

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>

William James'in Pragmatik Felsefesi

Ellen Kappy Suckiel



Paradigma

Paradigma'nın Vitrinindekiler

Hüsamedtin Arslan, Epistemik Cemaat

I. Lakatos & A. Musgrave, Bilginin Gelişimi ve Bilginin
Gelişimiyle İlgili Teorilerin Eleştirisi

Jacques Ellul, Sözlün Düşüşü

Hakkı Hünler, Estetik'in Kısa Tarihi

David West, Kıta Avrupası Felsefesine Giriş

Martin Heidegger, Tekniğe İlişkin Soruşturma

Martin Heidegger, Bilim Üzerine İki Ders

Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Sözlüğü

Wilhelm Dilthey, Hermeneutik ve Tin Bilimleri

S. Woolgar, Bilim: Bilim İdesi Üzerine Sosyolojik Bir Deneme

Susan Hekman, Bilgi Sosyolojisi ve Hermeneutik

Edibe Sözen, Söylem

Anthony Giddens, Tarihsel Materyalizmin Çağdaş Eleştirisi

Ahmet Cevizci, Paradigma Felsefe Terimleri Sözlüğü

J. W. Murphy, Postmodern Sosyal Analiz ve Postmodern Eleştiri

Leo Strauss, Politika Felsefesi Nedir?

John Locke, Tabiat Kanunu Üzerine Denemeler

N. Warburton, Felsefeye Giriş

Atakan Altınörs, Dil Felsefesi Sözlüğü

Veli Urhan, Michel Foucault ve Arkeolojik Çözümleme

B. Magee, Büyük Filozoflar: Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi

Alasdair MacIntyre, Etik'in Kısa Tarihi

Alasdair MacIntyre, Egzistansiyalizm

O. Pöggeler, B. Alleman, Heidegger Üzerine İki Yazı

J. -G. Rossi, Analitik Felsefe

Ahmet Cevizci(der), Metafiziğe Giriş

Christopher Falzon, Foucault ve Sosyal Diyalog

Ahmet Cevizci, Etiğe Giriş

Stephen Toulmin, Kozmopolis

Hüsamedtin Arslan(der), Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler

H. Arslan(der), Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler

Hüsamedtin Arslan(der), İnsan Bilimlerine Prolegomena

Arthur Danto, Nietzsche

Ahmet Cevizci (der.), Felsefe Tarihine Giriş

Paul Hühnerfeld, Heidegger

Veli Urhan(der), Foucault ve Bilginin Arkeolojisi

Solmaz Hünler, Spinoza

Solmaz Hünler, Dört Adalı

A. Giddens, Sosyolojik Yöntemin Temel İlkeleri

E. K. Suckiel, William James'in Pragmatik Felsefesi

Kasım Küçükakal, Nietzsche ve Postmodernizm

Ellen Kappy Suckiel

William James'in Pragmatik Felsefesi

Türkçesi: Celal Türer

Paradigma

Ellen Kappy Suckiel

William James'in Pragmatik Felsefesi

Türkçesi: Celal Türer

Paradigma
İstanbul, Mart 2003

William James'in Pragmatik Felsefesi
Ellen Kappy Suckiel

Türkçesi
Celal Türer

41. Paradigma Kitabı
Felsefe Dizisi 30. Kitap

© Bu kitabın tüm yayım hakları
Paradigma Yayınları'na aittir.

Baskı
Engin Yayıncılık

Birinci Baskı:
İstanbul, Mart 2003

PARADİGMA YAYINLARI
Cankurtaran mah. Seyit Hasan sok. 12/4
Sultanahmet / İSTANBUL
TEL (0 212 638 64 46)
Yayınevi İrtibat Tel: 0 532 403 21 49

İçindekiler

Önsöz / 1

1. Sistematik Bir Dünya Görüşü Olarak James'in
Pragmatizmi / 5

2. Zihnin Teleolojisi / 17

3. Pragmatik Anlam Kavramı / 31

4. Ahlâkî Değer: İyi ve Talebin Giderilmesi / 45

5. Aklîlik ve İnanma İrâdesi / 67

6. Pragmatik Doğruluk Teorisi / 87

7. James'in Gerçeklik Anlayışı / 117

8. Özet ve Sonuçlar / 137

İndeks / 145

Kısaltmalar

Aşağıdaki kısaltmalar, William James'e ait eserlerin dipnotlar için kullanılmıştır:

DD "The Dilemma of Determinism," *The Will to Believe, The Works of William James*, içinde ed. Frederick H. Burkhardt, Fredson Bowers, and Ignas K. Sukrupskelis (Cambridge: Harvard University Press, 1979).

ERE *Essays in Radical Empiricism, The Works of William James*, ed. Fredson Bowers, ve Ignas K. Skrupskelis (Cambridge: Harvard University Press, 1976).

LWL "Is Life Worth Living? *The Will to Believe*, içinde.

MP "The Moral Philosopher and the Moral Life" *The Will to Believe*, içinde.

MT *The Meaning of Truth. The Works of William James*, ed. Fredson Bowers ve Ignas Sukrupskelis (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

P *Pragmatism, The Works of William James*, ed. ed. Fredson Bowers ve Ignas Sukrupskelis (Cambridge: Harvard University Press, 1975).

PP *The Principles of Psychology*, 2 cilt. (New York: Dover Publications, 1950).

PU *A Pluralistic Universe. The Works of William James*, ed. Fredson Bowers ve Ignas Sukrupskelis (Cambridge: Harvard University Press, 1977).

RAAT "The Reflex Action and Theism" *The Will to Believe*, içinde.

SPP *Some Problems of Philosophy, The Works of William James*, ed. Fredson Bowers ve Ignas Sukrupskelis (Cambridge: Harvard University Press, 1979).

SR "The Sentiment of Rationality", *The Will to Believe*, içinde.

TT Talks to Teachers on Psychology and to Students on Some of Life's Ideals (New York: Dover Publications, 1962).

VRE *The Varieties of Religious Experience* (New York: Mentor Books, 1958).

WB "The Will to Believe" *The Will to Believe*, içinde.

Önsöz

William James. Amerika'nın önde gelen filozoflarından biridir. O, tarihî olarak bu ülkenin en önemli ve en etkili felsefî hareketi olan pragmatizmin en belagatlı ve en etkin sözcülerinden biridir. James bir filozof olarak hayli önemsenirken ve ona duyulan saygı daimî olarak Amerika'nın felsefî mirasındaki önemi ile gösterilirken, felsefesinin teknik yorumu umulandan daha az ilgi görmüştür. James'e felsefî çevrelerde veya entelektüel tarihte çoğunlukla hürmet edilmiştir. Yorumcular, çok önemli pragmatik doktrinlerinin yorumuna yönelmiş olsa da doktrininin sebep ve delillerine dair detaylı bir açıklama ve değerlendirmelere girişmemişler. James'e dair ayrıntılı çalışmaların nispeten az oluşu, pragmatizmini sıkı bir biçimde tartışmamış veya felsefî bir sisteme entegre etmemiş olan, meselelere vakıf ama düzensiz bir filozof oluşu sebebiyledir.

James'in yazılarının çoğunda teknik filozofların özelliklerinden olan ayrıntılı anlatımların çoğundan vazgeçtiği bir gerçektir. O, yazılarının çoğunda kendi durumunu veya felsefesinin değişik görünümünün sistematik bir bütünün parçaları olarak birbirine bağlı oluşu ve destekleyişini açıklama ve aydınlatmada zahmet veren bağlantılara ve yollara dalmamıştır. Onun en etkili yazıları, iddialarının arkasında dikkatlice işlenmiş, niyetlerini gizlemeye yönelmiş canlı, resimli tasvirler ve dramatik ifadelerin bulunduğu yanı sıra popüler konferans formlarında görünür. Bunun yanı sıra James'in felsefesini parça parça oluşturduğu iyi bilinir. James'in herhangi bir makale veya konferansı, geliştirmek ve savunmak için seçtiği konular, keza felsefesinin herhangi bir yönüne verdiği ağırlık, dinleyicilerinin ilgi ve takdirlerinden, sezindiği itirazlardan, düşüncelerindeki özel polemik unsurlarından daimî olarak etkilenmiştir. Gerçekten James, felsefî vukufunu engellediğinde mantığı bile reddetme eğiliminde olmuştur. Sonuç, daimî olarak aykırı ve yazılarında açık ve tutarlı bir felsefe-

2 James'in Pragmatik Felsefesi

nin izini sürmenin zor olduğu bir düşündür. Bu yüzden James'in pragmatizminin anlam ve değeri hususunda bilim adamları arasında önemli anlaşmazlıkların olmasına şaşılmalıdır.

Bununla beraber bir filozof olarak James, okuyucularını inanmaya yönelttiğinden daha dikkatli ve sistematik idi. Bu kitabı, James'in pragmatizminin kapsamlı, eleştirel bir çalışması olarak yazdım. James'in en çok dikkate alınan niyetlerini ortaya koyduktan sonra, onun pragmatik yazılarının tam ve dikkatlice incelemesinin tutarlı bir görüş sunduğunu göstermeğe çalıştım. James'in ortaya koyduğu bu vizyon, taşıdığı zorluklara rağmen unsurları sofistike olan ve kavramsal olarak birbirine entegre edilmiş insicamlı felsefî bir metodolojinin sonucudur. Amacım, James'in delil ve önermelerini analiz etmek ve değer biçmek ve nihayetinde teknik ve sistematik bir felsefe olarak pragmatizminin değerini ortaya koymaktır.

Bu kitap, müsveddeleri okuyan, James'e dair bir çok kapsamlı ve üretken münazaralar yaptığım Joseph W. Suckiel'in yardımı olmaksızın asla yazılamazdı. Onun felsefî vukufiyetinden (perspicacity), sağlam mantık ve üslubundan, bunun yanı sıra James'in bakış açısına olan tabii sempatisinden ziyadesiyle istifade ettim. Bu projeye sağladığı sarsılmaz katkıları, muazzam desteğin bir kaynağını oluşturdu. Müsveddelerin çeşitli bölümlerine yaptığı keskin (incisive) ve açık yorumlar dahil olmak üzere bu çalışmanın yazılmasında çeşitli zamanlardaki yardımları için H. S. Thayer'e şükranlarımı sunuyorum. Bunun yanı sıra bazı bölümlere sağladığı değerli katkıları ile James felsefesinin zenginliğini fark etmemeye yardım eden M. G. Singer'a da ayrıca teşekkürlerimi sunarım. Bu çalışmada yapılmış her hata elbette bana aittir. Bu kitabın hazırlanmasında teşviklerini esirgemeyen ailem. Jack ve Lilyan Kappy'ye müteşekkirim. Santa Cruz, California Üniversitesi'nde William James üzerine verdiğim seminerlere katılan değerli öğrencilerimin ilgisi ve desteği. James'in önemine ait kanaatlerimi daima kuvvetlendirdi. Shelley Starr, Besty Wooten ve Kresge Kolejinin mezun ve halihazırdaki öğrencileri, steno ekibi, müsveddelerin çeşitli versiyonlarını hatasız olarak daktilo ettiler. Bu araştırma, Santa Cruz, California Üniversitesi, Fakülte Araştırma fonu tarafından cömertçe desteklenmiştir.

Beşinci bölüm, *Transactions of the Charles S. Pierce Society* 15. (1979 Güz), üçüncü bölümün bazı kısımları *Southern Journal of Philosophy* 16. (1978 Yaz) adlı dergilerde yayımlanmıştır. Bu materyalleri

kullanmanuza izin verdiği için bu dergilerin editörlerine de teşekkür ederim.

Bu kitap boyunca “he” veya “she”, “his” veya “her” ifadesini kullanmak yerine aslî terim olan “he”. “his”i kullandım. Mevcut muhtevada diğer alternatiflerin kullanılmasının okuyucunun zihnini karıştıracakını zannediyorum.

Santa Cruz, California Üniversitesi
Nisan, 1981

Sistematik Bir Dünya Görüşü Olarak James'in Pragmatizmi

James, faydalı bir felsefenin can alıcı görünümlerinden birinin, hayatta gerçek bağlantılar kurması gerektiğini düşünmüştür. O, felsefeyi, gerçekten doğru tatbik edildiğinde, insanın ilgi ve ideallerinin en seçkin bir ifadesi ve dolayısıyla varlığımız ile ilgili somut tecrübî durumların bir yansıması olarak düşünmüştür. Fakat böylesi bir görüş, o kişinin felsefesini, insanın mahiyetine dair özel bir anlayış etrafında inşa etmesini gerektirir. James şahısları, amaç ve gayelerle yüklü, dinamik ve hayatî merkezler olarak tasavvur eder. Onun insanın mahiyetine dair görüşleri, tarih boyunca bir çok filozofun düşüncelerinde itibar görmüş bir şahsın, hayli rasyonalize edilmiş anlayışına muhalif olarak görüldüğünde en iyi şekilde anlaşılır. Sözgelimi Platon, *Phaedrus*'da insanı üç kısımdan oluşan bir canlı olarak tarif eder. Platon'un düşüncesini ifade etmede kullandığı metafor iki at ve sürücüsü olan yarış arabasıdır. İki at, ruhun maddî ve manevî tarafını, sürücü ise akıl unsurunu temsil eder.¹ Benzetme, bir şahsın aklî yargılarının tam olarak kontrol edilmesi durumunda duygusal ve arzu yönünün mükemmel olacağını göstermek için kullanılmıştır. Platon'a göre bir şahsın gerçek amacı, manevî ve maddî yönünü kontrol etmek için aklını kullanması ve onları –akıl kabul ettiği– uygun amaçlara yönlendirmesi ve onlara rehberlik etmesidir.

Böylesi bir görüşe karşı tepki gösteren bir çok filozof daima varolmuştur. On sekizinci yüzyılda örneğin David Hume, aklın hakim du-

¹ *Phaedrus*, 246a, 253d varak .

6 James'in Pragmatik Felsefesi

rumu ile ilgili bu görüşe itiraz etmiştir. Fakat o bu itirazı, insanın mahiyeti ile ilgili bilimsel bilgiye başvurarak değil, epistemolojinin temel problemlerine dayanarak gerçekleştirmiştir.² Bununla beraber insan mahiyetine dair iyice eskimiş olan Platoncu görüş, modern bilim tarafından bugün daha da zayıflatılmaktadır. Biyolojik ve psikolojik bulgular, insan düşünce ve davranışlarının geniş ölçüde aklı olmayan nedenlerle yürütüldüğünü daimî olarak ortaya koymuştur. Pek çok bilim adamı, arzuların, umutların, ihtiyaçların, korkuların ve vaatlerin insan hayatının zengin yapısına reddedilemez katkılar sağladığını ve dolayısıyla insanoğlunun zihnî fonksiyonlarının tüm şartlar altında baskın olmadığını kabul etmiştir.

On dokuzuncu yüzyıl Darwinizminin tesiri altında James, insanın mahiyetine dair öne sürülen biyolojik modelden oldukça etkilenmiştir. O, insanı, en önemli özelliğinin amaçlarıyla ilgili iradî uygunluk ve projeksiyon olduğu, çabalayan, amaçlarını gerçekleştiren, ihtiyaçlarını gideren ve bir organizma olarak tasvir eder. Gerçekten James, arzularını bir sınırdan tutan ve uygun sınırlarını belirleyen bir sürücüyü benzemeksizin, insanoğlunun aklı ve bilişsel melekelerinin insanın ruhi ve duygusal yönüne hizmet etmesi gerektiğini düşünür. Bu durum, kutsal zihnî fonksiyonların kendine yeten ve kendini kanıtlayan olmadığı ancak özel pratik amaçlar bağlamında değerli olduğu anlamına gelir. James'e göre insan bilinci, tamamen gaye güdücüdür (teleolojiktir). İnsanın bilişsel faaliyetleri, -kavram oluşturma, inanç iktisabı, teori inşası ve benzeri faaliyetleri- bireyin öncelikleri, arzuları, amaçları ve eğilimleri vasıtasıyla sınırlanmış ve kalıba dökülmüş aletler gibi işlev görürler. James'e göre bireyin amaçları, bizzatî kendi statülerine sahiptir; onlar ne doğrulamaya ihtiyaç hissederler ne de doğrulamayı kabul ederler. Bilişsel davranış, kişinin kendi iç ve şahsiyetine uygun programıyla hem motive edilir hem de nihai olarak doğrulanır. Biz, belli duruşlara sahip olmadan arzu edilen (şey) hakkında herhangi bir şey düşüneyiz.

