlakçı şema hem hasta ruhlara hem de çalışkan ruhlara aynı derecede uygundur.

Aynısını çoğulculuk için söyleyemeyiz. Onun dünyası her zaman savunmasızdır, zira bir parçası yoldan çıkabilir ve kendisine rahatlık sağlayacak “ölümsüz” bir versiyonu da olmadığından, bu görüşün savunucuları kendilerini her zaman belli bir ölçüde diken üstünde hissederler. Çoğulcular olarak kendimize manevi tatiller versek de, bunlar sadece bizi ertesi günkü kavgaya dinç çıkarmayı amaçlayan geçici soluklanma evreleri olabilir. Pragmatik açıdan bakıldığında, çoğulculuğun değişmez bir geriliğini oluşturur bu. İflah olmaz derecede hasta ruhlar için kurtarıcı bir mesajı yoktur. Mutlakçılık ise, diğer mesajların yanı sıra, bu mesaja da sahiptir ve buna zorunlu olarak sahip olan yegâne şemadır. Onun esas üstünlüğü budur ve dinî gücünün de kaynağıdır. İşte bu nedenle, hakkını teslim etmek adına, manevi tatil eğilimine böyle fazla değer vermiştim. Bu bakımdan iddiaları benzersizdir, oysa çalışkanlıkla benzerlikleri çoğulcu şablona kıyasla daha siliktir.

Kitabımın son konferansında çoğulculuğun bu kusurunu samimiyetle kabul etmiştim. Mutlakçılığın gösterdiği büyük aldırılmazlık onda yoktur. Mutlakçılığın teselli edebileceği birçok hasta ruhu hayal kırıklığına uğratması kaçınılmazdır. Bu nedenle mutlakçıların bu üstünlükten yeterince ya-

rarlanamamaları esef verici bir durumdur. Hasta ruhların ihtiyaları kuşkusuz çok yakıcıdır ve mutlağa inananlar bu ihtiyaları gayet iyi bir şekilde karşılayabiliyor olmalarını felsefelerinin büyük bir meziyeti olarak görürler.

Benim savunduğum pragmatizm ya da çoğulculuk belli bir nihai cüretkârlığa, güvence ya da teminat olmadan yaşama konusunda belli bir istekliliğe müracaat etmek zorundadır. Bu şekilde kesinlik taşımayan olanaklarla yaşamayı isteyen zihinler için, bir şekilde selamete kavuşulacağına garanti veren mütevekkil dinin şişkinlikle bozulmuş ufak bir çeşnisi vardır ve bu nedenle kilisede bile ona pek itimat edilmez. Burada hangi tarafın haklı olduğunu kim söyleyebilir? Dinlerde duygular genellikle despotlaşır; ama felsefe, bedenın bütününüyle en iyi ittifakı kuran ve onunla ilgili bütün doğruları görünür bir yere taşıyan duygulara sıcak bakar. Ben bunu daha çalışkan türde duygu olarak görüyorum; fakat tevek-kül halinde kendinden geçmeye izin vermemenin de kendi savunduğum çoğulcu felsefe için ciddi bir kusur olduğunu kabul etmem gerekiyor.

XII

*Profesör Hébert'in Pragmatizme Dair Görüşleri*¹

Profesör Marcel Hébert eşsiz bir bilgin ve liberal düşünürdür (sanırım eskiden Katolik bir din adamıydı); dahası, meramını dosdoğru ve açık bir şekilde anlatması bakımından alışılmışın dışında bir yazardır. *Le Divin* kitabı son dönemde din felsefesi üzerine yazılmış en iyi tetkiklerden biridir ve [dipnotta] ismi zikredilen kitapçıkta da pragmatizme hakkını teslim etmek için belki de sayısız eleştirmeninden hiçbirinin göstermediği çabayı göstermiştir. Fakat pragmatizmin amaçlarını alışlageldik şekilde yanlış anlamış olması; izahını ve eleştirisini ölümcül bir kusur olarak zayıflatmaktadır. M. Hébert'in risalesi, deyim yerindeyse, değerli bir çengel mahiyetindedir, bu çengele pragmatizmin hakikat izahının gerçekte ne anlama geldiğini anlatmak için bir girişi daha asmak mümkündür.

M. Hébert bu öğretiyi çoğu insan nasıl anlıyorsa öyle anlıyor, yani: Düşüncemizin yolunda öznel açıdan kullanışlı olduğunu kanıtlayan ne varsa, şeylerin düşüncemizin dışındaki nesnel bir durumuna tekabül etsin ya da etmesin, kelimelerin mutlak ve sınırsız anlamında “doğru”dur. M. Hébert pragmatizmin tezinin bu olduğunu varsayarak, uzun uzadıya

1 İlk kez *Journal of Philosophy*'de yayınlandı (3 Aralık 1908, cilt v, s. 689), Marcel Hébert'in *Le pragmatisme et ses diverses formes anglo-américaines* (Paris: Librairie critique Emile Nourry. 1908. s. 105) eserinin değerlendirme yazısı.

eleştiriler yöneltiyor. Bu şekilde kullanışlı olduğunu kanıtlayan düşünce gerçekten de düşünür için *diğer* her türlü değere sahip olabilir, diyor, ama bilişsel değere, temsili değere, *valeur de connaissance proprement dite**'e* sahip değildir; yüksek derecede genel fayda değerine gerçekten sahip olduğundaysa, her durumda, hayatlarımıza önemli etkide bulunan bağımsız nesneleri yanlışsız bir şekilde temsil etmesi bakımından taşıdığı önceki değerinden alınmadır. Ancak şeyleri bu şekilde doğru olarak temsil etmenin yararlı meyvelerini toplayabiliriz. Fakat meyveler hakikati oluşturmaz, hakikatin peşi sıra gelir; dolayısıyla M. Hébert pragmatizmi hakikat hakkında özünde ne olduğu hariç her şeyi söylemekle suçluyor. Dünyanın yapısı gereği, insanlar gerçeklikler hakkında doğru fikirlere sahip olduğunda müteakip faydaların sel olup akacağını gerçekten de kabul ediyor ve kanaatimce eleştirmenlerimizden hiçbiri bu faydaların çeşitliliği hakkında onun kadar somut konuşmamıştır; ama yine de bu tür faydalar tali olmasına karşın bizim bunlara asli muamelesi yapmakta ısrar ettiğimizi ve bunların tüm varlıklarını dayandırdıkları *connaissance objective*'in** bizim göz ardı ettiğimiz, dışladığımız ve yok ettiğimiz bir şey olduğunu tekrarlıyor. Fikirlerimizin faydacı değeri ile dar anlamıyla bilişsel değeri arasında pekâlâ kusursuz bir uyum olabilir, diyor –ve özünde bunların gerçekten de uyumlu olduğunu kabul ediyor– ama bunlar mantıksal açıdan özdeş değilmiş. Öznel çıkarların, arzuların, itkilerin entelektüel yaşamımızda aktif “önceliğe” sahip olabileceğini bile kabul ediyor. Bilme yetisi ancak onların dürtmesiyle uyanır ve onların ayak izlerini ve amaçlarını takip eder; ama bir kez *uyandığında*, bizatihi tatmin durumundaki itkisel eğilimler için salt başka bir ad değil, nesnel bilmenin ta kendisidir. Corot'ya atfedilen bir tablonun sahibi sahihliğinden şüphe

* *Valeur de connaissance proprement dite*: gerçek anlamıyla bilgi değeri. (ç.n.)

** *Connaissance objective*: nesnel bilgi. (ç.n.)

edildiğinde rahatsız olur. Kökenini kontrol eder ve emin olur. Fakat rahatsızlığı ressamın gerçek Corot olduğu önermesini yanlış hale getirmez, tıpkı rahatlığının önermeyi doğru kılmayacağı gibi. M. Hébert'e göre hakikati ve yanlışlığı duygularımızın *yarattığını* iddia eden pragmatizm, bizi zihinlerimizin gerçek anlamda hiçbir bilişsel işleve sahip olmadığı sonucuna varmaya zorlar.

Görüşlerimizin bu öznelci yorumu sanırım benim hasbelkader yazdığım (ve bilişle salt öznel veçhesi bakımından ilgilendiğimi açıklamayı gerekli görmediğimden yanlış anlaşılan), uzun vadede doğru olanın düşünme tarzımızda kullanışlı olduğu, iyi olanın da davranış tarzımızda kullanışlı olduğu sözlerimden kaynaklanıyor! Hakikatin “gerçeklikle uyuşma” anlamına geldiğini öncesinde yazmış ve herhangi bir kanaatin kullanışlılığının esas kısmının kabul görmüş hakikatin geri kalanıyla uyuşması olduğunda ısrar etmiş olduğumdan, meramımın münhasıran öznelci bir okumasına kapı aralayacağımı düşünmemiştim. Zihnim nesnel gönderme mefhumuyla öyle doluydu ki, beni dinleyenlerin buna prim vereceğini hiç hayal etmemiştim; dahası fikirlerden ve sağladıkları tatminlerden bahsederken, dışarıdaki gerçeklikleri reddetmekle suçlanacağım aklımın ucundan bile geçmezdi. Şu an tek hayret ettiğim şey, böyle bariz şekilde çürütülebilecek benim gibi ahmak olduğumu düşündükleri birini bulmuş olmalarıdır.

Benim açımdan nesne nasıl gerçekliğin bir parçası ise, fikir de bir başka parçasıdır. Fikrin hakikati onun gerçeklikle ilişkilerinden biridir, yeri ve zamanı da diğer ilişkileridir. Üç ilişki de her tikel örnekte saptanıp listelenebilecek olan ve hakikatin her kertesinde, yere ve zamana göre farklılık gösterir gibi farklılık gösteren evrenin iç içe geçmiş parçalarından *oluşur*.

Dr. Schiller ve benim savunduğumuz şekliyle pragmatist tez (Profesör Dewey'nin kendi adına konuşması daha doğru olur), “hakikat” adı verilen ilişkinin somut şekilde *tanımla-*

nabilir olduğunu ortaya koyar. Hakikatin gerçekte nelerden oluştuğunu pozitif olarak söylemeye çalışan alandaki yegâne anlaşılır girişim bizimkisidir. Bizi suçlayanların bunun karşısına çıkaracak hiçbir alternatifi yoktur. Onlar için bir fikir doğruysa doğrudur, o kadar, daha ötesi yok, zira “doğru” kelimesi tanımlanabilir değildir. Doğru fikrin nesnesiyle ilişkisi, onların düşündüğü şekliyle benzersiz olduğundan, başka hiçbir şey üzerinden ifade edilemez ve birinin tanınması ve anlaması için sadece adlandırılması yeterli olacaktır. Ayrıca değişmez ve evrenseldir, hakikatin tek tek her örneğinde aynıdır, fikirler, gerçeklikler ve bunlar arasındaki diğer ilişkiler ne kadar farklı olursa olsun.

Hâlbuki bizim pragmatist görüşümüz hakikat-ilişkisinin kesin olarak deneyimlenebilir bir ilişki olduğunu ve dolayısıyla hem adlandırılabilir hem de tarif edilebilir olduğunu; nitelik bakımından benzersiz olmadığını ve ayrıca değişmez veya evrensel olmadığını söyler. Bir fikri verili bir durumda doğru kılan nesnesiyle ilişkisinin, o nesneye götüren, her örnekte değişiklik gösteren ve her örnekte yanlışsız bir şekilde izi sürülebilecek olan gerçekliğin ara ayrıntılarında cisimleşmiş olduğunu söylüyoruz. Bir kanaatin oluşturduğu işleyişler zinciri o kanaatin –duruma göre– hakikati, yanlışlığı ya da alakasızlığı *olur*. Bir insanın sahip olduğu her fikir onda bedensel eylemler ya da diğer fikirler şeklinde bazı sonuçlar doğurur. İnsanın çevredeki gerçekliklerle ilişkileri bu sonuçlar yoluyla tadil edilir. İnsan bunlardan bazılarını daha da yaklaşıırken bazılarını daha da uzaklaştırır ve fikrin kâh tatmin edici şekilde işlediği kâh işlemediği hissini edinir. Bu fikir onu bu yönelimini gerçekleştiren bir şeyle temasa geçirmiştir ya da geçirmemiştir.