Zihin, aslı olarak teleolojik bir mekanizmadır. Yani bununla algılama ve teori kuran bir melekeyi kastediyorum . . . Buna göre, insan birtakım amaçları gözeterek faaliyet görür . . . hem duygusal hem de pratik özneliği birleştirir. Zihin, izlenimlerimizin dünyasını tamamen başka bir

² David Hume, *A Treatise of Human Nature*, kitap. 2, bölüm.3.

Sistematik Bir Dünya Görüşü Olarak James'in Pragmatizmi 7

dünyaya –kavramlar dünyasına– dönüştürür; bu dönüştürme, diğer amaçlar ne olursa olsun, iradî mahiyetimizin eğilimlerinden etkilenir.¹

Zihin ile ilgili bu teleolojik anlayış, James'in felsefî sisteminde en önemli prensiplerden biridir ve düşüncesinde geniş çapta uzanımlara sahiptir. Gerçekten de bu kitapta göreceğimiz gibi, James felsefesinin tüm diğer görünüşleri, zihin için yol gösterici bir ilke olan bu anlayıştan faydalanır. James, felsefeyi bizatihi insan gayelerine hizmet eden, ferdî enerji ve mizacın bir sonucu olarak ortaya çıkan çok önemli teleolojik bir ürün olarak kabul eder. Böyle olduğu için James, felsefî girişimin ahlâkî kavramlarda en derin değerini bulabileceğini düşünür. Sonuçta James'e göre felsefenin özü, insan gereksinimlerinin imkânlarını zenginleştirmek için bireyin bu dünyadaki yerini açıklamaktır.

Felsefenin ahlâkî önemine dair bu anlayış, James'in felsefî yönteme dair görüşlerine ve dolayısıyla onun anlam teorisine temel teşkil eder. James felsefenin hayatla ilgili ve hayat için faydalı olması gerektiğine inanır. Felsefe, günlük hayatımızın somut tecrübi özelliklerine her noktada uygulanabilir olmalıdır. Sonuçta James pragmatizm doktrinini, anlamlı bir felsefenin izlemesi gereken temel kurallar olarak tanıtır:

Herhangi bir yerde fark yoksa, başka hiçbir yerde fark yoktur –soyut doğrularda hiçbir ayırım yoktur. Zira bu farklar, somut olgularla ve davranışta, birisi tarafından, bir şekilde, bir yerde ve bir zamanla etki ederek kendilerini ifade ederler. Felsefenin tüm işlevi, senin ile benim arasında mevcut kesin farklılıkları yaşantımızda göstermek olmalıdır. Böylelikle hangi dünya formülünün iyi olduğu anlaşılabilir.⁴

Pragmatizmin köşe taşı olan bu karar ile James, her felsefî durumun pratikte test edilerek ortaya konulabileceğini öne sürer. James'e göre anlamın mahalli, gayeli ve amaçlı insandadır, zira kişinin inançları hayatta işlevsel bir role sahipse bu inançların somut sonuçları olması gerekir. James'e göre eğer felsefî bir iddia veya sistem ona inananların hayatlarında makûl sonuçlara sahip değilse, pragmatik olarak anlamsızdır. O,

¹ RAAT, s. 94-95, James'in italikleri. Bu kitap boyunca alıntılardaki italikler, bazı durumlar haricinde orijinallerinden yapılan alıntılardır. Bkz. PP, I: 8, "Remarks on Spencer's Definition of Mind as Correspondence," *Essays in Philosophy içinde. The Works of William James*, ed. Frederick Burkhardt, Fredson Bowers, ve Ignas K. Skrupskelis (Cambridge: Harvard University Press, 1978), s. 18, 19-20; PU, s. 111

⁴ P, s. 30.

8 James'in Pragmatik Felsefesi

felsefeyi sabit, belirlenmiş doktrinler grubu olarak değil, zihnî yapının tamamlanmış parçaları, ezeli ilke ve gerçeklerin teemmülü olarak düşünür. James ne kadar derin gözüktürse gözüksün, soyut *a priori* felsefî sistemleri felsefî idealin bir lekesi olarak görür. Zira bu sistemler, gerçek hayata “inmezler” ve bu yüzden insanın amaçlarının gerçekleştirilmesine katkı sağlayamazlar. James *Pragmatism*'de şöyle der:

Ter ve kirin bu gerçek dünyasında, bana öyle geliyor ki nesnelerin kutsal olduğuna dair bir görüş, onun doğruluğuna karşı felsefî bir yenilgi kabul edilmelidir.⁵

Gerçekten James açısından yetersiz olan sadece büyük dedüktif sistemlerin felsefesi değildir. O, görevini özellikle kavramsal analizlerle sınırlayan bir felsefe telakkisini reddeder. James mantıkî ve kavramsal düşüncelerin değerini kabul ederken, felsefenin bunun ötesine geçmesi gerektiğini düşünür. Çünkü farz edilen herhangi bir felsefî analiz, tamamen analitik ve mümkün herhangi bir dünyaya uygulanabilir olsa bile, bize has zengin detaylar kazandıramaz. Böylesi bir durum, James açısından eksikliklidir.⁶

James'in pragmatizminin yol gösterici yöntemsel ilkesini –ki bunu deneyim ilkesi diye adlandıracam– derinleştirmesi, felsefesinin pratik anlayışı bağlamındadır. Diğer bir ifadeyle felsefî araştırma, aktüel veya mümkün deneyimlere dayanarak analiz edilebilen meselelerle uygun bir şekilde sınırlanmıştır. Eğer felsefe nihaî olarak pratik bir işleve sahip ise, filozoflar empirik içerik ve etkilere sahip olmayan hipotez ve kavramlarını teorilerinden çıkarmalıdır. Zira “deneyim üstü” veya “deneyim dışı” bir fenomen mevcut olsaydı –ki biz onu makul, somut ifadelerle tasavvur edemeyiz– pratik açıdan onu hiç olarak kabul edecektik.⁷

Bu durum, felsefeyi deneyim ile sınırlayan James'i dar anlamda pozitivist olarak gösterse de gerçekte o, böyle değildir. O, ileride göreceğimiz gibi, pragmatik anlam teorisinde hangi tür önermelerin deneysel uzanımlara sahip olduğunu oldukça geniş bir şekilde ifade eder. Bu yüzden sözgelimi, Tanrı'nın iyiliği ile ilgili önermeler James tarafından felsefî meşruiyeti olan ve değer taşıyan önermeler olarak kabul edilir.⁸

⁵ *P*, s. 40.

⁶ *P*, s. 149.

⁷ Bkz. *MT*, s. 68-69; *ERE*, s. 36

⁸ “Philosophical Conceptions and Practical Results”, in *P*, s. 265.

Sistematik Bir Dünya Görüşü Olarak James'in Pragmatizmi 9

James duyuşal doğrulamanın herhangi sınırlı bir ölçütüne dayanarak, meşru felsefeye dar bir sınır çizmez. Ancak o, ahlâkta en iyi şekilde görünen boş ve değersiz tartışmalardan, felsefenin kurtarılması gerektiğini söyler. O, ele aldığı her büyük felsefî meselede deneyim ilkesini, felsefî alanı açıklamak için kullanır. James pragmatik açıdan herhangi bir fenomenin “bilinen” bir şey olduğunu ve bu sebepten deneyimlenmeye ve yorumlanmaya müsait olmayan şeyin mevcudiyetini olumlamamanın saçma olduğunu iddia eder. Nihai sonuç, pozitivistik olmamasına rağmen yine de indirgemenin bir türü olarak isimlendirilebilir. James herhangi bir fenomenin karakterini ortaya koyan anlamın, ona dair mümkün yorumumuzun sınırlarıyla çizilebileceğini ileri sürer. Sonuç şudur; bir fenomenin mahiyetine dair kavramsal ve mantıkî meseleler, o şey hakkında ne bilebileceğimiz ve ne söyleyebileceğimize dair epistemolojik meselelere indirgenebilir. Bu kitapta James'in bu ilkeyi nasıl uyguladığını inceleyeceğiz. Bu ilkenin faydaları olmasına karşın ileride göreceğimiz gibi, bazı problematik uzanımları beraberinde taşıdığını da hemen burada ifade edelim.

James'in insanın mahiyetine dair teleolojik anlayışı ile deneyim ilkesine metodolojik bağlılığı pragmatizminin ana direkleridir. Fakat James'in pragmatizmi tam olarak nedir? Amacını felsefî problemleri açıklama olarak kabul eden bir felsefe için, bizatihî pragmatizmin anlamı problemi, şaşırtıcı bir şekilde anlaşılması güç meseledir. Pek çok filozofun felsefeye yaklaşımına benzer bir biçimde. James de felsefeyi tanımlamaktan çok “pragmatizmi uygulamakla” ilgilenmiştir. James, pragmatizmin ne olduğuna dair açık bir tanımlama yaparken en çok tercih ettiği formül. “pragmatizmin” kendi başına hiçbir anlam taşımadığı ve felsefe yapma yöntemi dışında hiçbir şeye işaret etmediğidir. James pragmatizmin, iddiaların anlamını onların pratik sonuçlarını takip ederek belirleme yöntemi olduğunu öne sürer.⁹ James doktrinini, İtalyan pragmatist Papini'den aldığı bir metafor ile açıklar. Pragmatizm, bir oteledeki çok farklı odalara açılan bir koridor gibidir. Her odada değişik bir felsefe kendisini ilân eder. –sözgelimi, teizm veya ateizm, idealizm veya pozitivism– fakat felsefenin her durumda anlamlı olması isteniyorsa, pragmatik yöntemden –yani koridordan– faydalanılmalıdır.¹⁰

⁹ Bkz. Sözgelimi, *P*, s. 28; “Philosophical Conceptions” in *P*, s. 259; *Essays in Philosophy*, s. 94; *ERE*, s. 81.

¹⁰ *P*, s. 32.

James, başka bir yerde pragmatizmi özünde nötr olan, yalın bir yöntem olarak düşünmenin ötesine geçer ve pragmatik yöntemin, epistemolojik ve metafizik teorilerle diğer felsefelerle nazaran daha çok uyuştuğunu ileri sürer. Bu yüzden o, pragmatizmin doğal olarak metafizik bir pluralizme¹¹ ve özel bir doğruluk teorisine yöneleceğini iddia eder.¹²

Muhtemelen James pragmatizminin en meşhur anlayışı, onun eylemin önceliğine –düşünce pahasına eylem üzerine– dair vurgusu veya farz edilen vurgusu etrafında döner. James, pragmatizm teriminin, eylem anlamına gelen Yunanca “pragma” kelimesinden kaynaklandığını, bu kelimeden de “pratik” ve “pratik olan” kelimelerinin türediğini açıklar.¹³ O, başka bir yerde de davranışın, her makûl felsefenin amaç ve gayesi olduğunu iddia eder.¹⁴ James'in bazı yazılarında zihnî gayret ve ideallerin önemini azaltan veya en azından bu gayretleri vurgulamayan pek çok tarifi vardır. James'in insanın mahiyetine dair yaptığı tasvirde, biyolojik ve pratik amaçları gerçekleştirme doğrultusunda oldukça zorlamalar yaptığı anlaşılıyor. Bu sebepten James, teolojik bir tartışmanın ortasında şunu sorar,

(İlahî) sıfatların bu yığını, burada toplanmış, pratiği ön plânda tutan Amerikalıların hangi birinde gerçekliğe dair herhangi bir duygu uyandırıyor?¹⁵

Dolayısıyla, o doğruyu “nakit değer”¹⁶ fikrine dayanarak analiz ettiğinde, felsefesinin imajını, dar, faydacı ve indirgemeci olarak desteklemiş olur. James'daki bu çeşit ifadelerle yapılan aşırı vurgu, diğer pragmatistlerin fikirlerinin basit yorumlarıyla birlikte okuyucuların bir kısmında, genel olarak da halk nezdinde oldukça kötü bir şöhret kazanmasına sebep olmuştur. Gerçekten zihnî çabaları, düşünceyi göz ardı eden bir felsefe ola-

¹¹ P, s. 79, 124.

¹² P, s. 37. Bu nedenle, sözgelimi James pragmatizmi yalın metodolojik olarak düşünüldüğünde, F. C. S. Schiller'in “hümanizm”inden ayırır. Schiller, doğrunun mahiyetine dair özel bir görüşe bağlanırken James bunu yapmaz. Başka bir yerde Schiller'in görüşüne empati gösterir ve kendi görüşünü onunkıyla özdeşleştirir. Bkz. *MT*, s. 38, 132, Ralph Perry Barton, *The Thought and Character of William James* (Boston: Little, Brown, 1935), 2:487-488.

¹³ P, s. 28.

¹⁴ *RAAT*, s. 111.

¹⁵ “Philosophical Conceptions” in P, s. 265.

¹⁶ P, s. 97.

rak görünen pragmatizm, felsefeyi değersiz kılan bir meşguliyet; diğer bir ifadeyle, dar anlamda ben merkezli ve materyalist amaçların gerçekleştirilmesini hedefleyen eylemleri nihai olarak iyi eylemler diye öne süren yararcı bir felsefe olarak görüldü. "Pragmatik" teamüllerin, ilkesel teamüllere karşı olduğu düşünülmüştür ve bu yüzden James'in pragmatik felsefesi, Amerikan rekabetinin, saldırganlığının ve materyalizminin somutlaşması olarak görülmüştür.

Bu kitapta bunun ne kadar yanlış çizilmiş bir tasvir olduğunu göreceğiz. Gerçekten de James, felsefesinin diğer felsefelere olan üstünlüğünü çok sıklıkla abartır ve eyleme düşüncenin üstünde önem atfeder. Bu durum göz önüne alındığında James'in ne kadar kibirli olduğu kolaylıkla görünür. Yine de bizatihî eylem fikri, pragmatizmde kendiliğinden merkezî kavram değildir. Fikirlerin pratik önemleri vurgulandığında, James'in en çok dikkate aldığı şey, tüm fikirleri pratikle ilişkilendirmek değildir. Bilakis "pratik" eylem, James tarafından amaçlı eylem olarak anlaşılır ve onun felsefesinin gerçek anlamı "amaç" kavramında yatar.¹⁷ Amaçlar, idealler, gayeler, gayelerin gerçekleştirilmesi, arzulayan, çabalayan insan varlığı, James'in dünya-görüşünün yayıldığı ve geliştiği merkezdir. Onun pragmatizmi, geleneksel metafizik, epistemolojik ve ahlâkî meseleleri insanın gayelerinin uygunluğuna göre yorumlayan felsefedir. Fakat böylesi amaçları bir şekilde teori karşısı olarak veya onların gerçekleştirilmesinin dar, anti-entelektüel bir anlamda, eylemin performansında yattığını düşünmek için herhangi bir neden yoktur. Bu mesele, tıpkı yiyecek arama çabası gibi, dört renkli harita problemini çözmek veya mükemmel bir sone (bir şiir türü) yazmak gibi oldukça somut bir amaçtır.

James'in düşüncenin teleolojik özelliğini vurgulaması, onun pratik kavramına verdiği bir diğer önemli anlamı gözler önüne serer. James, amaçların yerine getirilmesinin, sadece *münferit* olgu ve olaylarla meş-

¹⁷ Pierce'tin felsefesini "Pragmati(s)izm" olarak adlandırması, düşüncenin amaçlı tabiatını vurgulamak anlamına gelmesi bakımından özellikle önemlidir. Bkz. *The Collected Papers of Charles S. Peirce*, cilt I-VI, ed. Charles Hartshorne and Paul Weiss; VII-VIII, ed. Arthur W. Burks (Cambridge: Harvard University Press, 1931-58) 5.412. (Bu numaralar cilt ve paragraftır: cilt 5, Paragraf 412) James, Peirce'ün pragmatizmin kurucusu olduğunu iddia ederken, gördüğümüz gibi eyleme vurgu yaparak kendi pragmatizmini tanımlar. Aslında amaç, James felsefesinde merkezî rol oynadığı için, düşüncesi ile ilgili formel ifadeleri anlaşıldığında Peirce'e oldukça yakın olduğu görülmüştür.

gul olma bağlamında başarılabilceğini düşünür. Bu yüzden o, felsefî id-diaların, pratik sonuçlarına gönderme yaparken, deneyim ve davranışımız için onların *özel* sonuçlarını tanıtmayı amaç edinir.¹⁸

James, pragmatizmini felsefede bir devrim –felsefî perspektifte bir değişim ve felsefî teşebbüsün yeniden canlandırıcısı– olarak takdim eder. Eğer felsefe anlamlı bir faaliyet ise, James “felsefenin cazibe merkezi . . . yerini değiştirmelidir” der.¹⁹ Buradaki vurgu, bütünüyle mantıkî bir yolla ele alınabilen soyut, teknik meselelerden bireyin hayatıyla ilgili ve önemini bireyin hayatında gösteren meselelere doğru yönelir. Felsefî girişim, hayatın somut durumlarından doğar ve nihaî olarak onlara gönderme yapmakla sorumludur. Felsefe yapmak, özel hiçbir entelektüel bariyeri sağlamaz ama o, insanoğlunun ilgilendiği diğer faaliyetler gibi, ilgi ve ihtiyaçlarımızı karşılamadaki uygunluğuna göre değer biçilmeye elverişlidir.

James pragmatizminin temel ilkelerini özetlediğimizde, onun felsefesinin gerçek bir eğilime cevap veren herhangi bir felsefî bakış açısını gerektirmesi bakımından, pratik bir felsefe olduğunu görürüz. Pragmatizm, zihnini belirli amaçların gerçekleştirilmesinde bir âlet olarak kullanan, amaçlı ve karakter sahibi birey anlayışa dayanır. James’in felsefesinin işleyen metodolojik ilkesi, felsefî soyutlamalardan uzaklaştıran ve felsefî problemleri insan hayatının somut olgularına özellikle uygulayarak çözen bir karar temsil eden deneyim ilkesidir.

James, bu ilkelere pragmatizminin her görünümünde daima sadakat gösterir. Sözgelimi, o ahlâk teorisinde, ahlâkın deneyim üstü temelinin imkânını, deneyimlenen değerlerden bağımsız, aşkın ahlâkî bir nizam bulunduğunu reddeder. O, ahlâkî değeri özellikle somut deneyimin parametrelerinde kabul etmeyi bir görev olarak görür. James’in iradî ve teleolojik insan anlayışı, onu ahlâkî değer, gaye ve amaçların yerine getirilerek belirlendiği veya iyinin özünü, talebin karşılanması olduğu fikrine götürür. J. Stuart Mill’in, “bir şeyin talep edilebilir olduğunu söylemenin tek yolu, gerçekten o kişinin onu arzu ediyor olmasıdır”²⁰ dediği meşhur iddiası gibi James ahlâkî değeri, tüm diğer şeylerin eşit olması durumunda talep edilmesinin (zihninde bulunan özel talep anlamında) onu iyi kılacak kadar yeterli olduğunu iddia ederek, doğalcı (naturalistic) bir temel üzerine yerleştirmeye girişir.

¹⁸ Bkz. “The Philosophical Conceptions” in *P*, s. 259; *PU*, s. 111.

¹⁹ *P*, s. 62.

²⁰ *Utilitarianism*, bölüm 4.

Menfaatini gözeten, teleolojik ve eylemde bulunan birey fikri, James'in inanca dair aklî olmayan temelleri savunması için de zemin sağlar. Felsefesinin en çok tartışılan kısımlarından biri olan "inanma irâdesi" doktrininde James, geleneksel olarak kabul edilmiş epistemolojik makûliyet ölçütlerini reddeder. İlk bakışta paradoksal gibi görünse de James, bir şahsın inancı kabul etmesi için oldukça dar "aklî" temellere inanma yerine, duygusal ve manevî sebepleri –umutlarının, arzularının, gayelerinin, ihtiyaçlarının ve benzeri şeylerinin gerçekleştirilmesi uğruna– takip etmesinin daha makûl olduğu durumların bulunduğunu ileri sürer. O, delilin değerlendirilmesinde nesnelliğin, tarafsızlığın ve mantıkîliğin insan hayatında önemli bir yeri olduğunu elbette kabul eder. Bununla birlikte James, insanî ilgilerin ve kararların, çıkar gözetmeyen bir zihnin sınırlarının ötesine uzandığını ve imanın doğrulanmasının, inançların formülendirildiği ve işlevsel olduğu toplam bağlamda ele alınması gerektiğini ileri sürer.

James'in doğruluk teorisi, muhtemelen onun felsefesinin en tanınmış kısmıdır ve bu teori şüphesiz, onun pragmatizminin en sofistike düzenlenişidir. James, burada yekpare bir teorinin unsurlarını sağlamada deneyim ilkesine bağlılığını, insan eğilimlerinin giderilmesine dair vurgusuyla birleştirir. James, önermeler ile insanî meselelerden bağımsız bir şekilde elde edilen gerçeklik arasında mevcut bir doğrunun bulunduğunu farz etmenin anlamsız olduğunda ısrar eder. James'e göre doğrulukla ilgili yargıların bağlamının dışında doğruluk diye bir şey yoktur ve bu yargılar bildiğimiz dünya deneyimimiz temelinde oluşturulur ve doğrulanır. O halde pragmatik açıdan doğruluğun anlamı meselesi, inançların doğrulanması ölçüt meselesine indirgenebilir.

Peki doğrulamanın ölçütleri nelerdir? James, burada pragmatizminin en mükemmel ifadesine varır. O inançları, inanana tecrübî çevrede amaçlarını gerçekleştirmesinde ve ilgilerine cevap vermesinde işe yarayan âletler olarak görür. Bu âlet işlevini başarılı bir biçimde yerine getiriyorsa, başka bir şekilde söylersek, eğer o, inananın deneyiminin gayelerini en tatmin edici biçimde yerine getirdiği yöntemleri tahmin etmesine ve izahını yapmasına yarıyorsa doğrulanmış bir inançtır ve bu yüzden pragmatik olarak doğrudur.

Bu sonuç, epistemolojide şaşırtıcı bir yönelimi temsil eder. James doğru inançların, gerçeğin şahsî istek ve gayelerden etkilenmeyen, değerden uzak, tavsif edici temsilini sağladığı şeklindeki yaygın görüşü reddeder. Zira James açısından doğru, inananın amaçlarının yerine getirilmesi

ve eğilimlerinin tatmin edilmesiyle belirlendiğinden dolayı o, nihai olarak felsefesinde ahlâkî bir kategoridir. Şahıs, değerden bağımsız doğruları toplayan, gerçekliğin pasif bir izleyicisi olarak görülemez. James felsefesinde insanın amaç ve eğilimleri, bilişsel durumun zapt olunamaz kısımlarıdır.

Doğrulukla ilgili böylesi yapısalıcı ve değer-yüklü bir teori, gerçekliğin –doğru inançların objesinin– insanın yorum ve eğilimlerinden etkilenebilen, ezeli ve nesnel olarak öznenin karşısında duran bir şey olduğu savunulduğu takdirde kabul edilebilir. Fakat beklenilebileceği gibi, James'in gerçeklik anlayışı, en azından sağduyunun fizikî nesnelerinin gerçekliği hakkında konuştuğumuz zaman, onun doğruluk teorisinden radikal olarak daha az pragmatik değildir. James, deneyimden ayrı ve bağımsız olarak varolan bir gerçekliği düşünmez. Ona göre deneyimin akışı, pek çok alternatif gerçeklik için bir temel sağlar ve böylelikle fizikî nesnelerin bilinen sağduyu dünyası birçoklarının arasından alternatif bir dünya olup çıkar. Bu dünya, geniş ölçüde bir insan inşasıdır ve onun karakteri, deneyimin farklı alternatif yorumlarının hizmet ettiği amaç ve gayeler vasıtasıyla belirlenir. O halde pragmatik açıdan gerçeklik, pragmatik doğruluğun ve insanî değerlerin somut ifadeleri olarak bildiğimiz fizikî nesnelerin bir yansımasıdır.

Essays in Radical Empiricism [Radikal Tecrübecilik Üzerine Denemeler]'de James, ilgi odağını pragmatik gerçeklikler meselesinden uzaklaştırır ve geleneksel anlamda bir metafizik sistemi oluşturmaya girişir. James, burada –günlük dünyamızın pragmatik olarak inşa edilen gerçeklikleri için bir zemini sağlayan– nihai gerçeklikle ilgilenir. Bu durum James'in felsefî perspektifinde aslî bir değişimi temsil eder. Pragmatik yazılarında, öncelikle *Pragmatism*'de ve *The Meaning of Truth* [Hakikatin Anlamı]'da “deneyim ilkesi”, meşru felsefî söylemi sınırlandıran metodolojik ve epistemolojik bir prensip olarak işlev görür. James, “deneyim”i entelektüel bir tarzda, pragmatik gerçekliklerin inşası sürecinde öznenin yorumladığı psikolojik verileri oluşturma olarak görmek eğilimindedir. James'in “radikal empirizm” adını verdiği metafizik sisteminde “deneyime” daha az öznel rol verilir ve bu yüzden James'in “deneyim ilkesi” en geniş anlamda metafizik prensip olur. Tecrübe, nihai ve tek gerçeklik statüsüne yükseltilir.

James'in radikal empirizmini bir an için bir kenara bırakıp bir bütün olarak pragmatik felsefesine bakarsak, onun yönelim ve ilgilerinde tutarlı olduğunu görürüz. James ister pragmatik metafizik, etik yapsın veya

epistemolojiyle uğraşın analizlerini, dünyayla ilgili amaçsal insan meselesine dayanarak ortaya koyar. Onun pragmatizmi, fevkalade iyimser ve ahlâkî bir felsefedir. İnsan düşüncesi yaratıcı ve icat edici işleve sahiptir. İnsanlaşan ve değer-yüklü olgular yani, gerçeklik ve doğruluk insanî amaçlarda temellendirilir. Dünya, plastik ve işlenebilirdir ve böyle olduğu için umut ve inançlarımızın gerçekleştirileceği ve teyit edileceği yerler vardır. Madem ki düşüncenin nihaî amacı, ideal ve gayelerimizin gerçekleştirilmesinde en uygun bağlamı yapısal olarak yaratmaktır, bu noktada gücümüz makul ve görevimiz tamamen ahlâkîdir.

James, baştan sona insanî terimlerle ifade edilen böyle bir felsefenin avantajlarından hoşlanırken, bu tür bir yaklaşımın ortaya çıkardığı çeşitli problemleri görmekten de geri durmaz. Zira insanî amaç ve arzuları gerçeklik, doğruluk gibi konularda nihaî belirleyiciler olarak önermek, nesnel açıdan ahlâkî değere dar bir alan bırakmak gibi görünüyor. Gerçekten James'in felsefesine meydan okuyan çok önemli bir eleştiri varsa, o da James'in düşüncesinin kabul edilemez derecede öznel oluşudur.

Sözgelimi etik teorisinde, ahlâkî değerın tamamen talebin tatminiyle belirlendiğini kabul etmek oldukça zordur. Zira iyi bilinir ki, insan ihtiyaçları ben merkezli, geçici, duygusuz veya alçaltıcıdır. İnanmanın duygusal zeminde doğrulanması konusunda ise sadece şahsî ihtiyaçlarına cevap verdiği için inançlarının doğru kabul edilebileceğini düşünen, zihnî bütünlüğe sahip bir insanı tahayyül etmek zordur. James'in doğruluk ve gerçeklikle ilgili pragmatik teorileri de aynı çeşit eleştirilerden nasibini alır. Eğer doğruluk, deneyim ve amaçların doğası dikkate alındığında insan oğlunun doğru diye kabul ettiğine bağlı olursa, böylesi bir "doğruluğun" tesadüfî ve arızî olmayacağını garantisi yok gibidir. Aynı şekilde fizikî nesneler, değer yüklü yapılar ise nesnel herhangi bir dünyanın imkânından söz etmek mümkün olmaz.

James, felsefesine yapılan böylesi meydan okuyuşların öneminin farkında idi ve dolayısıyla bir yandan kendi bakış açısından ayırt edici olan unsurları korumaya çalışırken, diğer yandan öznel taleplerini karşılama teşebbüsü düşüncesindeki dramatik gerilimin merkezini oluşturur. Göreceğimiz gibi bu mesele onun çalışmalarında en büyük zorluğunun başlıca kaynağı olarak durur. James'in bu problemleri nasıl çözmeye çalıştığı ve bunu başarıp başaramadığı soruları bu kitabın ana konusu olacaktır.

2

Zihnî Teleolojisi

James felsefesine genel bir bakış, ihtiyaçları, arzuları ve eğilimleri ile teleolojik öznenin, pragmatik dünya görüşünün karakterini belirlemede tartışmasız olarak merkezî rol oynadığını gösterir. Referanslarını şahıslardan çıkarmayan bir felsefe, boşluk alanına ve hiçbir doğru münasebet ve değere sahip olmayan, uzak zihnî soyutlamalara indirgenebilir. Bu bölümde James'in "zihnî teleolojik olarak çalışır" ifadesi ile neyi kastettiğini yakından inceleyeceğiz ve dolayısıyla James'in farz ettiği böylesi süreçlerin bildiğimiz dünyaya nasıl etki ettiğini araştıracağız. Buradan, James'in felsefesini tamamlayıcı bir görüş olarak düşünülen eylem-düşünce ilişkisine geçeceğiz. James, düşüncemizde pratik gayelerimizin giderilmesini amaçladığımızı ileri sürer ve eylemlerimizle bu gayeleri giderdiğimizizi ileri sürer. Bununla birlikte James'in "eylem" ile tam olarak ne kastettiğini ve düşünce ile eylem arasında olması gereken ilişkinin tam olarak ne olduğunu –ki bu oldukça karmaşıktır– göstermeye çalışacağız.

I

Öncelikle James'in zihnî teleolojik karakterine dair görüşüne baktığımızda, insan varlığının resmini, plân yüklü, arzulayan, amaca yönelmiş, aktif, eğilimli, değeri teyit eden, bağlandığı her türlü faaliyetinde plânladığı gayelerini gerçekleştirmeyi nihai amaç olarak yorumlayıcı bir fert olarak görürüz. Bu amaçlara, gayelere, ideallere, tercihlere, isteklere ve ihtiyaçlara işaret edecek tek bir terim bulmak oldukça zordur. Tüm

bunlara işaret eden genel bir terim olarak James, bazen “talep”¹ terimini kullanır. Bununla beraber o, çoğu zaman onlar için “ilgi”² terimini kullanır. James gibi biz de “ilgi” terimini iradî, teleolojik bilincimizin değişik düzenlemelerinden herhangi birine işaret etmek için kullanacağız.