Bu bir şey esasen *insanın nesnesidir*. Hakkında konuşabileceğimiz yegâne gerçeklikler bu tür *inanılan-nesneler* olduğundan, bir pragmatist ne zaman “gerçeklik” dese, ilkin, insanın kendisi için gerçeklik sayılabilecek şeyi, o

anda böyle olduğuna inandığı şeyi kasteder. Kimi zaman gerçeklik somut, duyumsanan bir mevcudiyettir. Örneğin fikir, belli bir kapının bir bardak bira satın alabileceğiniz bir odaya açıldığı olabilir. Eğer kapının açılması biranın gerçekten görülmesine ve tadılmasına yönlendiriyorsa, o insan bu fikri doğru diye adlandırır. İnsanın fikri, soyut bir ilişki fikri de olabilir, mesela bir üçgenin kenarları ile hipotenüsü arasındaki bir ilişki fikri olabilir; böyle bir ilişki elbette bir bardak bira kadar gerçektir. Eğer bu tür bir ilişkinin düşüncesi onu yardımcı çizgiler çizmeye ve yarattıkları şekilleri karşılaştırmaya götürüyorsa, bir eşitliğin ardından bir diğerini algılayarak düşünülen ilişkiyi en sonunda biranın tadı kadar tikel ve doğrudan olan bir surette *görebilir*. Eğer bunu yaparsa, *bu* fikre de doğru adını verir. Fikri onu, her bir örnekte, tam da o an o fikri doğruladığı hissedilen bir gerçeklikle yakın temasa geçirmiştir. Her bir gerçeklik münhasıran kendi fikrini doğrular ve geçerli kılar ve her bir örnekte de doğrulama, zihinsel ya da fiziksel açıdan tatmin edici şekilde sona eren, fikrin hazırlayabildiği sonuçlardan oluşur. Bu “işleyişler” tek tek her örnekte farklılık gösterir, asla deneyimi aşmazlar, zihinsel ya da duyumsanır tikellerden oluşurlar ve her bir tekil örnekte somut tarifleri vardır. Bir fikre doğru adını verirken ne *kastettiğinizi* pragmatistlerin anlayabilmesinin yegâne yolu, başka birinin zihninde bir *terminus a quo* olarak onunla bir *terminus ad quem** olarak tikel bir gerçeklik arasında bu tür somut işleyişlerin devreye girdiğini ya da girebileceğini kastediyor olmanızdır. Bunların yönü fikrin o gerçekliğe göndermesini, tatmin ediciliği de ona uyarlanışını oluşturur; diğer iki şeyse beraber o fikrin sahibi için “hakikat”ini oluşturur. Somut derecede gerçek deneyimin bu tür aracı kısımları olmadan pragmatist hakikat adı verilen uyarlama ilişkisini kurabilecek hiçbir malzeme göremez.

* Alt sınır ve üst sınır anlamında. (ç.n.)

Pragmatizm karşıtı görüşe göre, işleyişler hakikatin fikrin özünde içkin olan apaçık görünüşlerinden başka bir şey değildir ve bunların var olma imkânını ortadan kaldırıp yine de fikrin hakikatini her zamanki gibi sağlam bırakabilirsiniz. Ama kuşkusuz bu bizimkine karşıt bir hakikat teorisi değil, her türlü anlaşılır teorinin inkârıdır. Belli fikirleri her şeye rağmen doğru diye adlandırma hakkını iddia etmekten başka bir şey değildir ve yukarıda, pragmatizm karşıtlarının bize hiçbir gerçek alternatif sunmadığını ve bizim izahımızın şu an var olan yegâne pozitif teori olduğunu söylerken kastettiğim buydu. Gerçekten de bir fikrin hakikatinin bizi zihinsel ya da fiziksel olarak bir gerçekliğe uyarlama gücü dışında ne anlamı olabilir ki?

O halde, nasıl oluyor da eleştirmenlerimiz ağız birliği etmişçesine bizi öznelcilikle, gerçekliğin varoluşunu yadsımakla suçlayabiliyorlar? Sanırım analizimizdeki öznel dilin zorunlu olarak ağır basmasından kaynaklanıyor. Gerçeklikler ne kadar bağımsız ve dışarıda olsalar da kendi hakikat izahatımızı oluştururken bunlardan ancak inanılan birçok nesne olarak bahsedebiliriz. Fakat deneyim süreci insanları eski nesneleri, inanmayı daha tatmin edici buldukları yeni nesnelerle öyle mütemadiyen değiştirmeye sürüklemektedir ki, bir *mutlak* gerçeklik mefhumu kaçınılmaz şekilde bir *grenzbegriff* olarak (asla ikame edilmeyecek ve inanılması *endgültig*^{2*} olacak bir nesneninkine denktir) ortaya çıkmaktadır. Böylece bilişsel açıdan bir tür üçlü kural altında yaşarız: Şahsi kavramlarımız bizi yönlendirdikleri duyu-nesnelerini temsil ettiğinden, bunlar da bireyden bağımsız genel gerçeklikler olduğundan, bu duyu-gerçeklikleri de akabinde aşırı-duyulabilir nitelikte gerçeklikleri, elektronları, zihin malzemelerini Tanrı'yı ve tüm insan düşünürlerden bağımsız

* *Grenzbegriff*: Kant felsefesinde duyu deneyiminin sınırlarını gösteren bir kavram; Almancada sınır anlamına gelen *Grenze* ve kavram anlamına gelen *Begriff*ten. *Endgültig*: Nihai, kesin (ç.n.)

olarak var olan ne varsa onu temsil edebilir. Bu tür nihai gerçeklikler mefhumunun bilgisi mutlak hakikat olacaktır ve ne pragmatistlerin ne de pragmatizm karşıtlarının kaçamayacağı bilişsel deneyimimizin bir uzantısıdır. Bunlar herkesin düşüncesinde kaçınılmaz bir düzenleyici koyut oluşturur. Bizim bunlara dair mefhumumuz en bol bol telkin ve tatmin edilen inancımızdır ve de en son şüphe duyulandır. Fark şu ki, eleştirmenlerimiz bu inancı yegâne paradigmaları olarak kullanıyor ve insani gerçekliklerden bahseden herkese sanki gerçeklik mefhumunu “kendi içinde” gayrimeşru düşünüyormuş gibi davranıyorlar. Diğer yandan, kendinde-gereçlik onlar tarafından *bahis konusu edildiği* oranda, sadece insani bir nesnedir; onlar bunu tıpkı bizim gibi koyutluyorlar ve eğer biz öznelci oluyorsak onlar da öznelcidir. Kendi içinde gerçeklikler, ister pragmatist olsun ister pragmatizm karşıtı, herkes *için* salt inanmamızla orada olabilir; bunlara sadece mefhumlarının doğru gözükmesi nedeniyle inanılır ve bunların mefhumları ancak tatmin edici şekilde işlediği için doğru gözüktür. Ayrıca belli bir düşünürün amacı açısından tatmin edicidir. Hiçbir fikir bir şeyin *tek* doğru fikri değildir. Kimin fikri mutlağın *tek* doğru fikridir? Veya M. Hébert’in örneğini alırsak, sizin sahip olduğunuz bir resmin *tek* doğru fikri nedir? Sizin mevcut ilginizi en tatmin edici şekilde karşılayan fikirdir. İlgi resmin yerine, yaşına, “ton”una, konusuna, boyutlarına, yaratıcısına, fiyatına, değerine vb. olabilir. Eğer yaratıcısının Corot olduğundan şüphe edilirse, o an sizde uyanan ilgiyi tatmin edecek olan, bir Corot’ya sahip olduğunuza dair iddianızın teyit edilmesi olacaktır; ama eğer normal bir insan zihnine sahipseniz, buna salt bir Corot adını vermek zihninizin diğer taleplerini aynı zamanda tatmin etmeyecektir. *Bunların* tatmin edilmesi için, resimden öğrendikleriniz gerçek Corot’nun rolünü oynadığı gerçeklik sisteminin geri kalanı hakkında bildiklerinizle pürüzsüz bir bağlantı kurmalıdır. M. Hébert

bizi kendi başına mülkçü tatminlerin inancı doğru kılmak için yeterli olduğunu savunmakla suçluyor ve biz söz konusu olduğumuz oranda, gerçek bir Corot'nun var olmasına hiçbir zaman gerek olmadığını söylüyor. Neden daha genel ve entelektüel tatminlerden bu şekilde kopuk olmamız gerektiğini anlamıyorum; ama tatminler ne olursa olsun (entelektüel ya da tescilli), bunlar hakikat-ilişkisinin öznel yanına aittir. Bunlar inançlarımızı kurar; inançlarımız gerçekliklere inançtır; eğer orada hiçbir gerçeklik yoksa, inançlar yanıltır ama gerçeklikler oradaysa, önce *inanılmadan* bunlar nasıl *bilinebilir* ya da ilkin bunlar hakkında tatmin edici şekilde işleyen fikirlere sahip olmadan bunlara nasıl *inamlabilir*, işte pragmatistlerin hiçbir şekilde tahayyül edemedikleri şey budur. Ayrıca pragmatizm karşıtlarının dogmatik "ipse dixit"* gerçeklik güvencesini pragmatistlerin somut doğrulamalara dayalı inancından daha güvenilir kılan şeyin ne olduğunu tahayyül etmek de pragmatistler açısından imkânsızdır. M. Hébert herhalde bu şekilde ifade edildiğinde itiraz etmeyecektir, dolayısıyla *connaissance proprement dite* meselesinde kendisinden aşağı kalır yanımız olmadığını düşünüyorum.

* * *

Bazı okurlar belki *benim* fikirlerimizin ötesindeki gerçekliklere inanıyor olabileceğimi, ama her halükârda Dr. Schiller'in inanmadığını söyleyecektir. Bu büyük bir yanıltıcı anlamadır, zira Schiller'in öğretisiyle benimki aynıdır, sadece açıklamamız farklı yönlerde ilerlemektedir. Schiller zincirin öznel kutbundan, yani daha somut ve doğrudan verili görüngü olarak olan birey ve inançlarından yola çıkıyor. "Bir birey inancının doğru olduğunu iddia eder, ama doğru derken ne kasteder?" diye soruyor. Bu sorularla psikolojik bir sorgulamaya yelken açarız. Görünen o ki, *o birey için* doğru demek onun açısından tatmin edici şekilde işe yarıyor olması demektir ve işe yararlık ile tatmin örnekten örneğe

* *Ipse dixit*: O öyle dedi. (ç.n.)

değiştüğinden, evrensel bir tarifi yoktur. İşe yarar olan doğrudur ve işine yaradığı insan için bir gerçekliği temsil eder. Eğer o şaşmazsa, gerçeklik “gerçekten” oradadır; eğer hatalıysa, orada değildir ya da onun düşündüğü şekilde orada değildir. Fikirlerimiz tatmin edici şekilde işe yaradığında hepimiz inanırız; ama henüz hangimizin yanılmaz olduğunu bilmeyiz; böylece hakikat ve hata problemi *ebenbürtig** ve aynı durumlardan doğar. Schiller’in yanılabilen bireyden ayrılmayıp sadece onun-için-gerçekliği ele alması, birçok okuruna kendinde-gerçekliği tamamen göz ardı ettiğini düşündürür. Fakat bunun sebebi Schiller’in bize sadece hakikatlere nasıl ulaşıldığını anlatmaya çalışmasıdır, bu hakikatlerin içeriğine ulaşıldığında bunlara ne olacağını değil. Belki de bütün hakikatlerin en doğrusu öznellik-üstü gerçekliklerde saklıdır. Kesinlikle en doğrusu *görünmektedir*, zira hiçbir rakip inanç böyle gani gani tatmin edici değildir ve muhtemelen Dr. Schiller’in kendi inancı da budur; fakat doğrudan amacı bakımından bunu açıkça söylemesine gerek yoktur. Keza değerlendirmesinin temeli olarak bunu peşinen varsaymaya hiç ihtiyacı yoktur.

Gelgelelim ben eleştirmenlerden aldığım uyarıyla farklı taktikler benimsiyorum. Fikir-gerçeklik zincirinin nesne kutbundan başlayıp Schiller’in tersi istikamette ilerletiyorum. İnsanlığın genel hakikat süreçlerinin sonuçlarını öngörek, nesnel bir gerçekliğin soyut mefhumuyla başlıyorum. Bunu varsayarak yola çıkıyor ve kendi hesabıma şu soruyu soruyorum: *Ben bu gerçekliğe kefil olurken*, başka birinin buna dair fikrini hem onun hem de benim için doğru kılacak olan nedir? Ama ben Schiller’den farklı bir cevap vermiyorum. Eğer diğer insanın fikri onu sadece gerçekliğin orada olduğuna inanmaya değil, aynı zamanda bizatihi gerçekliğin kışkırtacağı türde uyarlamacı düşünceler ve edimler uyandırmasına izin vererek gerçekliğin geçici ikamesi olarak

* *Ebenbürtig*: eşit, denk. (ç.n.)

kullanmaya da yönlendirirse, o zaman yegâne anlaşılabilir anlamda doğrudur, yani tikel sonuçları yoluyla doğrudur ve hem o insan için hem de benim için doğrudur.

Benim izahım daha ziyade mantıksal bir tanımdır; Schiller'inkiyse daha çok psikolojik bir tasvirdir. İki izah da mutlak anlamda benzer bir deneyim malzemesini ele alır, ama bu yolu ters istikamette kat ederler.

Herhalde bu açıklamalar M. Hébert'i tatmin edebilir, zira kitapçığında haksız yere öznelcilik suçlamasında bulunması haricinde, pragmatist epistemolojiye dair gayet bilgilendirici bir izah sunmaktadır.



XIII

Soyutlamacılık ve “Relativismus”

Esneklik, hacimlilik ve bağlantısızlık gibi soyut kavramlar somut deneyimlerimizin öne çıkarmayı yararlı bulduğumuz belirgin veçheleridir. Yararlıdır, çünkü aynı veçheleri sunan başka şeyleri aklımıza getirirler ve eğer bu veçhelerin bu diğer şeylerde birtakım sonuçları varsa, biz de aynı sonuçların doğacağı beklentisiyle ilk şeylerimize geri dönebiliriz.

Sonuçları öngörmek için yardım eli uzatılması her zaman bir kazanımdır ve soyut kavramların bize uzattığı yardım eli bu olduğundan, bunların kullanımının nihayete ermesinin ancak sonuçları aklımızda tutarak ve bu suretle özgün nesneler hakkındaki mefhumumuzu zenginleştirerek bunlar aracılığıyla somut tikellere yeniden ulaştığımızda mümkün olacağı açıktır.

Algısal tikellerimizi ele alacağımız soyut kavramlar olmadan, tek ayağı üzerinde zıplayan insanlardan farkımız kalmaz. Tikellerle birlikte kavramlardan da yararlanarak iki ayağımızın üzerinde durmuş oluruz. Kavramımızı ileri atar, ayağımızı sonucun üzerine basar, çizgimizi buna ilştirir, algımızı hazırlar ve böylece hayatın yüzeyinde hopyaya zıplaya ilerleriz, üstelik kazara tikeller kafamıza sel olup yağarken bunların hercümercinden öylece yürüyerek geçmeye çalışsaydık bu kadar hızlı geçemezdik. Hayvanların bunu yap-

ması gerekir, ama insanlar kafalarını daha yukarı kaldırırlar ve kavramların yukarı atmosferinde özgürce nefes alırlar.

Tüm filozofların bilincin kavramsal biçimine duydukları muazzam saygıyı anlamak kolaydır. Platon'un döneminden bugüne hakikatin özüne ulaşmamızın yegâne yolu olarak görülmüştür bu. Kavramlar evrenseldir, değişmezdir, katı-şıksızdır; ilişkileri ebedidir; bunlar ruhanîdir, oysa temasa geçmemizi sağladıkları somut tikeller insan etiyle kirlenmiştir. Dolayısıyla bunlar özgün kullanımlarından ayrı olarak kendi içinde kıymetlidir ve yaşamlarımıza yeni bir itibar katarlar.

Özgün kullanımları hayranlık denizinde kaybolup gitmediği sürece kavramlar hakkındaki bu hissiyat tarzında hiçbir sorun yoktur. Bu işlev elbette anlık deneyimlerimizi bunlara tasavvur edilen sonuçları *ekleyerek* zihinsel açıdan genişletmektir; ama maalesef bu işlev filozoflar tarafından muhakemelerinde sıklıkla unutulduğu gibi, çoğu zaman da tam tersine çevrilmekte ve özgün deneyimin biri hariç tüm özelliklerini (o da, deneyimi özel olarak tasavvur etmemiz için soyutlanmış olan özelliktir) alenen ya da zımnen *yadsıyarak* bu deneyimi küçültmenin aracı haline getirilmektedir.

Bunun kendisi şikâyetimi belirtmem için son derece soyut bir yoldur ve ne kastedildiğinin örnekleri sunularak muğlâklıktan kurtarılması şarttır. Kalbimde çok nadide bir yeri bulunan bazı inançlar eleştirmenler tarafından bu kötü soyut tarzda tasavvur edilmiştir. Biri "inanma istenci" denen şeydir; diğeryse belli geleceklerin belirlenemezliği; bir üçüncüsüye hakikatin söz konusu kişinin bakış açısına göre değişebileceği mefhumudur. Kanımca, soyutlama işlevinin tersten istismarı eleştirmenleri bu öğretilere karşı yanlış argümanlara sürüklemiş ve çoğu zaman okurlarını da yanlış sonuçlara sevk etmiştir. Birkaç karşı-eleştirel sözle mümkün merteye durumu toparlamaya çalışmak istiyorum.

Kavramlardan şu şekilde tarif edilebilecek tarzda yararlanmaya “kötü soyutlamacılık” adını vereyim: Somut bir durumu içerdiği belirgin ya da önemli özelliklerden birini öne çıkararak ve bu başlık altında sınıflandırarak tasavvur ederiz; ardından, önceki niteliklerine yeni tasavvur etme tarzının sağlayabileceği tüm müspet sonuçları eklemek yerine, kavramımızı menfi olarak kullanmaya girişiriz; ilk haliyle zengin olan görüngüyü soyut olarak alınan adın çıplak iddia ve varsayımlarına indirger, ona “bundan ibaret” kavramı muamelesi yapar ve kavramı soyutlayıp aldığımız diğer tüm nitelikler sanki silinmiş gibi davranırız.¹ Soyutlama bu şekilde işlediğinde düşüncedeki bir ilerleme aracından çok bir durdurma aracı haline gelir. Şeylerin kolunu kanadını kırar; zorluklar yaratır, olanaksızlıklar bulur ve metafizikçiler ile mantıkçılara evrenin paradoksları ve diyalektik muammalarının sunduğu sıkıntının yarısından çoğu, eminim, bu görece basit kaynağa dayandırılabilir. *Soyut niteliklerin ve sınıflandırma adlarının bu kötü düzeyde menfi kullanımının* akılcı zihnin en büyük ilk günahlarından biri olduğuna kaniyim.

* * *

Hemen somut örneklerle geçmek adına, Profesör Fullerton’ın maharetli ellerinde yakın zaman önce fevkalade ikna edici bir şekilde yerle bir edilmiş olan “özgür irade” inancına bir göz atın.² Sıradan bir insan, iradesinin özgür olduğunu söylediğinde ne kasteder? Hayatında çatallanma durumları olduğunu, iki geleceğin de kendisine aynı derecede olanaklı görüldüğünü, zira ikisinin de köklerinin aynı derecede hem şimdiki zamanda hem de geçmişte saklı olduğunu kasteder. Eğer gerçekleşirse, ikisi de önceki güdülerinden, niteliğinden ve koşullarından doğup büyüyecek

-
- 1 Okur burada tarif edilen yanıltıcı, mantık kitaplarının “celarent” modunda çıkarılan türden meşru derecede negatif çıkarımlarla karıştırmamalıdır.
 - 2 *Popular Science Monthly*, N. Y., cilt 58-59.

ve kendi kişisel yaşamının nabız atışlarını kesintisiz olarak sürdürecektir. Ama bazen ikisi de aynı anda fiziksel doğayla uyumsuzdur, o zaman naif gözlemci zanneder ki *şimdi* bu iki arasında bir ayırım yapmıştır ve hangi geleceğin gerçekleşeceği sorusu, dünyanın temelinde kararlaştırılmış olacağına, olgunun canlı bir şekilde büyüyor, olanağın ise diğerlerini tamamen dışlayıp yüzünü tek bir edime çeviriyor görüldüğü her geçici anda sil baştan kararlaştırılıyordur.

Şeyleri görünür değeriyle alan biri burada gerçekten de aldanabilir. Neyin önceden belirlendiğine dair kendi şahsi cehaleti ile ileride ne olacağına dair gerçek bir belirlenimsizliği birbirine karıştırabilir. Fakat ne kadar hayali olursa olsun, duruma dair çizdiği tablo geçmiş ile gelecek arasında bir uçurum görüntüsü sunmaz. Yönünü belirleyen makas hangi yönü gösterirse gösterebilir, bir tren aynı trendir, yolcuları aynı yolculardır, hızı aynı hızdır. Belirlenemezciiler açısından ufuktaki tüm farklı gelecekler için her zaman nedenlerini bulacakları yeterince geçmiş vardır ve hangi geleceğin gerçekleşeceği trenin makastan geçmesi kadar kolay bir şekilde geçmişten süzülüp gelecektir. Kısacası, dünya sıkı belirlenimciler için olduğu kadar özgür iradeye inananlar için de bir o kadar *kendisiyle süreklilik arz eder*, tek fark belirlenimcilerin gerçekten farksız denge noktaları olarak ya da orada –ama yalnızca orada, *öncesinde değil*– mevcut devinimleri niceliklerini değiştirmeden yöneten yan yollar içeriyor olarak görmeyi başaramamalarıdır.

Bu tür farksızlık noktaları varsa, diye düşünecektir sıkı belirlenimciler, gelecek ile geçmiş mutlak anlamda ayrılacaktır, zira *soyut şekilde alındığında “farksız” kelimesi sadece bağlantısızlığı akla getirir*. Farksız olan her neyse bu ölçüde ilintisiz ve kopuktur. Kelimeyi böyle dar anlamda aldığınızda, diyorlar, eğer geçmiş ile gelecek arasındaki büyük anayolda bir farksızlık noktası saptanırsa, o zaman maksın ya da yan yolun her iki tarafında *hiçbir* türde bağlantı,

hiçbir sürekli hız, hiçbir benzeş yolcu, hiçbir ortak amaç ya da aracı bulunamaz.

Bay Fullerton şöyle yazıyor (italikler bana ait):

“Eylemlerim özgür olduğu oranda, geçmişten beri ne olduğum, şimdi ne olduğum, geçmişten beri hep ne yaptığım ya da yapmaya çabaladığım, şu an yapmayı en içten duygularımla istediğim ya da yapmaya kararlı olduğum şeyler; bunların *gelecekteki gerçekleştirmeleriyle alakası eğer hiçbir varoluşa sahip olmasalardı neyse o kadardır...* Olanak çirkin bir olanaktır ve kuşkusuz en ateşli özgür iradeci bile bunu dürüst bir şekilde düşündüğünde, eğer özgürsem en azından çok özgür olmadığımı ve hayatımda ve eylemlerimde *biraz tutarlılığa sahip olmayı beklememin makul olabileceğini* umut ettiğim için beni mazur görecektir. Kör bir dilenciye bir dolar verdiğimi varsayın. Eğer bu gerçekten bir özgür irade edimiye, parayı *benim* verdiğim söylenebilir mi gerçekten? Para ben yufka yürekli bir adam olduğum için mi verilmiştir vs. vs.? Tüm bunların özgür irade edimleriyle ne alakası var? Eğer bu edimler özgürse, *herhangi* bir türde öncel şart tarafından, dilencinin sefaleti tarafından, oradan geçmekte olan kişinin kalbindeki merhamet tarafından koşullanmaması gerekir. Bunlar sebepsiz olmalıdır, belirlenimli değil. Duru gökten boşluktan düşer gibi düşmelidir, zira bu edimler tam da açıklanabildiği oranda, özgür değildir.”³

Burada genel anlamda özgür irade sorununun doğruları ve yanlışları konusunda bir tartışmaya bulaşmak mı, tanrı esirgesin! Ben burada sadece öğretiyi saldıranlardan bazılarının tavırları üzerinden kötü soyutlamacılığa örnek göstermeye çalışıyorum. Belirlenemecinin kendisinin deneyimliyor görüldüğü şekliyle çatallanma anları hem yeniden yönlendirme hem de sürdürme anlarıdır. Fakat yeniden yönlendirmenin “ya-ya da”sında tereddüt yaşadığımızdan, belirlenimci bu küçük süreksizlik öğesini deneyimin aşırı

3 A.g.e., cilt 58, s. 189, 188.

bol sürekliliklerinden soyutlar ve sürekliliklerin dolup taşıdığı tüm bağlantılı nitelikleri onun adına fesheder. Belirlenimci için bundan böyle tercih demek su katılmadık bağlantısızlık, *hangi açıdan olursa olsun* peşinen belirsiz bir şey demektir ve tercihlerin olduğu bir hayat, aynı insan muamelesi göreceğimiz iki ânı bulunmayan korkunç bir kaos olacaktır. Neron annesinin öldürülmesi emrini verdiği anda “özgür” olsaydı, Bay McTaggart’ın⁴ dediğine göre başka bir an geldiğinde hiç kimsenin onu kötü bir adam diye adlandırmaya hakkı olmazdı, zira o zaman bu mutlak anlamda başka bir Neron olacaktı.