Bir şahsın ilgilerinin oldukça yakından incelenmesi onun dünya anlayışına nüfuz etmemizi sağlar. Burada dikkat edilmesi gereken ilk noktanın, James'in düşüncesinde insan bilişinin “refleks ark” olarak bilinen daha geniş bir sürecin bir basamağı ve görünümü olduğudur. James zamanında yaygın olarak kabul edilen refleks ark teorisi, insan organizmasının faaliyetini dış dünya ile ilişkisi içinde açıklamak için düzenlenmişti. Refleks ark, psikolojik olarak temellenen ve üç seviyenin birbirinden bağımsız olarak oluşmadığı üçlü bir süreçtir. Bu süreç duyum, düşünce ve eylem şeklinde gerçekleşir. İlk, birey duyumlarıyla engellenir: onlardan bazılarını katılır, bazılarını ise göz ardı eder. İkinci olarak birey, duyusal deneyimini belli tarzlarda kategorize ederek düzenler ve onlar hakkında kanaatler –ki bu refleks ark'ın bilişsel seviyesidir– formüle eder. Nihayetinde birey kendi anlayışına göre belli tarzlarda hareket eder.³ James'e göre eylemin bu son seviyesi çok önemlidir zira birey, eylem vasıtasıyla ilgilerini fiilen tatmin etmiş olur. Bu yüzden refleks ark sürecinin amaç ve gayesi, bu pratik gayelerin giderilmesidir. İlgiler, her seviyede rol oynar, bununla beraber onlar hangi duyumların ona katılacağını belirler: duyumları açıklamak, düzenlemek, yorumlamak için hangi kategorilerin kullanılacağını belirlemeye yardım eder ve nihai olarak bireyin nasıl eylem yapacağına etki eder. Refleks ark'ın seviyelerini sırasıyla inceleyeceğiz ve bu seviyelere ilgilerimizin nasıl eki ettiğini yakından göreceğiz.

James'in iyi bilinen “vızıltılı, gelişen, bir karışıklık (buzzing, blooming, confusion)” ifadesinde birey, farz edilen daimî duyusal akışta belli duyumlara katılır ve diğerlerini göz ardı eder. Maddî olanı düşünülen ve anlaşılabilenle özdeşleştirecek olursak insanın ilgileri, bireyin düşün-

¹ Bkz. *MP*, çeşitli yerlerde.

² Bkz. *PP*, 1:288; 2:558-559.

³ Bu tanıma göre tecrübenin duyumların öznel akışı oluşu ve bu yüzden süjenin harici dünyadan farklı olması önemli değildir. James bu tasviri, tabiatçı veya sağduyucu bakış açısına göre anlaşıldığı müddetçe benimser. 7. bölümde göreceğimiz gibi metafizikçi bakış açısından James, bilinç ve bilincin içerikleri veya tecrübe akışı ile harici dünya arasındaki her hangi bir dualizmi reddeder.

cesine nesne olabilecek uygun veriler setini deneyimin verilerinden tecrit ederek işler.⁴ James. "Reflex Action and Theism"de bu sürecin ikna edici değerini ortaya koyar. O. dinleyicilerin mevcut deneyimlerin tümüne hiçbir seçici dikkat kullanmaksızın katılmalarını ister. Sonuç –yorumlanmamış deneyimin akışı– kaostur:

Sesimin tonu, odanın içindeki ve dışındaki gölgeler, rüzgarın uğuldaması, saatin tik takları, sahip olduğunuz çeşitli organik hisler, tüm bunları bir bütün yapabilir misiniz?⁵

James, onların makûl bir bütün yapılamayacağını ileri sürer. Zira deneyimlerin aynı zamanda vaki oluşu olgusunda hiçbir anlam yoktur. Bi-reyin kendisine gelen duyguları brüt kaostan çıkarıp kapsamlı bir resim inşa etmesi için, deneyimden belli seçimler yapması ve diğerlerini göz ardı etmesi ve dolayısıyla geçmişte edindiği diğer deneyimlerle seçilen deneyimler arasında bağlantı kurması gerekir. İnsanın ilgileri, deneyimimize yönelmek ve onu organize etmek için mekanizma sağlar. Biz deneyimlerimizi, ilginç ve verimli gördüğümüz tarzda ihtiyaçlarımıza cevap verecek ve amaçlarımıza uygun gelecek şekilde yorumlarız. Dinleyici saatin tik taklarını göz ardı eder, çünkü James'in konferansına dikkat kesilmiştir. Konferans, dinleyicinin hafızasındaki deneyim eğilimini içermesi, gelen verilerle uygun bir yapı kurup ve anlamayı temin ettiği ve geçmiş deneyimler ile birliktelik sağladığı için anlaşılır. Seçme ve organize etme ilkesi, özne tarafından sağlanır.

James düşüncesinin uzanımları şümullüdür. İlgi ve seçici dikkat, felsefî konferans gibi elle tutulabilir olmayan bir fenomenin mahiyetini ve anlamını belirlemede yardım eder. Fizikî nesnelerin statüleri de farklı değildir:

Helmholtz der ki, *eşyanın* bizde oluşturduğu duygulanımlara dikkat ederiz. Peki eşya nedir? Hiçbir şeydir; çoğu kez gördüğümüz gibi onlar, bize pratik ve estetik olarak ilginç gelen önemli duyuşsal niteliklerle ilgili özel gruplardır. Bu yüzden onlara özel isimler veririz ve onların bağimsizliğini ve değerlerini özel statülerine göre yiteltiriz."

Bu, sert –fizikî dünyanın gerçekçiliğine dair bir anlayıştan çok algı-lamanın psikolojine dair bir iddia olarak görüldüğünde oldukça keskin

⁴ *PP*, 1:284 varak.; *RAAT*, s. 95-96; *P*, s. 118-119.

⁵ *RAAT*, s. 95.

⁶ *PP*, 1:285; Bkz. *P*, s. 122.

olan—bir iddiadır. Yedinci bölümde James'in dış dünyanın gerçekliği ve bağımsızlığı hakkındaki görüşlerini inceleyeceğiz. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, deneyimin organizasyonunda insanın ilgilerine yüklenen muazzam önemdir.

Seçici dikkatin kullanması ve nesnelerin ayırt edilmesinden sonra bir sonraki basamağıdır, zihnin nesnenin aslı ve arızî kabul edilen niteliklerini bir kez daha ilgi temelinde seçmesiyle oluşur. Bir şeyin aslı nitelikleri onun “gerçek” sıfatları olarak kabul edilir. Diğer taraftan onun arızî nitelikleri, algılayıcının perspektifine göre değişiklik arz eden sıfatlardır. James bu nitelikleri, estetik ve sübjektif temeller üzerinde tartıştığımızı ileri sürer. Yuvarlak bir “madenî para”yı birçok durumda elips şeklinde algılarız, bununla beraber onun elips görünümünün doğru biçimini temsil etmede yetersiz kaldığını kabul ederiz. Fakat ilgilerimiz farklı olduğu için, yani madenî paranın elips görünümünü onun aslı görünümünü yansıttığını düşündüğümüz için, seçimimizi bu şekilde yapar ve perspektif bir ürün olarak belli şartlar altında “madenî paranın” yuvarlak göründüğünü düşünürüz.⁷

Bu, ilginç bir durumdur, ancak bir nesnenin belli niteliklerini aslı, diğerlerini ise arızî olarak düşünmek James'in iddia ettiği gibi “benim estetik nedenlerimden” dolayı mıdır?⁸ Öyle görünmüyor. Eğer madenî paranın doğru şeklini elips kabul etseydik, —o bazı durumlarda yuvarlak görürse bile— madenî para gerçekten elips olur. Elips şeklindeki madenî paranın, yuvarlak görüldüğü durumda ben, merkeze eşit uzaklıkta olmayan bu nesnenin dairevi yapısına rağmen merkezinden eşit uzaklıkta olan çevresine ışık yansıtan bir nesne ile karşılaşırım. Bu, karanlık, yansımayan ve görmeyenin mümkün olmadığı durumlar için bazı problemler ortaya çıkarır.⁹ Bu yüzden madenî bir parayı elips şeklindeki bir nesne olarak görmek düşünceme değişik vurgular yapar. Bu, optikle ilgili konularda ciddi değişiklikler yapmayı gerektirir. Buna ilave olarak madenî paranın bize nasıl görüldüğü de çok önemli değildir. Biz eşyaların aktüel olarak başkalarından farklı biçimlerinin olduğuna güveniyoruz. Aerodinamik

⁷ *PP*, 1:285-286.

⁸ *PP*, 1:285.

⁹ Bu durum, paranın etrafının daire oluşunun elips paranın elips oluşunda temsil edildiğini iddia eder. Eğer elips dairede içerilseydi o zaman —eşit derecede anlaşılabilir— ışığın yansıyacağı bazı var-olmayan noktalara sahip olabilirdik.

kanunları, uçakta oturduğumuz yerden nasıl görünürse görünsün uçakların kanatlarına belli bir şekil vermeyi gerektirir.

Bu, muhtemelen James'in düşündüğü bir durum değildir. O, daha çok şuna benzeyen bir durumu kastetmiştir; kendini temsil eden özelliklere sahip olmayan bir nesne, bize kendini diğerlerinden daha doğru olarak takdim eder. Madenî para algılandığı gibi bizatihi "gerçekten" yuvarlak veya "gerçekten" elips değildir. Eğer madenî parayı "gerçekten" elips kabul edecek olursak, bununla onu bir açıdan yuvarlak görmeyi kastederiz. Aynı şekilde eğer madenî parayı "gerçekten" yuvarlak kabul edersek, bir açıdan onu elips görmeyi kastederiz. Biz, şu veya bu şekilde değişik beklentilere yöneliriz ve böyle yaparak dikkatimizi, nesnenin başka nesnelerden farklı olan özelliklerine odaklandırırız.

Eğer bu, James'in bu pasajdaki niyeti ise, öyleyse onun gayesi sadece linguistik bir amaçtır. Algıladığımız madenî paranın tek bir aslı biçimi olmadığı için, madenî paranın biçimini karakterize edecek çeşitli alternatif durumlar doğru olabilir. James'in gayesini linguistik olarak isimlendirmek, psikoloji ve pratik hayatın uzanımları hakkında makûl öngörü oluşturabilmeyi reddetmez. Bu durum tecrübî sonuçların, verdiğimiz isimlerden neşet eden isimlendirdiğimiz nesneleri içermesini reddetmemektedir.

James'in ilgilerin, algılarımızı eşyalarda nasıl ayırt edebileceğimize ve hangi nitelikleri eşyanın aslı nitelikleri olarak kabul edeceğimize tesir ettiğini öne sürdüğü zaman, öznenin böylesi belirlenimleri yapmadan ne oranda sorumlu olduğunu dikkatlice tasvir ettiğini kaydetmekte yarar vardır. O, her bireyin farklı ilgiler ve duyumlara dayanarak kavramsal bir taslak ve özel nesneler dünyası oluşturmada, tecrit edilmiş bir durumda olmadığını düşünür. Bireyin deneyimini yorumlamada hatırı sayılır güç ve imkânâ sahip olduğu doğru olmakla birlikte, yorumlanan insan deneyiminin zamanın, mekânın, dilin ve hatta şahsî eğilimlerin sınırlarında kesişen birtakım benzerlikleri sergilediği de doğrudur:

İnsan ırkı büyük oranda neye dikkat edip etmeyeceğine, neyi isimlendirip isimlendirmeyeceğine karar verir. Aynı şekilde seçimlerimizin önemli bir bölümünde vurgu ile öncelikler veya itaat etme ile hoşlanmama için aynı yolu seçeriz.¹⁰

Birçok ortak eğilime sahip olduğumuz gerçeği, deneyimin akışı ile ilgili benzer yorumları oluşturduğumuz gerçeğini açıklar. James'in bakış

¹⁰ *PP*, 1:289.

açısına göre daha derin bir neden. bizim gerçeklik, nedensellik, zihin ve beden gibi kavramların da aralarında bulunduğu "sağduyu kategorileri"ni paylaştığımız olgusunda yatar. Değişik kitaplarda James, bu kategorilerin menşei ile ilgili çeşitli açıklamalar verir. *Pragmatism*'de bu kategorilerin dilimizde kökleşmiş olduklarını ileri sürer.¹¹ *The Principles of Psychology* [Psikolojinin İlkeleri]'nde o, onların beynimizin yapısında şekillendiklerini savunur.¹² Ancak her durumda James onları bizim için *a priori* ve hepimizde ortak olan kategoriler olarak görür.¹³

James'in bireyin deneyimini yorumlamasına dair görüşleri hakkında daha pek çok şey söylenebilir ve bu yüzden bu meseleye yedinci bölümde tekrar döneceğiz. Bu noktada araştırmalarımızı sonuçlandırmak için James'in görüşlerini şöyle özetleyebiliriz. Birey, duyum akışıyla engellenir. Tecrübenin organize edilmemiş, karmaşık duyumlarını düzenlemek için kişi, kendi kurgusunu oluşturmalıdır ve dolayısıyla bunu seçici dikkat vasıtasıyla ve yorumcu kategorileri uygulamasıyla yapar. Birey, gelen bazı duyumları göz ardı eder, diğerlerine özel olarak dikkat kesilir ve böylelikle deneyimlediği dünyayı anlayabilmek için geçici olarak bilişsel olmayan duyumlarla ilişki kurar. Bireyin ilgisi, karar verilen bu sürece ölçüt sağlar. Tecrübesinin yorumu ise, ona has olandan daha fazlasını içerir. Bireyin dikkat kesildiği ve vurguladığı şey, diğerleriyle müşterek olarak paylaştığı yorum kategorilerine göre belirlenir. Bununla beraber müşterek kavramsal şema içinde, bireyin kendi özel ilgilerini belirlemede deneyim ırmağından nasıl seçim yapacağı ve dünyanın kabul edilebilir yapısına nasıl ulaşacağına dair hareket serbestliği vardır.

II

Biliş, sistematik bir sürecin parçası olarak işler. Böyle olduğu için biliş, birtakım ilavelere ihtiyaç duyar. Eğer düşünme, düşünürün amaçlarını gerçekleştirmesi rolünde işlevsel olacak, bireyin ilgilerine cevap verecekse, bu sonuçların elde edildiği bazı mekanizmalar mevcut olmalıdır. James'in projesinde bu mekanizma, eylemdir. Refleks arkın son seviyesi

¹¹ Bkz. *P*, s. 85, 89, 92, 94.

¹² *PP*, 2: Bölüm. 28; Ayrıca bkz. *MT*, s. 42-43.

¹³ James radikal tecrübecilik teorisinde, bu kategorileri saf tecrübe akışında farz edilen ilişkilerin yalın yansımaları olarak görür.

olarak eylem, düşünenin pratik amaçlarını hayata geçirmek için tasarlanır. Bu yüzden James'in düşüncesinde eylem, düşünce ile çok yakından alakalıdır.

James'in düşünce, eylem ve onlar arasındaki ilişkiler hakkında söyleyecek çok şeyi varken, yazıları inceden inceye elenmiş ve tutarlı bir düşünce sağlamada yetersiz kalır. Göreceğimiz gibi James daha fazla şey yapmış olabilir; ilkin eylem ve düşünce arasında ilişki olarak gördüğü şeyi, tam ve daimî olarak irdeleyebilir; ikinci olarak de "eylem" terimi ile tam olarak ne kast ettiğini açıklayabilirdi. Nitekim o, "eylem" terimiyle ne kastettiğini ortaya koyarken tereddüt içindedir ve bunun kısmî sonucu olarak düşünce ve eylem arasındaki ilişki hususunda farklı anlayışlara sahip olur.