Bir polemik yazarının tek derdi kurbanını yok etmek olmamalıdır; biraz da ona hatasını hissettirmeye çalışmalıdır: Belki onu görüşüne kazanacak kadar değil, ama vicdan azabı duymasını ve savunmasındaki dirayetin azalmasını sağlayacak kadar. İnsanların inançlarının bu korkunç karikatürleri tek bir işe yarıyor, o da yaratıcılarının bu problemleri doğuran durumları görmekten aciz oluşuna horgörü duyulmasıdır. Soyutlanmış bir ögenin olumsuz niteliğinin, bir arada var olduğu tüm olumlu özellikleri götürdüğünü düşünmek, seyirciden alkış alabilir, ama gerçek bir belirlenemecinin meseleye bakış açısını değiştirmeye yaramaz.

* * *

Şimdi soyutlamanın şu an alet edildiği kötü emellerden birinin örneği olması için “inanma istenci” eleştirilerinden bazılarına bakalım. Doğruluğu hakkında tam nesnel kanıtın henüz bulunmadığı şeylere inanma hakkı, bunların somutluğunda belli insan durumları algılayanlar tarafından savunulmaktadır. Bu durumlarda zihnin önünde öyle engin alternatifler vardır ki, iki taraf için de tam kanıt eksiktir. Ama konu da öyle önemlidir ki öylece kanıt için beklemek ve beklerken şüphe etmek pratik açıdan çoğu zaman olumsuz tarafın ağır basmasını sağlamaktır. Hayat tüm bu zah-

4 *Some Dogmas of Religion*, s. 179.

mete değer mi? Tüm bu kozmik havada genel bir anlam var mıdır? Tüm bu sıkıntıların kalıcı bir karşılığı var mıdır? Belki de Varlık'ta gündelik olanın ötesinde bir deneyim, "dördüncü boyut"a tekabül eden bir şey vardır ve biz buna erişme imkânı bulsak, dünyanın *zerrissenheit*'inin* bir kısmına yama yapabilir ve şeylerin ilk başta gözüktüklerinden daha akılcı görünmelerini sağlayabiliriz? Zihinlerimizin parçası olduğu ve hem ilham hem de yardım alabileceğimiz bir insanüstü bilinç var mıdır? İşte bazılarımızın pratikte evet ya da hayır tarafını tutma hakkını tanıdığı, diğerlerinin bunun yöntemsel açıdan kabul edilemez olduğunu savunup bizi cehaletimizi itiraf etmeye ve inanmayı reddetmenin herkesin görevi olduğunu kabullenmeye çağırdığı sorular bunlardır.

Bu eleştirmenlerden bazılarının kişisel tutarsızlıklarından bahsetmiyorum bile. İnanma istencini lafa gelince ve önerilen bir şey olarak lanetlemelerine karşın, matbu eserleri bunun şahane örnekleriyle doludur. Bir kez daha örnek için başvuracağım Bay McTaggart şundan o kadar emindir ki: "Gerçeklik aklî ve doğrucudur" ve "*sub specie temporis*** kusursuz derecede iyi olması mukadderdir"; ve bu inanca zorunlu mantığın bir sonucu adını vermesi gerçekte istidatlı yazarın zihninde yaratıldığı konusunda kuşkusuz hiçbir okuru aldatamamıştır. İnsanoğlu hiçbirimize iman göstergesi davranışlardan başarıyla kaçmamıza izin vermeyecek kadar bir örnek bir örüntüye göre yaratılmıştır. Evren hakkında belli bir bakış açısının bizim için ne anlama geleceği hususunda canlı bir tasavvurumuz vardır. Bunun düşüncesiyle heyecanlanırız ya da içimiz ürperir ve hislerimiz tüm mantıksal doğamıza sirayet ederek onun işleyişlerini canlandırır. Bu o *olamaz*, *şu* olmalı, diye hissederiz. Ne olması *gerekiyorsa* o olmalıdır ve bu olması *gerekir*; ardından, çok derinden olması gereken bunun nesnel açıdan ola-

* *Zerrissenheit*: Çatlak, kopukluk, yank. (ç.n.)

** *Sub specie temporis*: Zamansal açıdan bakıldığında. (ç.n.)

sı şey görünmesini sağlamak için iyi ya da kötü her nedene başvururuz. Aleyhindeki argümanların yetersiz olduğunu gösteririz, dolayısıyla doğru olması *olanaklıdır*; çekiciliğini kıyas yoluyla ispatın güçsüz bir yetisine değil, tüm doğamızın sadakatine seslenmesinden aldığını söyleriz. Bunu dünyamızı müzikle büyüttüğümüzü hatırlayarak, günbatımının vaatlerini ve bahar coşkusunun itkilerini düşünerek güçlendiririz. Bunun altından girip üstünden çıkmış birey nihayet “ben inanıyorum” dediğinde tüm deneyimin özü; görüşünün yoğun somutluğu, önündeki hipotezin bireyselliği ve onun nihai durumunda ortaya çıkan çeşitli somut güdülerin ve algıların karmaşıklığıdır.

Fakat şimdi, şeylerin belli bir durumunun doğru olması gerektiğine dair bu zengin ve incelikli görüşü soyutlamacının nasıl ele aldığına bakın. İnanan kişiyi şu tasıma göre muhakemede bulunmakla suçlar:

Tüm iyi arzular doyuma erişmelidir;
Bu önermeye inanmak iyi bir arzudur;
O halde, bu önermeye inanılmalıdır.

Bu soyutlamayı, inanan kişinin somut zihinsel durumunun yerine koyuyor, bunun çıplak abesliğini ona yapııştırıyor ve onu savunan birinin yeryüzündeki en aptal insan olacağını kolaylıkla kanıtlıyor. Sanki gerçek bir inanan bir gün olsun bu saçma tarzda düşünürmüş gibi ya da insanın somut sonuca varma tarzlarının meşruiyetini savunan herhangi biri bir gün olsun, “Tüm iyi arzular doyuma erişmelidir” şeklindeki soyut ve genel önermeyi kullanmış gibi! Ne var ki Bay McTaggart yukarıda zikredilen kitabının 47 ile 57. kısımlarında bu tasımı ciddi ciddi ve sebatla çürütüyor. Sözlükte “arzu”, “iyilik” ve “gerçeklik” gibi soyut kavramlar arasında değişmez bir bağlantı olmadığını gösteriyor ve tekil somut örnekte inanan kişinin orada olduğunu hissetti-

ği ve algıladığı tüm bağlantıları göz ardı ediyor! Devamında şöyle söylüyor:

“Bir şeyin gerçekliği kesin olmadığında, argüman bizi bir şeyi onaylamamızın onun gerçekliğini belirleyebileceğini varsaymaya yüreklendirir. Ve bu kutsanmamış bağlantı bir kez kurulduğunda, intikam bizi esir alır. Zira o şeyin gerçekliği bağımsız olarak kesin olduğunda, [o zaman] bu şeyin gerçekliğinin o şeyi onaylamamızı belirlemesi gerektiğini kabul etmek zorunda kalırız. Bundan daha aşağılık bir görüş düşünmekte zorlanıyorum.”

İnsanın burada Hegel’in İngiliz çömezlerine gerçek olan ile aklî olanı özdeşleştiren meşhur sözlerini ironik bir şekilde aktarası geliyor. Hegel ilgili bölümü şu efsane sözlerle bitirir:

“Dua nedir bilmeyenler için geriye tek bir seçenek kalıyor, takatleri elverdiği sürece ne ölümün acıları ne de hayatın acıları onları yanlış olduğunu bildikleri şeyden rahatlık duymaya itecek ya da doğru olduğunu düşündükleri şeyden rahatsızlık duymaktan uzaklaştıracaktır.”

Böyle zeki bir yazar nasıl olur da tüm oklarının düşmanın kafasının çok üstünden geçtiğini göremez? Bay McTaggart’ın kendisi evreni mutlak ideanın diyalektik enerjisinin yönettiğine inanırken, bu tür bir dünyaya sahip olma konusundaki ısrarlı arzusunun genel olarak arzunun tesadüfi bir örneği değil, başka hiçbir örnekte olmasa bile bu örnekte kendisini kaptırmaması *aptallık* olacak tamamen özgül bir *içgörü kazandırıcı tutku* olduğunu hisseder. Bu tutkunun somut tikelliğine riayet eder, o tutku içindeki salt soyut bir “arzu” olma özelliğine değil. Onun durumu, kendisi için en iyi kararın evlenip sahneleri terk etmek olduğunu düşünen bir aktrisin; dünyadan el etek çekmekten vazgeçmiş bir papazın; toplumsal yaşamdan çekilen bir siyasetçinin durumu kadar özeldir. Hangi akli başında adam bu tür insanların somut kararlarını “tüm aktrisler evlenmelidir”, “tüm din adamları seküler olmalıdır”, “tüm siya-

setçiler görevlerinden istifa etmelidir” gibi soyut öncüllere kadar götürerek çürütmeye çalışır ki? Fakat yanına çekme amacıyla da olsa tamamen faydasız olan bu çürütme tarzı, Bay McTaggart tarafından kitabının birçok yerinde savunuluyor. Bizim çok sayıdaki gerçek nedenimizi tek bir dar hususla ikame ediyor. İnsanlara gerçek ihtimaller yerine, hiçbir insanı inanmaya itemeyeceğiniz iskelete dönmüş bir soyutlama sunuyor.

Bir sonraki örneğimdaki soyutlama diğeri kadar basit değil, ama bir saldırı silahı olarak bir o kadar çürük. Ampiristler genel olarak hakikatin tek tek insanların inançlarından damıtıldığını düşünürler ve pragmatist denenler “onlardan daha iyisini yapar”, hakikat bir kez ortaya çıktığında onun unsurlarını tanımlamaya çalışırlar. Başka bir yerde belirttiğim gibi, hakikat inançlar cephesinden bakıldığında insanı bu inançların işaret ettiği nesnelerle tatminkâr ilişkilere sokabilecek bir işe yararlığa dayanır. İşe yararlık elbette insanların çevresindeki fiziksel şeyler arasında olduğu gibi; fiilî deneyimindeki, fikirleri, hisleri, algıları, inançları ve edimleri arasındaki somut bir işe yararlıktır ve bu ilişkiler hem fiilî hem de mümkün diye anlaşılmalıdır. *Pragmatizm* kitabımın hakikat üzerine olan bölümünde, bu görüşü savunmak için epey ter dökmüştüm. Bu görüşün düşmanlarının, ki sayıları hiç de az değildir, bu görüşü bunca yanlış anlamış olmaları gerçekten tuftadır. Bir fikrin doğruluğunun ne anlama gelebileceği mefhumumuza belli bir somutluk katma girişimine yönelik en sağlam görünen saldırılardan biri, birçok kesimin diline dolamış olduğu şu meyandaki saldırıdır: Hakikatin herhangi bir şekilde insan kanaatinden doğacağını varsaymak, bireysel insanı “her şeyin ölçüsü” sayan Protagorasçı öğretiyi yeniden üretmektir ki, bu görüşün Platon tarafından iki bin yıl önce ölümsüz diyalogu *Theaitetos*’ta ebedi istirahatgâhına yollandığı herkesçe kabul edilmiştir. Hakikati somut hale getirme itirazının en akıllı iki muarızı

olan Profesör Rickert ve Münsterberg Almanca yazıyorlar⁵ ve kökünü kazımaya çalıştıkları kâfirliğe verdikleri ad “relativismus”tur.

“Relativismus” karşıtı kampanyalarındaki ilk adım tamamen havadadır. Görececileri (tipik örneği biz pragmatistler oluyoruz) kendi benimsedikleri ilkeleri nedeniyle sadece akılcı filozofların sefasını sürdüğü kendi ilkelerinin kişisel olmayan ve mutlak doğru olduğuna inanma ayrıcalığından mahrum kalmakla değil; aynı zamanda, *pragmatik anlamda* böyle bir doğrunun soyut mefhumunu, yani *tüm insanların hemfikir olabileceği ve hiçbir insanın asla değiştirmek istemeyeceği bir ideal kanaat* tasarlamakla da suçluyorlar. Her iki suçlama da hedefi epey ıskalıyor. Şahsen ben bir pragmatist olarak kendi hakikat izahıma bir akılcının inanabileceği kadar çok inanıyorum. Ve buna inanmamın nedeni tam da bilgili muarızlarımın hiçbir pragmatistin tasarlayamayacağını iddia ettiği hakikat fikrine *sahip* olmamdır. Demem o ki, insanlar izahımı ne kadar enine boyuna tartışıp sınırlarsa, *uygunluğunu* o kadar fazla kabul edeceklerini ve o kadar az değişiklik isteyeceklerini umuyorum. Bu güvenim elbette biraz yersiz de olabilir ve nihai hakikat olmanın şan ve şerefi benim sunduğum şablonda değişiklik ve düzeltmeler yapacaklara nasip olabilir; böylece sunduğum şablon ileride tam da nihai olarak tatmin edici olan formülasyondan uzaklaştığı ölçüde doğru sayılmayacaktır. Biz pragmatistlerin kabul ettiği gibi, (beklenmedik bir şekilde olabilirse de) düzeltmelere açık olduğumuzu kabul etmek, bizim cephemizden ideal bir standarttan yararlanmayı da *içerir*. Bizzat akılcılar, birer birey olarak, bazen kendi mevcut kanaatlerinin belli bir dereceye kadar düzeltilebilir ve değiştirilebilir olabileceğine dair soyut olanağı kabul edecek kadar şüphecidirler, dolayısıyla salt bir mutlak standart *mefhumunu* kendilerine mal edip

5 Münsterberg’in kitabının geçenlerde İngilizce tercümesi yayınlandı: *The Eternal Values*, Boston, 1909.

bizi mahrum bırakacakları kadar önemli bir şey olarak görmelerini açıklamak kolay değildir. Eğer standart mefhumunun yanı sıra, şu anki hiddet nöbetlerinin yegâne gerekçesi olduğunu da iddia edebiliyorlarsa, bu onlar için gerçekten önemli olacaktır. Fakat Rickert gibi mutlakçılar bu mefhumun kendi ellerinde bile verimsizliğini hiç çekinmeden kabul ediyorlar. Diyorlar ki, doğru bizim inanmamız *gereken* şeydir, hiçbir insan buna inanmamış ya da inanmayacak olsa da ve kanaatlerimizi birbirleriyle ve olgularla sınıadığımız alışıldık ampirik süreçler dışında doğruya ulaşmamızın bir yolu olmasa da. Demek ki, pragmatik açıdan tartışmanın bu kısmı nafi'dir. Yeryüzüne ayak basmış hiçbir rölativist⁶ mutlak doğru mefhumunun kendi düşüncesindeki düzenleyici niteliğini inkâr etmemiştir. Rölativistlerin karşı çıktığı şey, herhangi bir kişinin verili bir anda bu doğrunun şeklinin ne olduğunu kesinkes bulmuş olduğu iddiasıdır. Ehil mutlakçılar bu konuda hemfikir oldukları ve “mutlak doğru vardır” önermesinin emin olabileceğimiz yegâne mutlak hakikat olduğunu kabul ettikleri için,⁷ daha fazla tartışma pratikte önemsizdir, bu yüzden bir sonraki suçlamalarına geçebiliriz.

* * *

Kötü soyutlamacılığın en bariz hale geldiği yer bu suçlamadır. Pragmatizm karşıtları mutlak hakikat koyutlamakla, bu kelimelerin ne anlama gelebileceğine dair bir izah sunmayı

-
- 6 Elbette mantık kitaplarında “septik” diye geçen ve hiçbir beyanın, hatta şu an kendisinin yapmakta olduğu beyanın bile doğru olmadığı şeklinde dogmatik bir beyanda bulunan öcü mahlûk, salt mekanik bir oyuncak-hedefdir (vuruyorsun, takla atıyor); ama yine de meslektaşlarının var olduğunu tahayyül edebildiği yegâne rölativist rûrü odur.
- 7 Krş. Bickert, *Gegenstand der Erkenntnis*, s. 187, 138. Münsterberg’in bu ilk hakikat versiyonu “Es gibt eine Welt”tir [“Bir dünya vardır”]; bkz. *Philosophie der Werte*, s. 38 ve 74. Nihayetinde, her iki filozof da son keredede bizim güya yadsıyor olmamızı çok akıldışı buldukları bu ilk hakikatin gerçek anlamıyla hiç de bir içgörü değil, sırtını dönen herkesin göz ardı edebileceği istencin benimsediği bir dogma olduğunu itiraf ediyorlar! Fakat dönüp dolaşıp varılan yer “inanma istenci”yse, pragmatistler de eleştirilenleri kadar bu ayrıcalığa sahiptir.

reddediyorlar. Onlar için bu kelimeler kendi kendini açıklayıcı bir terim oluşturuyor. Hâlbuki pragmatistler kelimelerin anlamını anlaşılır şekilde tanımlıyorlar. Mutlak doğru, tüm kanaatlerin uzun vadeli deneyimde yakınlaşması beklenebilecek ideal formülasyonlar demektir, diyorlar. Mutlak doğruluğun bu tanımında, kanaatlerin böyle bir yakınlaşması, böyle bir nihai mutabakat eğilimi olduğunu koyutlamakla kalmıyor; ulaşılması beklenen doğru sonuçlardan öngörüyle ödünç alıp tanımlarının diğer etkenlerini de eşit şekilde koyutluyorlar. Kanaatlerin var olduğunu koyutluyor, bunları elekten geçirecek deneyimi ve bu deneyimin göstereceği tutarlılığı koyutluyorlar. Pragmatistler bu varsayımlarını meşrulaştırırken, bunların dar anlamda koyutlama olmadığını, sadece analogi yoluyla geçmişten geleceğe çıkarımlar olduğunu söylüyorlar. Ayrıca insan kanaatinin bunlara ilişkin olarak zaten gayet kararlı bir dengeye kavuştuğunu ve gelecekteki gelişimi bunları değiştirmeyi başaramazsa, tüm terimleriyle birlikte tanımın kendisinin bizatihi tanımladığı mutlak doğrunun parçası olacağını savunuyorlar. Kısacası, bu hipotez çemberin etrafını dönerken tamamen başarıyla iş görüp kendi kendini kanıtlayıcı olacak ve çember kapanacaktır.

Gelgelelim pragmatizm karşıtları hemen buradaki kanaat kelimesinin üzerine atlıyor, bunu yaşam evreninden soyutluyor ve orada birlikte var olduğu varsayımların geri kalanını yadsımak amacıyla salt bir sözlük maddesi olarak kullanıyorlar. Sözlükte kanaat maddesinin karşısında, “bir insanın düşündüğü ya da inandığı şey” yazar. Bu tanım herkesin kanaatini kendi kendine oluşacak şekilde özgür ya da başka birinin neler düşünebileceğiyle ya da doğrunun ne olabileceğiyle alakasız hale getirir. Dolayısıyla, diye devam ediyor soyutlamacılarımız, bunu *özünde böyle alakasız olarak* tasavvur etmeliyiz ki, bir milyar insan bile aynı kanaati taşıırken sadece tek bir insan farklı düşünse, bir milyar insanın değil de o bir kişinin yanılıyor olmasını varsayımsal ola-

rak daha muhtemel kılabilecek hiçbir munzam koşul kabul edemeyelim. Diyorlar ki, doğruluk kelle sayısına bakmadığı gibi, çoğunluk oyu demek de değildir. Doğruluk, deneyimi önceleyen, kanaatlerimiz ile pragmatist izahın göz ardı ettiği bağımsız bir şey arasındaki ilişkidir; bu ilişkiyi bireylerin kanaatleri sonsuza dek inkâr etse de, yine de onların yanlış olduğunu gösterecek şekilde varlığını sürdürecektir. Pragmatizm karşıtlarının özgüvenli iddiasına göre, bu bağımsız bir şeye atıfta bulunmadan kanaatlerden bahsetmek, Hamlet rolünü dışarıda bırakarak *Hamlet* oynamaya benzer.

Fakat bir pragmatist kanaatlerden bahsettiğinde, burada varsayılan türde yalıtık ve güdüsüz soyutlamaları mı kasteder? Elbette hayır! Gerçekten kendi kendilerini oluşturdıkları şekliyle kanlı canlı insanların kanaatlerini, hem bir parçası oldukları hem de içinden çıktıkları toplumsal iletişimin tüm muhitinin yanı sıra, uydukları ve dayattıkları etkiler ve sebepleri tarafından çevrili olan kanaatleri kastederler. Dahası pragmatik tanımın koyutladığı “deneyim”, pragmatizm karşıtları tarafından göz ardı etmekle suçlandıkları bağımsız şeydir. Böyle bir deneyimin bağımsız bir gerçekliğe “ait” olduğu, doğru olabilmesi için var olduğunun bütün kanaatlerce kabul edilmesi gerektiği konusunda insanlar şimdiden hemfikir olmuştur. Uzun vadede deneyimin baskısına direnmenin nafi olduğu; insan ne kadar çok deneyime sahipse hakikat karşısında o kadar iyi konumda olacağı; bazı insanların daha çok deneyime sahip olduğundan diğerlerine göre daha iyi birer otorite olduğu; bazılarının tıynet bakımından zeki de olduğu ve deneyimlerini daha iyi yorumlayabildiği; üstlerimizin kanaatlerini takip etme, notları karşılaştırma ve tartışmanın bu bilgeliğin parçası olduğu; kanaatlerin karşılaştırılması ve tartılması ne kadar sistemli ve eksiksiz yapılırsa bugüne kalan kanaatlerin doğru olma ihtimalinin o kadar güçlü olduğu noktasında şimdiden hemfikir olunmuştur. *Pragmatistler kanaatlerden bahsettiklerinde, böyle*

*somut ve canlı bir şekilde, dahası etkileşim ve müteakibi-
yet halinde var olan kanaatleri kastederler; pragmatizm kar-
şıtları “kanaat” kelimesi soyut şekilde ve sanki hiçbir muhiti
yokmuş gibi de alınabileceğinden pragmatistleri sıkıştır-
maya çalıştıklarındaysa, tüm tartışmanın doğduğu toprağı
görmezden gelmiş olurlar. Onların mermileri havada uçuşur,
ama hiçbir darbe vurmaz. İnanç karikatürlerine ve kanaat
iskeletlerine karşı savaşta, yani Almanların “relativismus” a
karşı taarruzlarında tek bir kişi yaralanmaz. “Kanaat” keli-
mesini soyut şekilde kullanmayı reddedin, gerçek muhitinde
tutun, pragmatizm sağ siz selamet!*

Dediğim dedik olmaları anlamında “kanaatlerinde inat-
çı” insanların var olduğu, hangi doğruluk mefhumuna sahip
olundüğundan bağımsız olarak, maalesef kabul edilmesi ge-
reken bir olgudur. Fakat bu olgudan hareketle, doğrunun sa-
hici biçimde kanaatin hayatından doğmasının imkânsız hale
geldiğini henüz hiçbir eleştirmen kanıtlayamamıştır. Doğru
pekâlâ belli kanaatlerden oluşabilir ve aslında kanaatlerden
başka bir şeyden de oluşmaz, ama elbette her kanaat doğru
olacak diye bir kaide yoktur. Hiçbir pragmatistin gelecek-
teki kanaat mutabakatının doğru olacağı şeklinde *dogma-
lar üretmesine* gerek yoktur; bugün muhtemelen kimsenin
kanaatinin içermediğı kadar doğruluk taşıyacağını *koyutla-
mak* yeterlidir.