Görmüş olduğumuz üzere, James'in düşünce ve eylem arasındaki ilişkiyle ilgili düşüncesi, düşünmenin daha geniş bir teemmül ve temelde iradî bir faaliyetin bir parçası olduğu şeklindedir. Düşünmenin değeri ve önemi, pratik gayelerin hayata geçirilmesi veya gerçekleşmesine yaptığı katkıları ihtiva eder ve bu sonuçlara da eylem vasıtasıyla erişilir. "Doğru düşüncelere sahip olmak, her yerde eylem için paha biçilemez araçlara sahip olmak anlamına gelir. . . ."¹⁴ Öyleyse "işlevsel olarak ele alındığında düşünce, nesne ile daha iyi ilişki *kurabilmek* ve onun üzerinde çok daha eylemde bulunabilmek için bir âlettir."¹⁵ "Kabul ve inancın her ikisini karakterize eden şey, teorik çalkalanışın kesilmesidir. . . . Bu durum gerçekleştiğinde motor etkiler, düşünceyi takip etmeye eğilimli hâle gelir."¹⁶ Bu ifadeler, tanımlayıcı, karakterize edici değerlendirmelerdir. Eylemin refleks ark içindeki rolüne dair en detaylı tasvir, muhtemelen "Reflex Action and Theism" de verilir:

Sinir sisteminin yapısal birliği, gerçekte unsurları birbirinden bağımsız varoluşlara sahip üçlü bir takımdır. Duyusal izlenim, sadece teemmül ile ilgili merkezî süreci uyandırmak içindir ve bu yüzden teemmül ile ilgili merkezî süreç, nihai eylemi davet etmek için oluşur. Bu yüzden tüm eylemler dış dünyaya *tepkidir*; hesap etme, derin düşünce veya düşüncenin orta seviyesi sadece geçiş yeri, halkanın sonudur ve bunlardan her ikisinin de dış dünyada hayata geçirilecek hedefleri vardır. *Eğer onların dış dünyada kökleri olmasaydı, eğer onlar aktif ölçülere sahip olmasaydılar, onların aslî işlevleri gerçekleşmez, ve hem patolojik hem de boş şeyler*

¹⁴ P, s. 97.

¹⁵ MT, s. 80; Bkz. TT, s. 11-14.

¹⁶ PP, 2:283.

olarak düşünülürlerdi. Hayat akışı, gözlerimiz veya kulaklarımızdan, ellerimize, ayaklarımıza, dudaklarımıza doğru akar. Düşüncelerin yegâne kulanımı, bir bütün olarak organları yönlendirmek ve mevcut şartlar altında refahımız için en uygun eylemi yapmaktır.¹⁷

Bu pasajlarda ve diğerlerinde sonuç olarak vurgulanması gereken James'in basit fiziki hareketler ile sözde mükemmel eylemler arasında ayırım yapmamasıdır. Bir fail tarafından gerçekleştirilen bir eylem, niteliksel olarak aklî ve amaçlı davranışın bir örneği olarak tasvir ediliyorsa, o zaman eylemler basit fiziki hareketler gibi değildir ve bu yüzden ikisinin ayrı olarak düşünülmesi gerekir. Otomatik refleks hareketleri. –kas spazmı ve benzerleri– açıktır ki vücut hareketleridir; fakat onlar eylemler gibi niteliklere sahip değildir. Bu nokta çok önemlidir, göreceğimiz gibi ayırımların kompleksinin bir parçası olan James'in ihmal ettiği bu nokta, meseleyi analiz etmede bize yardım edecektir.

James'in ortaya koyduğu refleks-ark modelinde bir düşüncenin değeri, öncelikle o düşünceden neşet eden eylemlerin uygunluğuna dayanarak ölçümlenebilir. Eğer refleks ark bilişsel seviyede durdurulursa, o zaman bir şeyler yanlış gider. Düşünme eylemle sonuçlanmazsa, o zaman bu düşünce James'in ifadesiyle ya “patolojik” ya da “akim (abortive)” olur. James bu terimlere kesin anlamlar yüklese de açıktır ki o, eylemi takip etmeyen düşüncelerin belli açılardan eksik olduğu görüşündedir. James'e göre düşünme doğal ve doğrudan eylemi takip eder ve bu sonuçları takip etmeyen bilişsel faaliyetler, bir şekilde işlemezler.

Şu ana kadar bu düşüncenin desteklenmesi oldukça zor görünüyor. James minimal düzeyde aşikâr bir bedensel hareket şeklini ihtiva eden eylem anlayışını kullansa da onun duruşunun yanlış olduğu aşikardır. Zira biz, bazen normal olarak, verimli bir şekilde ve dolayısıyla kapsamlı olarak fikirlerimizin herhangi bir eylem türü ile sonuçlanmadan da düşünebiliriz. Sözgelimi bir senfoninin yapısını, Truva Savaşının manasının yorumlanmasını ve kötülük problemini düşünmeyi ele alalım, bunların hepsi meşru bilişsel eylemlerin örnekleridir. Bu düşünceler, bazen anlaşılır durumlarda eyleme yönelseler de genelde bu şekilde gelişmezler Aynı şekilde onların eylemle sonuçlanma zorunluluğunun olmayışı, James'in teorisini yanlışlamak için yeterlidir.

Bu nokta yeterli açıklıkta olduğu için asıl problem, daha önceki pasajlarda zikrettiğimiz gibi James'in kendi durumunu oldukça abartması-

¹⁷ RAAT, s. 92; vurgular bana ait.

dır. O, ertelenmiş eyleme veya eylem için bir temayül –gerçekte hiçbir zaman gerçekleştirilemeyecek bir temayül– oluşturan bilişsel eylemin kusursuz örneklerinin varlığının imkânından habersizdir. Gerçekten, eylem ve düşünce arasındaki ilişki hususundaki pek çok tartışmasında, özellikle de psikolojik çalışmalarında, James ilişkili yapısal özelliklerle ilgili bir şey olarak ele aldığını oldukça berrak bir şekilde ifade eder. James'in görüşünün bu versiyonunda, o, her ne kadar düşünce *doğal olarak* eyleme yönelse de eylemin bunu *kesinlikle* veya *her koşul altında* yapması gerekmediğini iddia eder. Bir düşüncenin yol açtığı eylem, söz konusu eyleme zıt bir eğilim tesis eden diğer bir düşünce tarafından engellenirse, o eylem, ya daha sonra hayata geçirilebilir veya hiçbir zaman gerçekleştirilemeyebilir.¹⁸ Bu sebepten sözgelimi, bireyin odanın sıcak olduğuna dair kanaati, onun bir pencere açmasına yol açar. Ancak o pencereyi açtığında, içeriye caddenin gürültüsünün gelebileceğini ve gürültünün işine mani olacağını düşünürse elbette pencereyi açmaz.

Yapısal özelliği temele alan bu yorumda James'in refleks ark modelini, bilişsel eylemin fonksiyon ve değerini açıklamada kullandığı ve düşünceyle eylem arasındaki ilişkiyi bu şekilde belirlediği söylenebilir. Bu tasvir, bundan önce ortaya konan tasvirle aynı olmakla birlikte ondan daha karmaşıktır. Münferit bir eylemi bir kez ortaya çıkan refleks ark yoluyla anlamak yerine, bireyin davranışlarından pek çoğunu en iyi bir biçimde değişik psikolojik durumlara dayanan bir dizi eylem yöneliminin birbirlerine baskı uyguladığı zaman hâkim olan sonuç olarak anlarız. Özetleyecek olursak, ilk bakışta münferit bir düşünce ile özgül bir davranış şekli arasındaki nedensel bir bağ gibi görünen şey, James'in görüşünün oldukça sofistike uyarlamasına göre sadece belli bir tarzda eylemde bulunma temayülünü tesis eden her bir düşünceyle ilgili bir konu olur.

Düşünce ve eylem arasındaki bu temayüle dayalı analiz, düşüncenin değişmez bir şekilde ve doğrudan doğruya eyleme götürdüğü iddiasından çok daha makûldür. Bununla birlikte, bu da bütünüyle uygun ve yeterli bir analiz gibi görünmez, çünkü bazı düşüncelerin bir eylem yönelimi oluşturmadığı yeterince açık görünmektedir. Sözgelimi, bir edebiyat eleştirmeni, Hamlet'in karakteri ile ilgili düşüncesini bir şekilde –muhtemelen bir kitap yazarak– onda eylemde bulunma temayülünü belirlerken, aynı konu üzerinde düşünen diğer insanların herhangi bir şekilde eylem için bir temayül belirleyemeyebilir. Benzer şekilde bir astro-

¹⁸ Bkz. *PP*, 2:525-528:77, s. 13, 84-86.

not, çeşitli deneyimlerinin elverişli bir durum ortaya çıkarmasıyla diğer galaksilerde gezegenlerin olduğuna dair inanca uygun eyleme meyledebilir, ancak aynı inancı paylaştan pek çok şahıs hiçbir zaman bu şekilde davranmayabilir.

Göz önüne aldığımız eylem ve düşünce arasındaki her iki seçenek, eylemi herhangi bir şekilde gerçekleştirebilmeye yönelen bireyin, bazı bedensel hareketlere dair kavrayışını gerektirmelidir. Eylem için bir gereksinim olarak bedensel hareket göz önüne alındığında, eylem ile düşünce arasında ya da düşünce ve eyleme temayül arasında değişen ilişkilerin olduğu görülür. Düşüncenin değişmez olarak ya eyleme yönelmesi ya da eylem için bir temayül oluşturması, eylem için bir gereksinim olarak görülen bedensel hareketi tümüyle göz önüne çıkarmak içindir. Bu, James'in seçtiği alternatiftir:

Burada eylemden bahsettiğimde onu en geniş anlamda ele aldığımı unutmayınız. Yani konuşuyorum, yani yazıyorum, yani 'kabul ediyorum veya reddediyorum', bir temayülden diğer şeylere temayülü ve duygusal belirlemeleri kastediyorum; bunlarla, mevcut durumu olduğu kadar geleceği de kastediyorum.¹⁹

James'in eylem görüşü, eylemden geri durmanın bizatihî eylem olduğunu iddia ettiği nihaî noktalara kadar genişletilebilir. Ferdin davranışı, "hayatın değişiklikleri karşısında bireyin tepkileri ile ilgili her imkânı içine alır" şeklinde tanımlanabilir.²⁰ James, şunu iddia eder:

Konuşmamak; hareket etmemek, belli pratik durumlardaki görevlerimizin en önemlilerinden biridir. "Kendini sakın. Feryat et, geri dur!" Bu, çoğu kez irade gücünün büyük çabasını gerektirir ve psikolojik olarak düşünüldüğünde, olumlu bir sinir fonksiyonu olarak motor eylemdir (discharge).²¹

James'in gözleminde, konuşmak ya da hareket etmekten geri durduğumuz durumların eylem olarak düşünüldüğüne dair önemli bir öngörü vardır. Biz gerçekten James'in gözlemlediği gibi, irâde gücünü –gerçekten makul bir seviyede– belli şeyleri yapmayarak; kelimenin meşru anlamında bir şey yapmak veya eylemek olarak isimlendirilen belli muhtevalardaki şeylerden sakınarak ve geri durarak, deneyebiliriz. Bir kimse kız-

¹⁹ *TT*, s. 13.

²⁰ *TT*, s. 14.

²¹ *TT*, s. 14.

gınlığını ifade etmekten sakındığında, sözgelimi yemek yemeyi veya sigara içmeyi bırakır, bu durumda kendisini karakterize edecek bir şey yapması –oldukça zor olacak bir şey yapması– gerçekten makuldür. Bununla beraber, James fiilleri eylem şeklinde tanıtırsa da böylesi eylemleri, çoğunlukla kendini kontrol, belirlenim veya benzeri faaliyetlerin deneyiminin gerektirdiği eylemler olarak görür. Yukarıda zikrettiğimiz ifadelere rağmen James, bir eylemi yerine getirmenin uygun durumunun, bireyin sinir sistemindeki aktivitesinde oluşabileceğini düşünür.

James, bazı durumlarda nörolojik bir ölçütten çok, psikolojik bir ölçütü kullanır. Onun, ne kadar önemsiz olsa da basitçe “eylem” olarak anlaşılan, her hangi psikolojik aktiviteyi desteklemekte istekli olduğu görülür. Aşağıdaki pasajda düşünce, genellikle kabul edilebilir anlamda, eylemde ya da görülen bedensel eylemde sonuçlanmaya ihtiyaç duymaz. Yalnız bir psikolojik değişikliğin oluşması, refleks ark’ın tamamlanması için yeterlidir:

Bilincin hiçbir şekilde bulunmadığı, duyum, his veya fikrin bizatihi ve dolaysız olarak bazı motor etkilere dönüşmediği durumların olduğu bir gerçektir. Motor etki, her zaman davranışın dışı vurumu değildir, O, kalp atışlarının, nefes alışın değişmesi veya kan basıncındaki değişiklik, yüzün beyazlaması, kızarması veya göz yaşlarının akması gibi olabilir. Fakat her durumda herhangi bir bilincin mevcut olduğu bazı biçimler vardır; modern psikolojide temel olan inanç, inancın her hangi bir çeşit bilinç süreci olduğudur, bilinç süreci yalın olarak açık veya gizli harekete dönüşmelidir.²²

Eylemlere ne oldu? Genel anlamda onlara bir şey olmamış görünüyor. Açıktır ki refleks ark teorisi James’i, her ne zaman bir düşünce oluşsa organizmada bazı nörolojik veya psikolojik değişikliklerin mutlaka sonuçlandığı şeklinde çekici olmayan bir noktadan başka bir noktaya yöneltir. Fakat bu, bize pek az şey söyler. Açıktır ki bu çeşit değişikliklerin bir şahısta oluşması, o şahsın eylemi gerçekleştirmesi için yeterli değildir.²³ Kısaca James’in eylem kavramının bütünlüğünden tamamen vazgeçtiği görülür.

²² TT, s. 83-84.

²³ James, bu modelin bir parçası olarak böylesi psikolojik ve nörolojik değişiklikleri ferdin eylem durumu olduğunu iddia ederken, nörolojik değişiklikler konusunda gerçekten açık değildir. Bu şekilde düşünmesinin bazı sebepleri olabilir.

Eylemleri psikolojik veya nörolojik değişikliklere indirgemedi içeri- len felsefî zorlukları bir yana bırakırsak, eylemle ilgili böylesi bir anlayış, James'in refleks ark teorisinden elde etmeyi umduğu şeyi sağlamada bir şekilde başarısız olabilir. Aktif amaçları yerine getiren fail üzerindeki pragmatik vurgular, James felsefesinde sistematik önemdedir. Düşünce, insanî eğilimleri yerine getirmek için tasarlanır ve dolayısıyla eylemler bunu başarmadaki araçlardır. Fakat, James'in ima ettiği eylemler, salgılar ve nöronlardaki değişikliklerden ve "eylem" kalp atışının fazlaşmasından başka bir şey değilse, böylesi "eylemlerin" çok önemli eğilimleri nasıl yerine getirdiğini görmek oldukça zordur. James'in eyleme biçtiği rol göz önüne alındığında bu terimi, sadece önemli ve potansiyel olarak faydalı bir davranışı ima ederek sınırladığı görülüyor.