XIV

İki İngiliz Eleştirmen

Bay Bertrand Russell'ın "Atlantik Ötesi Hakikat" başlıklı makalesi,¹ kendisinin kaleminden bekleyeceğimiz tüm sarıhlığe, diyalektik inceliğe ve kıvrak zekâ pırıltılarına sahiptir, ama bizim görüşümüzü algılamak için gerekli doğru bakış açısını tutturmayı başaramamıştır. Sözelimi biz doğru bir önerme, inandığınızda sonuçları iyi olan önermedir dedüğümüzde, bir önermenin doğru olduğuna inanan birinin öncelikle sonuçlarının iyi *olduğunu* açıkça ortaya koymuş olması gerektiğini ve inancının esasen bu olguya olması gerektiğini kastettiğimizi varsayıyor: Apaçık bir saçmalık, zira bu olgu ilkinden çok farklı yeni bir önerme ortaya atılmasıdır ve dahası genellikle doğrulanması da çok zor olan bir olgudur, Bay Russell'ın haklı olarak dediği gibi, "şu yalın olgu sorununu, yani: 'Her papa hatasız kul mudur?' sorusunu cevaplamak, onları hatasız kullar olarak düşünmenin sonuçlarının bir bütün olarak iyi olup olmadığı sorununu çözüme kavuşturmaktan çok daha kolaydır."

Bay Russell'ın zannettiği kadar aptalca bir şey savunduğumuz yok. Biz iyi sonuçlara sadece, hakikatin varlığının alışkanlık gereği doğrulanmasını sağlayan kesin bir işaret, belirti ya da kıstas gözüyle bakmıyoruz. Elbette bunlar

1 *Albany Review*, Ocak 1908.

ara ara böyle bir işaret işlevi görebilir, ama biz daha ziyade bunları her hakikat-iddiasının arkasında yatan güdü olarak öneriyoruz, “düşünen kişi” ister bu güdünün bilincinde olsun, isterse de buna körü körüne uyuyor olsun. Bunlar inançlarımızın mantıksal ipucu ya da öncülü olarak, hele hele bunların nesnel içeriği ya da sunuluşu olarak değil; onların varoluş nedeni olarak öneriliyor. Doğru ya da yanlış olarak adlandırma alışkanlığımızın denk düştüğü inançlarımızdaki o farklılığa yegâne anlaşılabilir pratik *anlamı* tahsis eden bunlardır.

Bizzat pragmatist haricinde hakikat iddiasında bulunan hiç kimse kendi zihninde neticelerin oynadığı rolün farkında olmak zorunda değildir ve zaten pragmatistin kendisi de bunun ancak soyut şekilde ve genel olarak farkındadır ve kendi inançlarına gelince bunu her an pekâlâ unutabilir.

Bay Russell hemen ardından, “hakikat” kelimesinin pragmatist tanımına göre A’nın var olduğu inancının A var *olmadığında* bile “doğru” olabileceğini okurlarına bildirenler ordusuna katılıyor. Eleştirmenlerimizin bıktırana kadar tekrarladığı malum iftiradır bu. İnsan hayatında “hakikat” derken kastedilenlerin somut bir izahında, kelimenin ancak belli bir düşünenele görelî olarak kullanılabileceğini unutuyorlar. Mesela Shakespeare’in kendi adını taşıyan oyunlar yazdığını doğru kabul edebilir ve kanaatimi bir eleştirmene ifade edebilirim. Eğer eleştiren hem pragmatist hem de bir Baconcu ise, pragmatist kimliğiyle şunu yalın bir şekilde görecektir: Ben olduğum kişi olduğuma göre, kanaatimin işleyişi bunu benim için tamamen doğru hale getirmektedir; Baconcu kimliğiyle baktığındaysa Shakespeare’in söz konusu oyunları asla yazmadığına inanmayı sürdürür. Fakat pragmatizm karşıtı eleştirmenlerin çoğu “hakikat” kelimesini mutlak bir şey olarak alıyor ve okurların kendi hakikatlerine mutlak hakikat gözüyle bakmaya hazır olmalarını kolaylıkla suiistimal ediyorlar. Eğer onların hitap ettiği okur

A'nın var olmadığına inanırken, biz pragmatistler onun var olduğu inancının tatmin edici şekilde işe yaradığı kişilerin buna her zaman doğru adını vereceğini gösterirsek; bizim iddiamızın naifliğiyle alay eder, zira olgu diye ilan ettiği şey, okurun çok iyi bildiği gibi, bir varoluşa sahip olmasa bile, söz konusu inanç yine de doğru değil midir? Bay Russell bu ifademizden “olgudan kurtulma girişimi” diye bahsediyor ve doğal olarak bunu “bir başarısızlık” olarak görüyor (s. 410). “Eskinin hakikat mefhumu nevezuhur ediyor” diyor; kastettiği mefhum, elbette, bir inanç doğru olduğunda, nesnesinin gerçekten var olduğudur.

Elbette o sağlam pragmatik ilkeler temelinde var olmak *zorundadır*. Kavramlar neticeleri gösterir. Bir kanaatimi “doğru” kavramı altında kavramakla dünya benim için nasıl farklı hale gelir? Birincisi, mahut kanaatle uyuşacak bir nesne orada bulunabilir olmalıdır (veya bu tür bir nesnenin kesin işaretleri bulunmalıdır). İkincisi, bu tür bir kanaat benim farkında olduğum başka bir şeyle çelişmemelidir. Ben bir şeyin var olduğunu söyleyişim doğruysa, o var *olmalıdır*: Bu bariz pragmatist gerekliliğe karşın, Bay Russell'ın da diline doladığı iftira dilden dile dolaşmaktadır.

Bay Russell'ın kendisi bu iftirayı dogmatik bir şekilde tekrarlamayacak kadar kıvrak zekâli ve usta bir muhakemecidir. Matematik ve mantığa bulaşmadan hiçbir şey olmayacağından, suçlamayı *secundum artem** kanıtlamak ve bizi hatadan ziyade saçmalamakla mahkûm etmek zorundadır. Bunu yaparken kendisinin zihninde hangi tilkilerin dolaştığını samimiyetle anlamaya çalıştım, ama yalanım yok, burada sadece kötü soyutlamacılık adını verdiğim (yukarıda, s. 159) şeyin bir başka örneğini görüyorum. Bay Russell matematiğin ve saf mantığın soyut dünyasını o kadar iyi biliyor ki, somut olgunun işlevlerini tarif eden bizlerin de sabit matematik terimlerini ve fonksiyonlarını kastetmek zorunda

* *secundum artem*: zanaatına yakışır şekilde. (ç.n.)

olduğumuzu düşünüyor. Bir matematik terimi (a, b, c, x, y, sinüs, log. gibi) kendi kendine yeterlidir ve bu tür terimler bir kez eşitlendiğinde sonsuza dek hata vermeden birbirinin yerine geçirilebilir. Bay Russell ve de birazdan ele alacağım Bay Hawtrey bizim kullandığımız “anlam”, “hakikat”, “inanç”, “nesne”, “tanım” gibi terimlerin de kendi kendine yeterli olduğunu, sorgulanması gereken hiçbir değişken ilişki bağlamına sahip olmadığını düşünüyor görünmektedir. Bir kelimenin ne anlama geldiğini tanımı ifade eder, değil mi? Tanım ise kesin ve yeterli olduğunu iddia eder, değil mi? Ardından, kelimenin yerine geçirilebilir (zira ikisi benzeştir), değil mi? Sonra, tanımı aynı olan iki kelime birbirinin yerine geçirilebilir, *n'est-ce pas*? Benzer şekilde, aynı kelimenin iki tanımını da, *nicht wahr*,* vs. vs., ta ki birini kendi kendisiyle çelişmekle ve saçmalamakla mahkûm edemiyorsanız gerçekten tuhaf kaçana kadar.

Sunduğum işlerlik olarak hakikat izahına çekilen bu katı muamelenin tikel tatbiki sanırım şöyle bir şeydir: Ben fikirlerimizin “hakikat”ının anlamının “işlerlik” olduğunu söylüyor ve buna tanım diyorum. Fakat anlamlar ve kastedilen şeyler, tanımlar ve tanımlanan şeyler eşdeğer ve bir diğerinin yerine geçebilir olduğundan ve bir kelime kullanıldığında tanımına dışsal hiçbir şey kastedilemeyeceğinden; demek ki, bir fikri doğru diye adlandıran ve bu kelimeyle işe yaradığını kasteden kişi o fikrin işe yaradığını söylerken başka bir şey kastediyor veya başka bir şeye inanıyor olamaz ve özelde, nesnesi ya da dile getirilişi konusunda hiçbir şey ima ediyor veya hiçbir şeye izin veriyor olamaz. Bay Russell şöyle yazıyor: “Pragmatistlere göre, ‘diğer insanların var olduğu doğrudur’ demek, ‘diğer insanların var olduğuna inanmak yararlıdır’ anlamına geliyor. Ama eğer öyleyse, o zaman bu iki cümlecik aynı önermenin başka ke-

* *n'est-ce pas*: Fransızca “değil mi?”; *nicht wahr*: Almanca “öyle değil mi?” (ç.n.)

limelerle ifade edilmesinden başka bir şey değildir; o halde, ben birine inandığımda, diğerine de inanıyorum” (s. 400). [Geçerken belirtiyim, mantık gereği Bay Russell’in sanırım ikisine de inanması gerekiyor, ama kendisi bu sonucu dikkate almıyor ve “diğer insanlar vardır” ile “*var olmasalar bile* var olduklarına inanmak yararlıdır” cümlelerinin pragmatistlerin dilinde özdeş ve dolayısıyla ikame edilebilir önermeler olması gerektiğini düşünüyor.]

Fakat sorabilir miyim acaba, gerçek kelimelerin tanımlarında ifade edilmemiş tesadüfleri olamaz mı ve cebirsel nitelikte bir dizi ikame edilmiş tanımın sonucu nihayet gerçek bir değerle ikame edildiğinde tüm bu tesadüfler geri dönmez mi? İnançların hakikatleri olduğu gibi kendi nesnel “içerik”leri ya da “sözceleri” de vardır; aynı şekilde, hakikatin de işe yararlıkları olduğu gibi içerimleri de vardır. Eğer bir insan diğer insanların var olduğuna inanırsa, bunların gerçekte var olmaları gerektiği hem inancının bir içeriğidir hem de hakikatinin bir içerimidir. Bay Russell’in mantığı, “tanım gereği”, bu türde tüm tesadüfleri içerik, içerim ve çağrışım olarak dışlıyor ve bizi her türlü inancı (her şey!) bizatihi pragmatizme inanca çeviriyor olmakla itham ediyor görünmektedir. Eğer bir konuşmanın belagatli olduğunu söyler ve “belagat” derken de dinleyiciler üzerinde belli yollarla etkide bulunma gücünü kastettiğimi açıklarsam veya bir kitabın özgün olduğunu söyler ve “özgün”ü diğer kitaplardan farklı bir anlama gelme diye tanımlarsam; Russell’in mantığı, eğer buna uyacak olursam, görünen o ki, beni konuşmanın akıcılık hakkında, kitabın da diğer kitaplar hakkında olduğunu kabul etmeye mahkûm edecektir. Bir inancı doğru diye adlandırıp hakikatini işe yararlıklarını kastedecek şekilde tanımladığımda, kesinlikle inancın işe yararlıkları *hakkındaki* bir inanç olduğunu kastetmiyorum. Bu, nesne hakkındaki bir inançtır ve işe yararlıklardan bahseden ben, somut düşüncesinin bir izahını sunma iddiasında

olduğum inanan kişininkinden farklı bir söylev evrenine sahip farklı bir özneyimdir.

“Diğer insanlar vardır” şeklindeki toplumsal önerme ve “diğer insanların var olduğuna inanmak kullanışlıdır” şeklindeki pragmatist önerme farklı söylev evrenlerinden gelmektedir. İlkine inanmak için mantıksal bir zorunluluk duymadan ikincisine inanmak mümkündür; ikincisini ömrü hayatında işitmemiş birinin ilkine inanması mümkündür; veya ikisine birden inanmak da mümkündür. Bunlardan ilki bir inancın nesnesini ifade eder, ikincisiyse inancın kendini idame ettirme gücünün bir koşulunu anlatır. İki önermede ortak olan “diğer insanlar” tabiri dışında hiçbir özdeşlik yoktur ve bunlara karşılıklı olarak ikame edilebilir muamelesinde bulunmak ya da bizim böyle yapacağımızda ısrar etmek gerçekliklerle muhatap olmayı tümünden bırakmak anlamına gelir.

* * *

Soyutlamacı mantık bayrağı altında hizmet verenlerden bir başkası gibi görünen Bay Ralph Hawtrey, Bay Russell’inkine benzer argümanlarla biz pragmatistleri saçmalamakla suçluyor.²

Bize iyilik olsun diye ve argümanın yüzü suyu hürmetine, kendisi “doğru” kelimesini insafımıza terk ediyor ve bunun belli inançların kullanışlı olduğundan başka bir anlama gelmiyor olmasına izin veriyor; ayrıca “sahihlik” kelimesini (Bay Pratt da “sahihlik” kelimesini kullanmıştı) inanç hakkında değil, inancın nesnesi hakkında bir olguyu, yani inancın ilan ettiği gibi olduğunu işaret etmek için kullanıyor. “Dolayısıyla”, diye yazıyor, “Caesar ölmüştür demek sahihtir dediğimde, ‘Caesar ölmüştür’ü kastederim. Sahihliğin tanımı bu olmalıdır.” Bay Hawtrey akabinde tanımlardaki çatışma üzerinden beni yerle yeksan etmeye girişiyor. Pragmatistler için “doğru” olan şey “sahih” olan şey olamaz, di-

2 Bkz. *The New Quarterly*, Mart 1908.

yor, “zira tanımlar mantıksal olarak birbirinin yerine geçirilebilir değildir ya da birbirinin yerine geçirirsek, şu totolojiye ulaşırız: ‘Caesar ölmüştür’ demek, ‘Caesar’ın ölmüş olduğuna inanmak kullanışlıdır’ demektir. Peki, nedir o inanmanın kullanışlı olduğu? Ne olacaktı, elbette ‘Caesar’ın ölmüş olduğu.” Gerçekten de “Caesar’ın ölmüş olduğu”nun nadide bir tanımı.

Bay Hawtrey’nin vardığı sonuç sanırım şu olacaktır: Bir inancın hakikatinin pragmatik tanımı hiçbir şekilde inanan kişinin kendi inancının dile getirilişine inanacağını ya da ondan bahseden pragmatistin bu dile gelmiş şeye inanacağını ima etmez (ne?). İki örnek epey farklıdır. İnanan için Caesar elbette gerçekten var olmak zorundadır, pragmatist eleştirmen için ise var olması gerekmez; pragmatik sözce, biraz önce dediğim gibi, tamamen başka bir konuşma evrenine aittir. Tanımla tanımı ikame ederek tartıştığınızda, aynı evrende kalmanız gerekir.

Bu tartışmada evrenden evrene büyük geçiş “hakikat” kelimesini öznel alandan nesnel alana taşıyıp kimi zaman kanaatlerin bir özelliğine, kimi zaman da kanaatlerin iddia ettiği olgulara uyguladığımızda gerçekleşir. Birtakım yazarlar, mesela Bay Russell’ın kendisi, Bay G. E. Moore ve diğerleri tam da bu kafa karışıklığını beslesin diye icat edilmiş görünen talihsiz “önerme” kelimesini pek tutuyorlar, zira hakikatten “önergeler”in bir özelliği olarak bahsediyorlar. Fakat önermelerin adını koyar koymaz “olduğu” kelimesini kullanmamak neredeyse imkânsızdır. Caesar’ın ölmüş *olduğu*, erdemin onun kendi mükâfatı *olduğu*, birer önermedir.

Önergelere belli mantıksal amaçlara istinaden, içinde doğruluk ya da yanlışlık barındıran mutlak oluşumlar muamelesi yapmanın ya da “Caesar’ın-ölmüş-olduğu” gibi bir bileşikten tek bir kelime yaratıp buna “hakikat” demenin yararlı olmayabileceğini söylemiyorum. Fakat buradaki “olduğu”, biz pragmatistlerin başına çorap örmek isteyenler

için son derece münasip bir muğlâklığa sahiptir, zira kimi zaman Caesar'ın artık yaşamadığı *olgusuna*, kimi zaman da *inancına* anlamına gelir. Dolayısıyla bir inancı doğru diye adlandırdığımda, hakikatin olgu anlamına geldiğini duyuyorum; olguyu da iddia ettiğimde, tanımımın olguyu dışladığını, sadece inancın belli bir özgüllüğünün tanımı olduğunu duyuyorum; böylece sonunda bahsedebileceğim hiçbir hakikat kalmıyor elimde.

Bu katlanılmaz muğlâklığın yegâne ilacı, görünen o ki, terimlere tutarlılıkla bağlı kalmaktır. “Gerçeklik”, “fikir” ya da “inanç” ve “fikrin ya da inancın doğruluğu” gibi tutarlılıkla bağlı kaldığım terimlerin her türlü itirazdan azade olduğu görünüyor.

Terimleri tüm doğal ortamlarından soyutlanmış şekilde düşünen, bunları tanımlarla özdeşleştiren ve tanımları da *daha cebirsel* olarak ele alan biri sadece evrenleri karıştırma tehlikesini değil, sokaktaki adamın kolaylıkla tespit edeceği yanılgılara bulaşmayı da göze alır. “Caesar vardır” cümlesinin “kullanışlılık” hakkındaki bir cümleyle özdeş olduğunu, cümlelerden biri “doğru”, diğeri de “doğru cümleler” hakkında olduğu için “tanım gereği” kanıtlamak; bir otobüsün ikisi de taşıt olduğu için vapur da olduğunu kanıtlamaya benzer. At, orta parmaklarının tırnakları üzerinde yürüyen bir hayvan diye tanımlanabilir. Ne zaman bir at görsek böyle bir hayvan görürüz, aynı şekilde ne zaman bir “hakikat”e inansak kullanışlı bir şeye inanırız. Bay Russell ve Bay Hawtrey pragmatizm karşıtı. Bunlar insanı neredeyse bunca soyutlamacılıktan kaçmak için mantıkçı olmama fikrine yanaştırıyor. En kötü türden soyutlamacılık ise Bay Russell'ın doğruluk kelimesinin kesin anlamına ulaşmaya çalışması. Meinong'a karşı yazdığı üçüncü makalesinde (*Mind*, c. Xii, s.509, 1904), tartışmayı sadece üç terimle bir önerme, içeriği ve bir nesne ile sınırılıyor, hem de her gerçek bilme örneğini, bulunduğu çağrışımsal gerçeklikler bağlamının tümünden

soyutlayarak bunu yapmaya çalışıyor. Bu şekilde bir boşlukta olduğu görülen terimleri alıyor ve olanaklı olan her türlü permütasyon ve kombinasyondan yararlanarak salt mantıksal oluşumlar haline getiriyor, bunlardan geriye hiçbir şey kalmayana kadar işkenceden geçiriyor ve tüm bu mantıksal jimnastiğin ardından “sahih görüş” olduğuna inandığı şu mucizevî yargıyla çıkageliyor: “Doğruluk ve yanlışlıkta hiçbir problem yoktur, bazı önermeler doğru, bazı önermeler yanlıştır, tıpkı bazı güllerin kırmızı bazılarının beyaz olması gibi, inanç önermeler karşısındaki belli bir tutumdur, bu tutum doğru olduğunda bilgi, yanlış olduğunda hata adını alır” – ve bir kez bu içgörüyü ulaşıldığında, sanırım sorunun kapağının sonsuza dek kapandığını düşünüyor!

Bay Russell’in analiz gücüne olan hayranlığıma rağmen, böyle bir makaleyi okuduktan sonra, pragmatizmin, başka hiçbir işlevi olmasa bile, onu ve kendisi gibi istidatlı benzer kişileri bu maharetlerini gerçeklikten böyle bir soyutlama için kullanmış olmaktan utandırmaya yaramasını diliyorum. Pragmatizm hiçbir işe yaramasa bile, bizi bu sayfalarda gördüğümüz türde hastalıklı soyutlamacılıktan kurtarır.

Not: Yukarıdaki cevap yazıldıktan sonra, *Edinburgh Review*’in Nisan 1909 sayısında pragmatizm hakkında Bay Russell’a ait olduğunu sandığım bir makale yayınlandı. Kendisinin hakikat-problemine dair değerlendirmesi söz konusu olduğu oranda, adil olmak konusunda belli ki çok çaba harcamış olsa da, kanaatim o ki hiçbir temel hususta önceki argümanlarının ötesine geçememiştir. Bu nedenle başka bir eklemede bulunmayacağım ve merak eden okurları söz konusu makalenin 272-280. sayfalarına yönlendirmekle yetineceğim.



XV

Bir Diyalog

Yukarıdaki sayfaların tashihlerini yaparken, okurlarımın hâlâ ikna olmalarını engelleyen bir şeyler kalmış olabileceğini tahayyül ediyorum ve en azından bu şüpheleri gidermeye çalışmayı görev biliyorum. Eğer söylemek istediklerimi diyalog biçiminde ifade edersem, daha kısa tutabileceğimi düşünüyorum. O halde, söze pragmatizm karşıtı başlasın:

Pragmatizm karşıtı: Bir fikrin doğruluğunu işe yararlıklarının oluşturduğunu söylüyorsunuz. Belli bir grup olguyu, mesela gezegenin tufan öncesi tarihinden olguları ele alalım. Buna ilişkin şu soru sorulabilir: “Bunlar hakkındaki hakikati bilmek mümkün müdür?” Diyelim ki (her şeyi bilen bir mutlağın var olduğu hipotezini izahımızın dışında bırakalım), hakikatin asla bilinemeyeceğini varsayıyoruz. Şimdi soruyorum size, pragmatist kardeşim, size göre bu tür olgularda herhangi bir hakikatin olduğundan bahsedilebilir mi bahsedilemez mi? Her halükârda asla bilinemeyecek olan örneklerde bir hakikat var mıdır yok mudur?

Pragmatist: Bana neden böyle bir soru soruyorsunuz?

Pragmatizm karşıtı: Çünkü sizi kötü bir ikileme sürüklediğini düşünüyorum.

Pragmatist: Nasıl oluyor o?

Pragmatizm karşıtı: Nasıl mı? Şöyle ki, siz bir yandan bir hakikatin var olduğunu söylemeyi tercih ederseniz, bu suret-

le tüm pragmatist teorinizi terk etmiş olursunuz. Bu teoriye göre, hakikat onu oluşturacak fikirlere ve işe yararlıklara ihtiyaç duyar; ama bu örnekte hiçbir bilen olmaması gerekiyor ve dolayısıyla ne fikirler ne de işe yararlıklar var olabilir. O halde, sizin hakikatinizi oluşturacak ne kalıyor geriye?

Pragmatist: Düşmanlarımdan çoğu gibi siz de beni hakikati bizatihi gerçeklikten çıkarmaya zorlamak mı istiyorsunuz? Ben bunu yapamam: Hakikat, gerçeklik hakkında bilinen, düşünülen ya da söylenen bir şeydir ve dolayısıyla gerçekliği sayısal açıdan bir ilavedir. Ama muhtemelen sizin niyetiniz farklı; bu yüzden ikileminizin hangi ayağını tercih ettiğimi söylemeden önce, diğer ayağının ne olabileceğini duymak isterim.

Pragmatizm karşıtı: İkilemin diğer ayağı şudur: Varsayılan koşullarda hiçbir fikir ya da işe yararlık olmadığından hiçbir hakikat de olmadığını söylemeyi seçerseniz, o zaman sağduyuya ters düşmüş olursunuz. Sağduyu bize tüm olgu durumlarının, şeylerin doğası gereği, bir tür önermeyle, isterse yaşayan biri tarafından savunulmasın ama yine de bir önermeyle gerçekten ifade edilebilir olması gerektiğini söylemez mi?

Pragmatist: Kuşkusuz sağduyu bunu söyler ve ben de bu inançtayım. Gezegенimizin tarihinde hiç kimsenin izahını sunmadığı veya asla sunamayacağı sayısız olay görülmüştür, ama yine de soyut olarak şunu söyleyebiliriz: Sadece tek bir tür mümkün izah doğru olabilir. Dolayısıyla bu tür bir olayın hakikati zaten olayın doğası bakımından önceden belirlenmektedir ve bu yüzden bilkuvve önceden var olduğunu da gönül rahatlığıyla söyleyebiliriz. Dolayısıyla sağduyu içgüdüsel iddiasında haklıdır.

Pragmatizm karşıtı: O halde, ikilemin sizin savunduğunuz ayağı bu mudur? Asla bilinmeyecek olan örneklerde bile bir hakikat olduğunu mu söylüyorsunuz?

Pragmatist: Aynen öyle, bunu söylüyorum, yeter ki kendi hakikat anlayışına tutarlılıkla bağlı kalmama izin verin ve

kavramayı imkânsız bulduğum bir şey adına bu anlayışı bırakmamı istemeyin. Asla bilinmeyecek olan örneklerde bile bir hakikat olduğuna siz de inanıyorsunuz, değil mi?

Pragmatizm karşıtı: Evet inanıyorum.