James'in teorisiyle ilgili analizlerimizi özetleyecek olursak, onun bize çözülmemiş pek çok problem bıraktığı sonucuna varabiliriz. İlk olarak James, düşünce ve eylem arasındaki ilişki meselesinde yeterince açık değildir; bazı durumlarda düşüncenin eyleme yönelik bir temayülü oluşturduğu, başka bir yerde de düşüncenin eyleme hemen ve doğrudan yöneldiği iddia edilir. İkinci olarak James, düşünce ve eylem arasındaki ilişkiyi analiz ettiğinde, tam olarak eylem diye isimlendirilen, yalın bedensel davranış ile ani psikolojik veya nörolojik değişiklikler arasındaki ayrırında başarılı olamamıştır.²⁴

Sorgulanması gereken mesele şudur; James niçin eyleme bu derece önem vermiştir? Niçin nörolojik veya psikolojik değişiklikleri kabul edilebilir eylemler olarak düşünmüştür? Kanaatimizce ilk sebep, düşünce ve eylem arasındaki ilişkiyi ortaya koyan teoriyi savunmak için bu yola zorlanmış olabileceğidir. James düşüncenin eylemde sonuçlandığı ve zıt örneklerin bir değer ifade etmediği fikrinden isteksizce olsa da vazgeçmemek için eylem anlayışına küçük bedenî değişiklikleri dahil ederek genişletmeyi seçmiş olabilir. Nörolojik/psikolojik ölçüt, James'e tavrılarda, duygulanımlarda, öngörülerde veya eyleme yönelik beklentilerdeki değişiklikleri fenomenler olarak kabul etme yolunu sağlar; kendi ifadesini kullanacak olursak –"evetler ve hayırlar, ve bir şeylerden kaynaklanan eğilimler ve bir şeylere ve duygulanımsal belirlenimlere doğru eğilimler sağlar."

İkinci ve daha önemli neden şudur; James, "eylem" kavramını tanımlamayı, geniş oranda bilincin irâdi mahiyetine dair anlayışına dayanarak

²⁴ Bkz. *PP*, 1:5; 2:527-528

uygulamıştır. James, önemli bir durum olmamasına rağmen “evetler” ve “hayırları” ve diğer iradî, niyetel ve hissi durumları eylem olarak kabul ettiğinde, hatalı olsa da önemli bir noktayı belirtmiştir. O, bu durumların pek çok bakımdan eylemlere benzediği gerçeğine dikkatlerimizi çekmiştir. Sözgelimi, bir kimsenin tavrını değiştirmesi, karakteri itibariyle dünya ile ilgili yeni bir yola bağlanmasıdır. Bir kimsenin beklentilerini yeniden düzenlemesi, en düşük derecede bile değişik bir geleceğin gerçekliğine yönelmesi ve yeni bir yol tutmasıdır. Burada James'in önemseydiği değişiklikler, bireyin karakterini, eylem ve değişikliğin dinamik, amaçlı, enerjik kaynak ve merkezleri olarak belirlemesine yardım eder. Bu eylemlerin fevkalade önemi, bireyin hayatında geleceğe yönelik pratik sonuçlara tesir eder; bireyin geleceğini etkilediği müddetçe eğilimlerin yerine getirilmesine yardım eder. Bu kararlar, harekete yönelmiş tepkilerdir ve hareket geçmiş etkilere sahip olabilir. Bu iradî durumlar, bireyin hayatında eylemler olarak aynı etkilere sahip olduğu müddetçe, pragmatik olarak onlar, benzer açılardan eylemlerle özdeş görülebirlirler.

Bu bölümdeki tartışmamızı özetleyecek olursak, bireyin eğilimlerinin –algılama, düşünce ve eylem– refleks arkin her seviyesini içerdiğini görürüz. Bilincin amacı, daha önceki mevcut gerçekliği yansıtmak değil, aksine bireyin deneyimini en zengin, en mükemmel ve oldukça verimli bir tarzda anlama yolunu sağlamaktır.²⁵ Bilişsel bir faaliyetin başarısı, düşünceye sağladığı katkı veya bireyin tüm hayatına getirdiği iyilik –farklı ve çeşitli amaçlarını gidermesi– ile yargılanabilir. Zihinsel ve bilişsel kapasitemizin kullanılması önemlidir, zira onların önemli oluşu böylesi kapasitelerin aslı değerinden değil aksine zihnin, eğilimlerimize cevap verecek en iyi âlet olmasındandır.

Yedinci bölümde göreceğimiz gibi James'in düşüncenin işlevselliğini önemsemesi, tarafsız bir eylem olarak bağımsız ve objektif gerçekliği bilme aşkına tutulmuş kişilerde, bilişsellikle ilgili geleneksel anlayışa açıkça karşı çıkışı oluşturur. James'in amacı, felsefe tarihi boyunca çeşitli form ve kisvelerde görünen düşüncenin tamamıyla teorik aktivite olduğu ve böylelikle zihnin fonksiyonunun temelde akli olduğu fikrini iddia eden geleneksel “zihinci” varsayıma karşı çıkmaktır. James için biliş, tam tersine dinamik ve pratik girişimdir. James'in bilme süreci modeli, insanı bireysel, gerçekliğe katkı yapan, onsuz gerçekliğin tamamlan-

²⁵ Bkz. *RAAT*, s. 103; *MT*, s. 41, 50-51.

namadığı ve eş zamanlı olarak da bilmeyi arayan biri olarak tasvir eder.²⁶ Fert, gördüğümüz gibi, deneyimine seçici olarak katılarak, kategorik yorumlamalar ve uygun tarzlarda eylemler yapar. Gördüğümüz gibi, seçme, yorumlama ve tecrübî verilerden faydalanma özel eğilimler vasıtasıyla belirlenir.

James'in bilişsel sürecin analizindeki öznel önceliklere müracaatı (invocation), düşünürün bilincini fikirlerin uygunluğuna dair nihaî ölçütü durumuna koyar. James'e göre epistemolojik vurgu, esas ve önemli nokta olarak düşünürün kendisine yönelmelidir.²⁷ Epistemolojik değerlendirme, nihaî olarak pratik, değer yüklü bir değerlendirmedir. Bilişin değeri ile ilgili en göze çarpan ölçüt ise-öznel tercihlerin giderilmesidir.

²⁶ Bkz. Bölüm 7'den aşağıya.

²⁷ Bkz. "Remarks on Spencer", *Essays in Philosophy*, s. 20-22.

Pragmatik Anlam Kavramı

James'e göre zihnin teleolojik bir mekanizma olduğunu gördük. Ona göre düşünce, doğal sonucu eylem olan geniş bir süreçteki, yani refleks ark'taki bir seviyedir. Fikirler ve inançlar, işlevleri, düşünüre hayattaki somut durumlarda fayda veren –tecrübî engeller ve sınırlamalar altında amaçlarını gerçekleştirmeye yardım eden– âletlerdir. James'e göre düşünmenin rolü, daha iyi hazırlanarak gelecek zorunsuzlukları karşılamak için bireyin deneyime tekrar yönelmesidir.¹ Buradan neşet eden zihnî faaliyet, eğer işlevini yerine getirecekse, his ve davranış için kendisinin dışında sonuçlara sahip olmalıdır. Bu noktadan hareketle James, düşünmenin kendinde içerilen ve değerini kendinde taşıyan bir faaliyet olduğunu iddia ederek, geleneksel felsefî tavrı reddeder. James'in anlam teorisi bu fikirlerden neşet eder. James'e göre bir inancın veya bir fikrin anlamlı olduğunu söylemek, onun işlevini yerine getirmesine göre tanımlamaktır. Bununla beraber, eğer durum böyleyse, anlam bütünüyle düşünürün somut ve pratik ilgileri ile bağlantılı olacaktır. James, deneyim ve davranıştan tecrit edilmiş anlamlarla –gerçekten bu konuyu ciddiye almayı değerli bulmadığı için– ilgilenmez. Fikirlerin anlamlarını, onların uygulanışları ve fonksiyonlarından bağımsız olarak araştırmak, nasıl kullanıldığı hakkında araştırma yapmaksızın bir âletin mahiyetini anlamaya çalışmak gibidir.

¹ P, Bölümler. 5, 7, aynı yer; RAAT, s. 91-92, 94-95, 117-120; SR, s. 72. TT, s. 13-14; "Remarks on Spencer". in *Essays in Philosophy*, başka yerde; SPP, s. 36,39; MT, s. 42-43.

Fikir ve inançların işlev ve uygulamaları konusundaki anlamı merkeze alındığında, James bu meseleye dair geleneksel felsefe alanının dışına çıkar. Genellikle filozoflar, bir fikrin anlamını bir şey ve onun kullanılması da başka bir şey olarak görürler; gerçekten bu anlam, işlevine dair herhangi bir değerlendirme yapılmadan önce tamamen belirlenmelidir. Bu bölümde James'in anlam teorisini zihnindeki iki mesele ile birlikte ele alacağız. İlk James'in anlamlı fikirleri nasıl belirlediğini ve anlamlı olmayanları nasıl ihraç ettiğini göreceğiz. İkinci olarak, James'in anlamın kendisiyle kastettiği şeyle ilgili zor ve kaygan meseleleri göreceğiz. James'le diğer filozoflar arasındaki inançların anlamı hakkındaki tartışmayı incelediğimizde, James'in "anlam" ile kastettiği şeyin bu konuya dair geleneksel görüşlerden farklılık arz ettiğini görürüz. James'e göre anlam teorisi, *pragmatik* anlam teorisidir ve dolayısıyla bu fark, diğer teorilerden önemli açılardan farklı bir varış noktası ortaya çıkarır.

I

Başlangıçta şunu unutmayalım ki, James'in anlama dair fikirleri felsefesinin en şümulü ve en önemli unsurlarını oluşturmalarına rağmen o, bunun değerini sistematik bir yolla geliştirmez. Üstelik anlamla ilgili fikirlerinin bir çoğu, özel felsefî iddiaları ile ilgili anlamların analizlerinde bulunur. Bilim adamlarının kabul ettikleri gibi James, –"doğruluk," "gerçeklilik," "Tanrı," ve "cevher" gibi farklı şaşırtıcı felsefî fikirlerin anlamını teşhis etmede, pragmatik metodun kullanımına çok meraklıydı. Bununla beraber, anlamın anlamı problemi, onun herhangi bir şekilde doğrudan ilgilendiği bir mesele değildir.² Bu yüzden James'in teorisinin herhangi bir analizi, alışılmadık zorlukları ortaya koyar ve yorumcuların bir kısmına göre bu mesele büyük oranda inşa. çıkarım ve yorum ile ilgilidir. Burada yapılan yorum, James'in anlamla ilgili birçok ifadesini, felsefesinin diğer kısımlarıyla uyuşan, tutarlı, tek bir prensibe irca ederek izah etmeyi hedefler.

Göz önüne almak zorunda olduğumuz ilk mesele, bir fikir veya inancın anlamlı olup olmadığını belirlemede James'in kullandığı ölçüt ile ilgilidir. James'in bu noktadaki düşüncesi ile ilgili olarak yorumcuları ara-

² Bkz. H. S. Thayer, *Meaning and Action* (Indianapolis, Ind.: Bobbs-Merrill, 1973), s. 88.

sında çok az bir anlaşma olsa da, James'in görüşüne dair en meşhur analiz A. O. Lovejoy tarafından yapılmıştır. "The Thirteen Pragmatisms" adlı makalesinde Lovejoy, James'in teorisinin yorumunu yapar ve düşüncesine dair önemli eleştiriler geliştirir. Lovejoy, James'in sözde tek bir anlam teorisi ileri sürmesine rağmen, teorisinin ifadelendirilmesindeki müphemlik yüzünden gerçekte iki farklı teoriye sahip olduğunu ileri sürer.³ Ayrıca Lovejoy, anlamlılık için ölçütün her iki teoride farklı olduğunu ve bu yüzden ilk teoriye göre anlamın şümullülük açısından ikinci teoriye eşit olmadığını iddia eder.

Diğer yandan Lovejoy, James'in bir önermenin anlamının, onun "tahmini anlamı" –önermenin belirttiği gelecek tecrübe sonuçları– ile sınırlandırılması olarak anladığını, önermeyi *sadece bu sebeple* kabul edenlerin sonuçları, bir kimsenin sonuçta sahip olduğu deneyimler gibi sezindiğini iddia eder.⁴ Bu durum, James'in teorisinin "doğrulamacı" olarak tasvir edilebilir olduğunu gösterir ve gerçekten de bu görüş, değişik formüllendirmelerinin bazılarında görüldüğü gibi anlamın doğrulama ölçütüne oldukça benzer. Diğer yandan Lovejoy, James'in ileri sürdüğü anlam teorisiyle, inananın tecrübe sonuçları çıkarmasına imkân verip, vermemesinden bağımsız olarak, ona *inanmanın* gelecekteki sonuçlarının bütünüyle içerildiği bir önerme oluşturduğunu iddia eder. Bu ölçüte göre bir şahsın inandığı bir şey ancak, onun hayatı için sonuçları olması gerçeğinde anlamlı olabilir.⁵

Lovejoy, anlamla ilgili bu iki ölçütün birbirine zıt olduğunu ileri sürer. İlk ölçüte göre, idealistin iddiası sözgelimi "Mutlak vardır" önermesi anlamsızdır. Zira, bu faraziyenin doğruluğunu hiçbir tecrübe sonuç ortaya koymamıştır. İkinci ölçüte göre aynı önerme, inananın hayatında mutlak inanç bazı etkilere sahip olduğu müddetçe doğru olabilir. Sözgelimi eğer bir inanç, duygulanım olarak iyileştirici ya da ahlâken teselli ediyorsa, anlamlıdır.

Lovejoy, James'in anlamla ilgili her ölçütünün birbirine uygun olmadığını söyleyerek eleştirilerine devam eder. O, ilk ölçüt ile James'in, önemli önermelerin alanını oldukça daralttığını, zira bu ölçüt ile geleneksel metafizik, ahlâk ve diğer felsefî önermelerin meşru söylem ala-

³ A. O. Lovejoy, "The Thirteen Pragmatisms", in *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays* (Baltimore, Md.: Johns Hopkins University Press, 1963), s. 3-10,

⁴ Aynı eser., s. 3.

⁵ Aynı eser., s. 6-10.

nından çıkartıldığını ileri sürer. Eğer James, ilk ölçütü Lovejoy'un tasvir ettiği şekilde düşünmüşse, o zaman Lovejoy'un eleştirileri haklıdır. Zira mantık pozitivistin gösterdiği çeşitli formlara karşı –delillerin dolgunluğu gibi– anlam ölçütü sadece tecrübî tahminî anlam olarak göz önüne alınırsa, bu ölçüt aşırı derecede sınırlayıcı olur. Diğer taraftan Lovejoy, James'in ikinci ölçütünün oldukça geniş olduğunu düşünür. Bu ölçüte göre anlam, nihayetinde inancın sonuçlarına bağlıdır ve dolayısıyla bir fert, basit manada akli karışmış ve müphemiyeti olan inançlardan etkilenebilir olsa bile James için bu inançlar anlamlıdır. Bu yüzden sözgelimi 'kötülük iyiliktendir' inancı, bir şekilde inanana enerji ve ilham edici işlev sağlıyorsa, hakikate uygun olmamasına rağmen, James'in ikinci ölçütüne göre anlamlı kabul edilmelidir.

Lovejoy'un James'le ilgili analizleri ve bu yüzden ortaya çıkan problemler eserlerinde zikredilmiştir. Bununla beraber James'in anlam teorisi ile neyi başardığında tam bir anlaşma yoktur.⁶ James'in anlamla ilgili iki ayrı ölçütü istemeyerek ortaya koyduğu doğrudur; eğer böyleyse onları birbirine zıt mı? İnancın sonuçları ve tahminî önem arasındaki ilişki kesin olarak nedir? Bu soruları çözmede ilk adım, ilgili Lovejoy'un James'in teorisini iki kola ayırmasının doğru olup olmadığının belirlenmesidir. Tahminî önem anlayışına baktığımızda, bu kavranın James'in teorisinde oldukça zengin uzanımlara sahip olduğunu görürüz. Gerçekte James'in görüşüne göre bir önermenin tahminî önemi, tecrübî nitelikten çok metafizik nitelikte olabilir. Bu yüzden sözgelimi, "Tanrı vardır" önermesi. James'in tahminî anlam ölçütüne göre anlamlı olabilir. Zira bu önerme teistinin farklı kozmik bir gelecek sezinlemesine izin verebilir. Tecrübe noktasından James, teizm ile materyalizmi eşdeğer kabul eder. Her iki doktrin, kainatın bilimsel prensiplere uygun olarak kurulduğunu ve tüm insan hayatının son bulacağını farz eder. Bu sebepten empirik bir mesele olarak teizm ile materyalizm arasındaki tartışma anlamsızdır. Bununla beraber bu doktrinler, diğer bir açıdan bakıldığında yine de anlamlı alternatifler oluştururlar. James, teizm ile materyalizm arasında önemli ve aslî farkın, onların metafizik sonuçlarında yattığını düşünür. Sözgelimi

⁶ Bkz. Sözgelimi, Paul Henle, "Introduction on William James," in *Classic American Philosophers*, ed. Max H. Fish (New York: Appleton-Century-Crofts, 1951) s. 115-127. Robert G. Meyers, *Meaning and Metaphysics in James*, *Philosophy and Phenomenological Research*, 31, no. 3, (Mart 1971): 369,-380

teistik hipotezlere göre, ahlâkî ideallerin nihaî tatminini ve korunmasını umabiliriz. Zira Tanrı bu idealleri garanti eder.⁷

James'in anlamın tahminî önemi ölçütüne göre bir önerme ister tecrübî, ister metafizik olarak kabul edilsin, belli sonuçların sezinlenmesiyle anlamlı olur. Fakat durum böyleyse, James'in isteyerek anlamlı kabul ettiği şeyleri pozitivistik olarak ele aldığı eleştirisi doğru değildir.⁸

James'in teorisinin ikinci görünümüne geçtiğimizde, Lovejoy'un. James'in bir önerme, ona inanmadan neşet eden sonuçlar olduğu müddetçe, inancın tahminî önemi olmasa da anlamlıdır görüşünü yorumladığını görürüz. Lovejoy, James'in *Pragmatism*'deki Mutlak İdealizm ile ilgili tartışmasını bir kanıt gibi kullanır, orada James şunu ileri sürer: "sen, Mutlak'ın yardımı ile nitelikler dünyasına tekrar inemezsin veya tabiat fikrinden hayatının önemli detayları için zorunlu herhangi bir sonuç çıkaramazsın"⁹ Yine de James, Mutlak'a inancın pragmatik anlama sahip olduğunu, çünkü Onun bazı insanlar için güvenlik ve dinî huzur sağladığını ileri sürer. Bu ifadelerin Lovejoy'un yorumuna güçlü katkılar sağladığı görülür. Zira James ifadeleri ile tahminî önem şartını açıkça göz ardı ettiği görünürken, inancın sonuçlarının anlam çıkarmak için yeterli olduğunu iddia eder.

James'in inancın sonuçlarına dair ifadeleri, burada ve diğer pasajlarda bu şekilde anlamaya gayet açık görünürken, yine de metni titizce inceleme James'in inancın sonuçlarını herhangi bir şeyden tecrit ederek anlamlı saymaya niyetlenmediğini gösterecektir. Mutlak kavramının anlamlı olması, ona inanmanın sonuçlarını daha da basitleştirmesinden dolayı değildir. Mutlak kavramı anlamlıdır, çünkü o, tahminî öneme de sahiptir. Bu kavram, birçok yönden tahminî olarak verimsiz iken, kavramın kesin olmasa bile, tahminî bazı anlamları vardır. James, "(Mutlak'ın) mahiyeti ile ilgili fikrinden kendi hayatın için *ayrıntılı* bir öneme sahip zorunlu herhangi bir sonuç çıkaramazsın" iddiasında bulunur.¹⁰ Bir kimse, ne "Mutlak mevcuttur" iddiasından *özel* tecrübî tahminler çıkarır ne de gelecek kozmik olaylar için *ayrıntılı* çıkarımlarda bulunur. Bununla beraber, eğer Mutlak'ın mevcudiyeti doğru ise, bu durumda iyiliğin yayılacağını sezinleyebiliriz. Aynı şekilde bu beklenti, inancın

⁷ P, s. 53-56.

⁸ Metafizik önermelerin nasıl tartışıldığı, James'in tahminsel önem durumu altında içerilmiştir. Bkz. Meyers, "Meaning and Metaphysics in James."

⁹ Lovejoy, "The Thirteen Pragmatisms", s. 9; P, s. 40.

¹⁰ P, s. 40. vurgular bana ait.

belli sonuçlarını açıklar ve meşrulaştırır. Bu sezinleme sayesinde Mutlak'a inananlar, kavrayıştan "dinî huzur" alırlar ve dolayısıyla ahlâkî sorumluluklarını terk etme yetkisini hissederler. James bu durumu şöyle açıklar:

Mutlaka inananlar inançlarının huzuru temin ettiğini söylemekle neyi kastederler? Onlar, *Mutlakta sonlu kötülüğün etkili olduğunu*, bu yüzden her ne zaman arzu edersek, potansiyel olarak belli olsa bile dışardan gelene güvenmek, sonlu sorumluluğumuzla ilgili endişeyi kesmek ve korkularımızı bertaraf etmek istediğimizi söylerler.¹¹

James'in burada, Mutlak'a inanmanın sonuçlarının birincil önemine işaret ettiği açıktır. Yine de James, inanmanın tahminî öneminden inanmanın sonuçlarını ayırmak ve dolayısıyla onları açıklanmanuş bırakmaktan ziyade, ikisini birbiriyle oldukça yakın ve alakalı görür. 'Mutlak vardır' inancından neşet eden sonuç –huzur duygusu– önermenin tahminî öneminden –iyiliğin yaygın olacağı önermesinden– çıkarılır.

Diğer örnekler, James'in anlamlılık ölçütünün hem tahminî önemini hem de inancın sonuçlarını içerdiğini açıklar. Sözelimi, bunu, James'in tabiattaki düzen tartışmasında görelim. Kavram soyut olarak alındığında, inanan ne nizamı ne de nazımı somutlaştıramaz, bu durumda nizamı inanç, pragmatik olarak anlamsız olur. Anlayış somutlaştırıldığında, –sözelimi nizamı teistik bir Tanrı'nın ürünü olarak görüldüğünde– bu durumda inanç anlamlıdır:

Deneyime yöneldiğimizde geleceğe dair daha güvenli görünümlere sahip oluruz. Eğer kör kuvvetler yok ve görünen bir kuvvet eşyayı hareket ettiriyorsa, daha iyi şeyler umabilmemiz makuldür.¹²

James'in iddia ettiği, "geleceğe yönelik bu müphem güven, nizam ve nazım bağlamında şu anda görülebilecek, yalın pragmatik anlamdır."¹³ ifadesi, inancın sonuçlarının anlamı oluşturduğu şekilde yorumlanmamalıdır. Bir şeye güven kavramı, hem tahminî unsuru hem de hissî bir unsuru içerir. P' ye güven, önce oluşabilecek belli olayları beklemek (bu durumda "biz makul olarak daha iyi şeyler umabiliriz) ve beklentilere uygun belli duygulara (güvenlik hissî) sahip olmaktır. Hem tahminî önem hem de inancın beraberindeki sonuçlar, nizamın var olduğunu ve

¹¹ P, s. 41. vurgular bana ait.

¹² P, s. 59.

¹³ P, s. 59.

dolayısıyla onun anlamının beraberce inşa edildiği iddiasının anlamlı bir iddia olduğunu belirler.

Benzer şekilde, materyalizm-teizm çatışmasında hem tahminî önem hem de inancın sonuçları anlamın ortak belirleyicileridir:

Materyalizm, ahlâkî nizamın ebedî olduğunu tümüyle reddeder ve dolayısıyla nihaî umutların yolunu keser; teizm ise ebedî ahlâk nizamının doğruluğunu ve umut taşımamızı ifade eder.¹⁴

Bu örneklerin önemi onların işaret ettiklerinde yatar, öyle ki James burada, bir araya getirilemez iki ölçüte veya anlamı ikiye bölen anlayışa sahip değildir. Bir önermenin tahminî önemi ile inancın sonuçları mantıken ayrı kavramlar iken, yine de onlar James'in teorisinde tek bir prensibin parçası olarak farklı işlevler görürler. Özetle, James'in anlam ölçütü şöyle ifade edilebilir: Bir inanç önermesi ancak ve ancak tahminî öneme (müphem olsa da) ve *bu yüzden* ona inananın doğurduğu sonuçlara sahipse anlamlıdır.

Böyle bir sonucun zorlama olacağı, James'in anlam teorisi düşünce-nin fonksiyonuna dayalı olarak kendi görüşleri bağlamında anlaşıldığında görülür. Sonraki bu görüşler, James'in anlam teorisine dair yazılarında gerçekten göz ardı edilmiştir: bununla beraber, bunlar anlamlılık ölçütü için temel teşkil eder ve tahminî önem ile inancın sonuçları arasındaki ilişkiyi açıklar. Bir önerme, ancak ve ancak inanma hususunda işlevsel ise pragmatik olarak anlamlıdır; aynı şekilde bir inanç, ancak ve ancak inananı, bu inanca sahip olmadığında elde edeceğinden daha fazla umulan farklı geleceğe yöneltiyorsa, işlevseldir. Ferdin inancı, onu, geleceğe dair tahminlerde bulunmasını sağlayarak geleceğe hazırlar ve böylelikle belli tavır, duygulanım ve en önemlisi de tasarlanmış geleceğe uygun (amaçlarına ilişkin) davranışlara yöneltir. Dolayısıyla bir önermenin anlamı ondan kaynaklanan sonuçlarla belirlenir. Bu yüzden de, inancın sergilediği sonuçlarla inananın hayatında ortaya çıkan tavır, his ve eylemler *birleşirler*.

¹⁴ "Philosophical Conceptions", *P*, içinde s. 264.

II

James'e göre anlam, aslı olarak bireyin pratik ilgileri ile ilişkilidir. İnancın pratik değerine vurgu yapan James'in teorisi, geleneksel anlam teorilerinden oldukça farklı görülebilir ve bu yüzden bir kimse James'in elinde anlam probleminin nasıl değiştiğini merak etmeye başlayabilir. Hangi çeşit anlam, pragmatik anlamdır? John Dewey, James'in analizlerine dair iki alternatif yorum ile bir çerçeve çizerek, James'in niyetlerini sorgulayan bir filozoftur.

Bay James, mantıkî muhtevası henüz sabitleşmiş bazı formüllerin hayat-taki sonuçlarına dayanarak değeri keşfetmede pragmatik metodu uygular mı; veya bu metodu o formülleri eleştirmek ve gözden geçirmek ve nihai olarak anlamlarını inşa etmek için kullanır mı?¹⁵

Dewey'in alternatifleri yol göstericidir; zira James'in görüşü gerçekten her iki yoruma da açık görünüyor. Pragmatik anlam kavramı, bir inancın değerini, bilişsel muhtevasından (veya Dewey'in dili ile mantıklılığından) ayırmak için kullanılabilir mi? Veya bir inancın değeri gerçekte onun bilişsel anlamını belirler mi? Hemen hemen tüm James yorumcuları, Dewey'in ikinci alternatifini tercih ederler. Onlar, James'in bilişsel anlamın ya da fikir ve inançların aklî muhtevası hakkındaki geleneksel sorunla ilgilendiğin kabul ederler. Geleneksel felsefî anlam teorileri –sözgelimi¹⁶ fikirci, referansçı ve davranışçı teoriler– bilişsel anlam meselesiyle ilgilenmişlerdir. James de dahil olma üzere, onlardan aynı felsefî analizleri beklemek makul görünüyor. James'in yazılarında bilişsel anlamın analizi ile ilgili gerçekten iyi bir kanıt vardır. James, çoğu kez Peirce'ün pragmatik kuralını –anlam, bir fikrin sonuçlarına göre belirlenir– kastederek bu kuralı (anladığı şekliyle) özel örneklerle uygular.¹⁷ Bizzat Peirce, pragmatik kuralı bilişsel anlam kuralı olarak ele almıştır ve bu anlayış, James'e de makul gelmiştir. James “*Some Problems of Philosophy*”de “seçik (distinct) fikir” kavramına yöneldiğinde bilişsel anlama işaret eder.

¹⁵ “What Pragmatism Means by Practical”, in *Essays in Experimental Logic* (New York: Dover Publications, n.d.), s. 313.

¹⁶ Bu teorilerle ilgili tartışmalar için bkz. W. P. Alston, *Philosophy of Language*, (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1964) bölüm 1.

¹⁷ *MT*, s. 31n; “Philosophical Conceptions”, *P* içinde s. 258-259; *P*, s. 28-29; *VRE*, s. 338-339. Bkz. Charles S. Peirce, “How to Make Our Ideas Clear”, *Collected Papers*, 5. 402.

Eğer belli bir kavramın doğruluğunu veya yanlışlığını sorguluyorsanız, pratik olarak iki farklı durum hariç somut olarak hiçbir şey düşünemezsiniz. Ya kavramı anlamsız farz edersiniz ya da kavramınız seçik olmayan fikir olur.¹⁸

Pragmatism'de James'in bilişsel anlamla ilgilendiğine dair başka kanıtlar da görürüz. Burada James, kimyacı Ostwald'dan uygun gördüğü alıntılar yapar:

"Bu veya şu alternatifin doğru olması dünyayı hangi bakımlardan farklılaştırırdı? Eğer farklı olabilecek bir şey bulamazsak, bu durumda alternatif anlamsızdır."¹⁹

Eğer Ostwald, anlamla ilgili pragmatik bir ölçütü, James gibi kabul ediyorsa, o zaman pragmatik ölçütün bilişsel anlamla ilgili bir ölçüt anlamına geldiğini farz etmek için iyi bir neden vardır; zira, bir tartışmanın "anlamsız" olduğunu söylemek, (gündelik anlamında) bilişsel olarak anlamsız olduğunu söylemektir.

Bu pasajlar, James'in teorisinin yorumunu bilişsel anlamın bir açıklaması olarak desteklerken, Dewey tarafından öne sürülen ilk alternatif karşılık olarak tercih edilen karşıt bir kanıt da vardır. James'in belli felsefi tartışmaları anlamsız gördüğü için değil, onları akıl olmayan çok önemsiz ve boş olarak –yani dar ve akıl açısından önemsiz– gördüğü için reddettiği münakaşalar vardır. Bu pasajlarda onun endişesi, ciddî ve sorumlu araştırma için zorunlu durumları göstermektir. Bu sebepten o bazı tartışmaları ciddî insanlar için değersiz gayretler olarak gördüğünden anlamsız kabul eder. Sözgelimi *Pragmatism*'de o, pratik sonuçları olmayan meseleleri tartışan metafizikçileri iddialarının gerçekte saçma veya kavramsal olarak karmaşık olduğundan dolayı değil, girişimlerinin "önemsiz" olmasından dolayı reddeder. James, "bunun aptalca profesörlük oyunu olduğuna" inanır.²⁰ "Philosophical Conceptions and Practical Results"da James şunu ileri sürer, 'eğer bu, dünyanın son anı olsaydı, teizm ve materyalizm arasındaki tartışma anlamsız olurdu'. Bu muhtevada mücadele eden doktrinler "mükemmel derecede önemsiz ve ehemmiyetsiz alternatif sunar". Çünkü eğer gelecek olmayacaksa onlar herhangi bir işlev gösteremezler. James, meselenin bu şartlar altında anlamsız olduğunu.

¹⁸ *SPP*, s. 37. Bkz. *MT*, s. 37.

¹⁹ *P*, s. 29.

²⁰ *P*, s. 52.