Pragmatist: O halde, sorması ayıp, bilinmeyene ilişkin bu hakikat size göre nelerden oluşur, söyleyebilir misiniz acaba?

Pragmatizm karşıtı: “Oluşur”? “Oluşur” derken ne kastediyorsunuz? Bu hakikat kendisinden başka bir şeyden oluşmaz, daha doğru bir tabirle ne tutarlılığı ne de varoluşu vardır; ortaya çıkar, geçerlidir.

Pragmatist: Peki, geçerli olduğu hakikatle hangi ilişkiye sahiptir?

Pragmatizm karşıtı: “Hangi ilişki” derken ne kastediyorsunuz? Onun için geçerlidir elbette; onu bilir, temsil eder.

Pragmatist: Kim onu bilir? Ne temsil eder onu?

Pragmatizm karşıtı: Hakikat elbette; hakikat onu bilir, daha doğrusu tam olarak şöyle: Onu bilen herkes hakikate sahiptir. Gerçekliğe dair her doğru fikir ona dair *hakikati* temsil eder.

Pragmatist: Fakat onu bilen biri de onu temsil eden bir fikir de varsayılmaması gerektiği konusunda anlaştığımızı düşünüyordum.

Pragmatizm karşıtı: Kesinlikle öyle!

Pragmatist: O halde, sizden bir kez daha istirham ediyorum, söyler misiniz bu hakikat, bu başlı başına olgular ile bunlara dair bilkuvve ya da bilfiil her türlü bilgi arasındaki bu *tertium quid** aracı nelerden oluşur? Bu üçüncü zümredeki şekli nedir? Zihinsel, fiziksel ya da “epistemolojik” hangi malzemelerden yapılmıştır? Gerçekliğin hangi metafizik bölgesini işgal eder?

Pragmatizm karşıtı: Ne saçma sorular böyle! Olguların şöyle şöyle olduğu *doğru*, diğer türlü olduğu yanlış demek yeterli değil mi?

* *Tertium quid*: Üçüncü öge, şey. (ç.n.)

Pragmatist: Olguların şöyle şöyle “olduğu” doğrudur; beni ayartıp *neyin* doğru olduğunu sormamı sağlayamayacaksınız; ama olguların şöyle şöyle “olduğu doğrudur” cümlecüğünüzün aslında bizatihi olguların salt şöyle şöyle *olmasına* ilave bir şey anlamına gelip gelmediğini soruyorum.

Pragmatizm karşıtı: Salt olgu olmaktan daha fazlası anlamına geldiğini düşünüyorum. Bunların bir tür zihinsel muadilidir, onların epistemolojik işlevidir, noetik terimlerle değeridir.

Pragmatist: Bir tür ruh ikizi ya da hayaleti belli ki! Eğer öyleyse, bu hakikatin *nerede* bulunduğunu sorabilir miyim size?

Pragmatizm karşıtı: Nerede? Nerede mi? “Nerede” diye bir şey olmadığı konusunda anlaşmıştık.

Pragmatist: Gerçekten bilen hiç kimse yok, kabul. Ama zihnindeki olguların hakikati şeklindeki bu tuhaf ve ele avuca sığmaz fikrin oluşmasıyla hiçbir potansiyel ya da ideal bilen mefhumunun alakası olmadığına emin misiniz?

Pragmatizm karşıtı: Elbette olgulara ilişkin bir hakikat varsa, bu hakikat ideal bilenin bileceği şeydir. Bu ölçüde, bu şeye ilişkin mefhum ile o kişiye ilişkin mefhumu birbirinden ayrı tutamazsınız. Fakat önce o, sonra bu değil; kanaatimce önce bu, sonra o.

Pragmatist: Ama bu hakikat denen ve yeryüzü ile gökyüzü arasında, gerçeklik ile bilgi arasında sallanan, ayakları gerçeklik zeminine basan ama sayısal açıdan ona ilave olan ve aynı zamanda herhangi bir bilenin kanaatinden önce gelen ama ondan tamamen bağımsız olan şeyin statüsü konusunda yine de kafam allak bullak. Bu hakikat, bilen kişiden sizin düşündüğünüz kadar bağımsız mıdır? Bu durum bana feci şüpheli görünüyor, sanki gerçekliğe dair fiilî olmaktan ziyade potansiyel bir bilgiyi anlatan bir başka kelime olabilir gibi. Sizin hakikatiniz nihayetinde başarılı bir bilenin, *böyle biri var olduğu takdirde*, zaten bilmek zorunda *olacağı* şey

değil midir? Hiçbir bilenin tasavvur bile edilemediği bir evrende, bizatihi olgulardan sayısal açıdan ayırt edilebilir bir şey olarak olgular hakkındaki herhangi bir hakikat var olacağı bir yer bulacak mıdır? Benim açımdan böyle bir hakikat var olmadığı gibi, tahayyül edilemez, tasavvur edilemez de olacaktır.

Pragmatizm karşıtı: Fakat sanırım biraz önce, hiç kimse asla bilemeyecek olsa da geçmiş olaylar hakkında bir hakikat *vardır* demiştiniz.

Pragmatist: Evet, ama bu kelimeyi kendi bildiğim şekilde tanımlamak için izin istediğimi de hatırlamanız gerekiyor. Geçmiş, şimdi ya da gelecekteki bir olayın hakikati benim için sadece şunu söylemenin başka bir şeklidir: *Eğer* olay bir gün olur bilinirse, bilginin doğası zaten belli bir ölçüde önceden belirlenmiştir. Bir olgunun fiilî bilgisini önceleyen hakikat; olguyu bilmesi olanaklı olan herhangi birinin nihayetinde kendisini inanmak zorunda hissedeceği şey demektir yalnızca. Kendisini onunla tatminkâr bir ilişkiye sokacak, onun için sağlam bir zihinsel ikame olduğunu kanıtlayacak bir şeye inanmalıdır. Bu bir şeyin ne olabileceği elbette olgunun doğası ve çağrışımlarının alanı tarafından zaten kısmen belirlenmiştir.

Siz hakikatin bilgiden önce geldiğini söylediğinizde bundan başka bir şey kastedebileceğinizi sanmıyorum. Bu, önsezilen bilgidir, salt olanak biçiminde bilgidir.

Pragmatizm karşıtı: Peki, bilgi bir kez geldiğinde neleri bilir? *Hakikati* bilmez mi? Eğer öyleyse, hakikatin olgudan ya da bilgiden ayrı bir şey olması gerekmez mi?

Pragmatist: Kanımca bilginin bildiği şey olgunun kendisidir, olaydır ya da gerçeklik her neyse odur. Sizin alanda üç ayrı varlık (gerçeklik, bilme ve hakikat) gördüğünüz yerde, ben sadece iki tane görüyorum. Ayrıca bu iki varlığın da ne *olarak bilindiğini* görebiliyorum, ama sizin üçüncü varlığınızın (hakikat) ne *olarak bilindiğini* kendi-

me sorduğumda; bir yandan gerçeklikten, diğer yandan gerçekliğin bilinebilme yollarından farklı olarak hiçbir şey göremiyorum. Kim bilir, belki de kimi zaman bir tür bilmeyi, kimi zaman da bilinen bir gerçekliği kastederek, bu ikisinden biri için münavebeli olarak kullanmayı münasip gören gündelik dil sizi yanlış yönlendirmiştir? Felsefenin bu muğlâklığı sürdürüp kutsamakla elde edeceği bir şey var mı? Eğer bilginin nesnesine “gerçeklik” adını verir ve onun idrak edilme tarzına, dahası tikel vesilelerle ve farklı şekillerde, bunlarla farklı işleri olan tikel insanlar tarafından idrak edilme tarzına “hakikat” adını verirsiniz ve eğer bu terminolojiye tutarlılıkla bağlı kalırsanız, kanımca her türlü beladan kurtulursunuz.

Pragmatizm karşıtı: Benim ikilemimden kurtulduğunuzu mu düşünüyorsunuz yani?

Pragmatist: Kesinlikle evet, zira eğer hakikat ve bilgi benim savunduğum gibi bağıntılı ve karşılıklı olarak bağımlı terimlerse, o zaman bilginin tasavvur edilebilir olduğu her durumda hakikat tasavvur edilebilirdir, bilginin mümkün olduğu her durumda hakikat olanaklıdır, bilginin fiilî olduğu her durumda hakikat fiilîdir. Bu nedenle ikileminizin ilk ayağını bana gösterdiğinizde, ben *bilfiil* hakikati düşünüyorum ve bunun var olmadığını söylüyorum. Bu hakikat yoktur, zira hipotez bakımından ne bilen vardır ne fikirler ne de işleyişler. Gelgelelim *olanaklı* ya da *bilkuvve* hakikatin var olabileceğini kabul ediyorum, zira bir bilenin hayata gözlerini açmasını sağlamak olanaklıdır; *tasavvur edilebilir* hakikat ise kesinlikle vardır, zira soyut düzlemde alındığında, tufan öncesi olayların doğasında bilginin bunlara uygulanmasını tasavvur edilemez kılan hiçbir şey yoktur. Dolayısıyla ikileminizin ikinci ayağıyla beni kazığa oturtmaya çalıştığınızda, ben söz konusu hakikati salt soyut bir olanak olarak düşünüyor ve dolayısıyla gerçekten var olduğunu söyleyerek sağduyunun yanında yer alıyorum.

Bu ayrımlar haklı olarak beni utanç duymaktan kurtarmıyor mu? Dahası sizi de bizzat kurtarmaya yardımcı olabileceğini düşünmüyor musunuz?

Pragmatizm karşıtı: Asla! Yerin dibine batsın sizin iğrenç kılı kırk yarıcılığınız ve safsatacılığınız! Hakikat hakikattir ve ben asla hakikati sizin önerdiğiniz gibi düşük pragmatik tikellerle özdeşleştirerek alçaltmayacağım.

Pragmatist: Pekâlâ sevgili muarızım, sizin gibi seçkin bir entelektüalist ve mantıkçının fikrini değiştirebileceğimi düşünmüyordum zaten; bu yüzden size tarifi imkânsız anlayışınızla hayat boyu mutluluklar. Belki gelecek kuşaklar pragmatik yöntemi oluşturan şu somut ve ampirik yoruma sizden daha çok alışacaktır. Belki o zaman benimki gibi zararsız ve doğal bir hakikat izahının benim asla olmayı aklımdan bile geçiremeyeceğim kadar zeki olan ama eğitim ve gelenek bakımından soyutlamacı düşünce tarzına gönül vermiş olan insanların zihninde yer etmekte nasıl böyle zorlandığına hayret edeceklerdir.

William James (1842-1910): Pragmatik felsefe okulunun kurucusu olan William James, aynı zamanda bir psikolog ve eğitimciydi. Öğrenimini Avrupa'da Almanca ve Fransızca yaptı. 1869 yılında Harvard Üniversitesi'nden tıp doktoru olarak mezun oldu, ancak doktorlukla uğraşmadı. Daha sonra aynı üniversitede psikoloji dersleri vermeye başladı. Epistemoloji, eğitim, metafizik, psikoloji ve din konularıyla ilgilendi. Ders kitabı olarak yazmaya başladığı Psikolojinin İlkeleri 1890 yılında yayımlandığından beri hem psikoloji hem de felsefe alanının anıtsal eserleri arasında yer aldı. James'in kendi deyimiyile "hakikat sorunuyla doğrudan alakalı" yazılarının hepsini topladığı Hakikatin Anlamı ölümünden bir yıl önce, 1909'da yayımlandı. Hakikatin Anlamı'nda James'in Pragmatizm eserinden önce kaleme aldığı aynı konudaki dokuz makalesiyle, Pragmatizm'e yönelik eleştirilere cevap mahiyetindeki altı yazısı kronolojik sırayla yer almaktadır.

Ferit Burak Aydar: Çevirmen, yazar. IÜ İngiliz Dili ve Edebiyatı Bölümü'nden mezun oldu. W. Shakespeare, V. Woolf, J. Joyce, T. Eagleton, F. Jameson, E. Said, H. Bloom, V.I. Lenin gibi yazarların kitapları başta olmak üzere yayımlanmış doksandan fazla çevirisi vardır. Ayrıca İspanya İç Savaşı'nın İzinde (Agora, 2017), 1917: Devrimin Rapsodisi (İthaki, 2017), Hamlet'in Bağlanan Basireti (Sel, 2020) ve Klasik Okumaları I - Kahramanlar Çağı (Sel, 2021) adlı dört telif kitabı vardır.