çünkü “problemin tamamıyla zihnî olarak” görüldüğünü ileri sürer. Haddi zatında bir birine muhalif iddialar akıl dışı sayılamazlar aksine değersiz ve önemsizdirler.²¹

James'in teorisini bilişsel anlamın bir açıklaması olarak yorumlamanın hem lehinde hem de aleyhinde olan kanıt dikkate alındığında, James'in her iki yolu arzu ettiği görülür. Bu durum, çoğu zaman bir tek tartışmanın gidişatını yönlendirir. Sözgelimi, *The Varieties of Religious Experience*'de James, Peirce'ün kuralı gereğince Tanrı'nın sıfatları ile ilgili bir tartışma başlatır. James, ilahiyatçıların Tanrı'nın metafizik sıfatları ile ilgili anlayışlarının “tümüyle aklî önemden yoksun olduğunu” iddia eder.²² O, bu kavramların sadece akıldışı olmadığını aynı zamanda önemsiz ve değersiz olduğunu ileri sürer.

... Samimî olarak itiraf etmeliyim ki, bu sıfatlar yanlış olarak çıkarımlansa bile, onlardan herhangi birinin doğruluğunu dinî olarak bize gösterecek en küçük sonucun varlığını bile kavrayamam.²³

Her iki alternatifi birleştirme arzusu, James'in İngiliz empiristlerini tartıştığı “Philosophical Conceptions”da yeniden görülür.²⁴ James, Locke'un şahsî kimliğin belli anlayışlarını “aklî anlamdan yoksun” olarak tasvir etmesinde onun ölçütünün bilişsel anlam ölçütü olduğunu kabul eder ve dolayısıyla bunu onaylar. Bununla beraber, tartışma ilerledikçe James, diğer anlam telakkisine müracaat eder. Belli iddialar anlamsız olduğu için reddedilir, çünkü bu iddialar eylemde bize ayırt edilebilir özellikler sağlamaz. Peki sorun nedir? James şunu sorar “tüm önermeler pratik olarak anlamsız olduğunda, onların hangilerine doğru ya da yanlış denilebilir?” James burada, bu tartışmaların akıl dışı olduğunu ve bu yüzden doğru değeri belirlemediğini iddia etmez. James, bu tartışmaların doğruluk veya yanlışlığının önemsiz olduğunu değişik açılardan vurgular.

²¹ “Philosophical Conceptions” *P*, içinde s. 260. James daha sonra *The Meaning of Truth*'da (s. 103) bu örnek ile ilgili fikrini değiştirmiştir ve bu yüzden tartışmanın anlamlı olacağını, çünkü onun pragmatik anlama sahip olacağını ileri sürer. Bu, tartışma eğer “saf entelektüel” şekilde olsaydı o, pragmatik olarak anlamsız olacaktı anlamına gelmediği için onun maksadına etki etmez.

²² *VRE*, s. 339.

²³ *VRE*, s. 340.

²⁴ “Philosophical Conceptions”, *P*, içinde s. 268-269.

Diğer bir durum, *Some Problems of Philosophy*'de görülür.²⁵ Kavramların anlamı tartışmasında James'in bir kavramın "cevhersel muhtevasını" onun "işlevsel değerinden" ya da pragmatik anlamından ayırır ve dolayısıyla cevhersel içerik kavramını bilişsel anlam lehine değiştirdiği görülür. O, bir kavramın cevhersel muhtevasının, sabit düşüncenin değeri olarak görülebileceğini ifade ederken, daha önemli kısmının onun pragmatik anlamı olduğunu söyler. Kısaca o, bir kavramın yalın anlamının, onun pragmatik anlamı olduğunu iddia eder ve böyle olduğu için bir kavramın cevhersel kısmının, kendi anlamının herhangi bir kısmı olduğunu reddeder. Pragmatik anlam, öncelikle cevhersel muhtevaya veya bilişsel anlama eklenen bir anlam çeşidi olarak ele alınmalıdır. böylelikle yerine bir şey konulabilsin.

III

Pragmatik anlam, bilişsel anlamla özdeş olma veya ondan ayrılma anlamına gelir mi? James, aklî içerik veya pragmatik etkilerle mi ilgilenir? James'in felsefesinin bu yorumları arasında kesin seçimler yapamadığımız aşikardır. Bu yüzden, James'in düşüncesinin orijinallliğini ve gerçek değerini kavramak için alternatiflerden her birine şüphe duyabiliriz. James'i yorumlamada problem, onun geleneksel kategorileri bunların ötesine geçecek bir çabayla kullanmasından kaynaklanır. Diğer taraftan, tahminî önem ile inancın sonuçlarına dair kavramların kullanılmasında onun çabaları, gündelik anlamda "bilişsel anlam" olarak anlaşılan inanç ve fikirlerin bilişsel anlamını analiz etmek değildir. Diğer taraftan o, herhangi bir önemli anlamda, anlamdan ayrılabilen inancın sonuçları ve tahminî önemini hesaba katmak istemez. Problem, elbette James'in her iki alternatifi başarma imkânı yok gibi görünmesidir. Bu yüzden çözüm, James'in bizatihi anlama yeni bir fikri takdim ettiğini anladığımızda ortaya çıkar. O, fikirlerin sahip oldukları "bilişsel anlam"ın sonuçlarından bağımsız olduğunu garanti etmek ister. Eğer o, bu şekilde anlaşılırsa kavramların diğer kavramlarla mantıkî ilişkiye girdiği anlamına gelir ve dolayısıyla onların soyut anlamları bazı anlamlı seviyelerde birleştirilebilir. Bununla beraber James, bu soyut analitik anlamdaki "bilişsel anlam"ın düşündüğümüz ve söylediğimiz doğru anlamı kavrayacağına

²⁵ *SPP*, s. 36-38.

inanmaz. James'in anlam teorisi, anlam problemine yeni bir yaklaşımdır. O, bu yaklaşım ile meseleyi daha verimli ve daha derinlikli mütalâa eder ve onun gözünde bu durum, anlamın mahiyetinin bizatihi pragmatik olarak –somut terimlerde anlamların nasıl işlevsel olduğunu göstererek– anlaşılabilceğine işaret eder.

James'in bilişin işlevine dair görüşlerine tekrar geri dönülürse, James zihnî faaliyetin rolünün davranıştan tecrit edilmiş “anlamlar” ile kavranamayacağını veya hiçbir zaman onun kendine yeter olmadığını ileri sürdüğünü görürüz. James'e göre her hangi bir fikir veya inanç, ancak bilişin amaçlarına hizmet ettiğinde gerçekten anlamlıdır. Bu amaçlar nihai olarak pratik olduğu için bizatihi anlam fikri, inancın uygunluğuna veya inananın hayatındaki bir fikre dönüştürülmüş olur. Bu sebepten, felsefî açıdan “anlam”, James için *pragmatik* anlamdır. Pragmatik anlam kavramı, alışılmış şekliyle bilişsel anlamı temsil etmez. Zira o, soyut tanımlamaların veya kavramsal denkliklerin ötesine geçer. Anlam, bir inancı benimsemeyle oluşan zorunsuz etkileri yalın olarak temsil etmez. Pragmatik anlam, özel tecrübî durumlar ile özel uzanımlar ve etkiler altında fikir ve inançların somut amaçlara uygulanabildiği durumları içerir.

James'in teorisi, felsefeyi verimli kanallara yöneltmek için yapılan oldukça geniş bir girişimin parçasıdır. Zira o, filozofların daimî olarak soyut, dokunulamayan ve hayatın somut durumlarına teğet geçen problemlerle uğraştığını düşünür. Soyut fikirler arasındaki mantıkî ilişkilere hasredilen tartışmalar, pragmatik açıdan anlamsızdır ve dolayısıyla James'in anlam ölçütü açısından tecrübî uzanım veya sonuçlara sahip olmayan felsefî kavramlar dikkate alınmamalıdır. Bu yüzden, böylesi felsefî tartışmalar bireyin deneyimini anlama ve eylemine yardımcı olmada başarısız olurlar. James ve daha sonraki yüzyılda Wittgenstein'a göre bir fikrin anlamı, onun kullanım muhtevasından ayrılamaz. Bir fikrin anlamını ifade etmek, mantıkî olarak benzer diğer fikirlerin listesini tekrarlamak değildir; bu durum, fikri özel somut problemler ve ilgiler bağlamında bir âlet gibi kullanmaktır. Wittgenstein, bir kelimenin anlamın kendi dil-oyunları dışında aramanın onu yanlış yola götürmek olduğunu ileri sürer. James, kavramları kendi özel kullanımlarından soyutlamanın ve dolayısıyla bu soyutlamaları önemli görmenin, sonuçları verimsizliğe ve karışıklığa götüreceğini ileri sürer.²⁶

²⁶ Ludwig Wittgenstein, *Philosophical Investigations*, çev. G. E. M. Anscombe (New York: Macmillan, 1953) James'in fikirlerin kullanımını tasvirde, bilişsel anlamdan pragmatik anlamın ayrı olduğunu açıkça beyan

James'in amacı, fikirlerin anlamını onların *kullanımında* anlamaktır ve dolayısıyla bu, pragmatik anlam olarak isimlendirdiği şeydir.

Özetle, eğer her hangi bir inanç veya fikir soyut kavramsal ilişkiler ile oluşturulmuş ise onun pragmatik anlamı bilişsel anlamını veya aklı muhtevasını temsil etmez. Diğer yandan pragmatik anlam, fikirlerin kullanım ve değerini, onların önemi meselesini bilişin bir parçası olarak lüzumsuz bir yolla belirtmeye girişmez. Pragmatik anlam, bu alternatifler arasındaki boşluğu doldurmayı amaçlar. Bu yüzden James'in amacı, bilişsel anlamı filozofların önem verdikleri gibi anlam meselesinin yerine koymaktır.

ettiğine dikkat edilmelidir. Diğer taraftan Wittgenstein'in niyeti, sözcüklerin kullanım ve ifadesini onların bilişsel anlamlarına eklemek için odaklandırmasıdır.

Ahlakî Değer: İyi ve Talebin Giderilmesi

Ahlakî değere dair yaygın görüş; eylemlerin bizatihî doğru veya yanlış, iyi veya kötü, arzu edilen veya trajik, zorunlu, izin verilen ya da yasaklanan olduğudur, bunun sebebi açıkça onların o çeşit eylem olmalarıdır. Bir eylemin değeri, önceden tesis edilmiş ahlakî standartlar setiyle –değerli olanı emreden soyut ve değişmeyen mutlak ahlakî prensiplerin bir setiyle– olan bağlantısıyla belirlenir. Bazıları bu değerlerin *a priori* bir ahlak yasasında temellendiğini, diğerleri onların, Tanrı'nın zihninde kayıtlı olduğunu, aynı şekilde bazıları onların Mutlak'ın düşüncelerinde mevcut olduğunu iddia ederler. Bununla beraber değerlere ait bu görüşü onaylayanların tümü, ahlakî değerlerin özel tecrübe şart ve durumların zorunluluğundan bağımsız olduğunda anlaşırlar. Ahlakî değerlerin birbirine kenetlenmiş bir set olduğuna inananlar şöyle düşünür, günlük hayatlarında meydana geldiği şekliyle ahlakî ikilemlerin müphemliği ve karmaşıklığını bir tarafa bırakırsak, onların her ahlakî probleme doğru, değişmeyen ve sağlam temelli cevapları vardır. Bu açıdan bakıldığında bu cevabın keşfi zor olsa bile gerçekten onun güven telkin ettiği bir gerçektir.

Bu türden bir ahlak avantajlara sahip olmasına rağmen, önemli bir dezavantajı da vardır. Bu ahlakın temelleri ve zemini daimî olarak –inananlarına dahi– açık değildir. Tanrı, böylesi mutlak bir ahlakı temellendirebilirdi ve bu yüzden Ortaçağda metafiziksel olarak temellenen ahlakî mutlakçılık, kabul edilmiş bir doktrinin statüsünden daha fazlasına sahip idi. Fakat modern çağda böylesi bir görüşle ilgili felsefî ve tecrübe problemler, teselli edici inanç alternatifine galip gelmiştir. Darwin inkı-

labı ile ezeli, önceden mevcut ahlâk nizamı anlayışı, cazibesini oldukça kaybetmiştir. James ve zamanındaki diğer filozoflara göre Darwinizm, sadece bilimde değil aynı zamanda diğer alanlarda doğruyu bulmada bilimsel metot ve tecrübi ilişkilerin sağladığı bir model olarak, yarı-nihaî doğrulama idi. Bir kimsenin, Darwinizmin “hayatta kalma mücadelesi” ve “en uygunun hayatını sürdürmesi” kavramları ile James'in ahlâkının temel iddiası “iyinin özü basitçe talebin karşılanmasıdır” arasındaki benzerliğe dikkat etmemesi elde değildir. Ahlakta Darwinizm kendi yöntemine ve dolayısıyla kendi tarihine sahiptir. Aynı şekilde James'in ahlâkı da kendi sabit izine sahiptir. Ancak James ahlâkta önsel ve Mutlak'ı reddedenleri desteklemek yerine, ahlâkî değerın temeli olarak tecrübi nizamı benimser.

Mutlak ahlâkî bir nizama inanç ile ortaya çıkan kesin kararlılığa hayranlığına rağmen James, yine de, ahlâkî değerin somut eylem, olay, duygu ve yargılardan bağımsız düşünüldüğü herhangi bir ahlâk anlayışını kabul etmez. Ahlakî iyilik ve kötülük, doğruluk, yanlışlık ve zorunluluk James'in düşüncesinde gerçek ahlâkî aktivitelerin –öne sürülen amaçlar, başarılan maksatlar, saygı duyulan hisler, yapılan latifeler vb.– muhtevasında ifade edilir ve temellenir. Bu bölümde James'in bu terimlere dayanarak nasıl bir ahlâkî sistem inşa ettiğini ve düşüncesinin anlamını, doğrulamasını ve uzanımlarını nasıl düşündüğünü göreceğiz.

James'in felsefesinde ahlâk teorisini anlamaya hizmet eden iki ana doktrin vardır. İlki, anlam teorisidir. İkincisi, aslı olarak “amaca yönelmiş” ve “eğilim yüklü” varlık olarak insan anlayışıdır. James, ahlâk teorisıyla ilgili sadece bir makale yazdı. “The Moral Philosopher and the Moral Life” ve bu makale, anlam teorisini ilk defa ortaya koyduğu “Philosophical Conceptions and Practical Results”dan yedi yıl önce yayımlandı.¹ Bu kronolojiye göre, James'in herhangi bir gelişmiş anlam teorisine dayanarak ahlâkî kavramları analiz ettiğini söylemek doğru olmaz. Buna rağmen, gelişmiş anlam teorisini oluşturan temel öngörüler, yine de bu ilk ahlâk çalışmalarında kesin olarak şekillenmiştir. Metafizik ve bilimsel iddiaların pragmatik anlamı, fertlerin hayatlarında somut ve özel sonuçları ile belirlendiği gibi, James ahlâkî iddiaların pragmatik anlamı için aynı standartların geçerli olduğunda ısrar eder. Somut ve özel olgularla temellendirilmemiş ahlâkın kaçınılan (eschewing) prensipleri,

¹ “The Moral Philosophers” 1891 de yayımlandı. “The Philosophical Conceptions” 1898’de yayımlandı.

James'in ahlâkî tutumunu doğal olarak takip eder. James'in düşüncesi, ahlâkî bir natüralizmdir –o, ahlâkî değeri özellikle tecrübî terimlerle nite-ler.

James'in felsefesinin ahlâk teorisini etkileyen ikinci ana görünümü, insanın mahiyetine dair anlayışıdır. İkinci bölümde gördüğümüz gibi James, insanoğlunu meraklı, çabalayan, arzu eden, amaçlayan, idealleştiren ve mahiyeti itibarıyla amaçlara yönelmiş, farklı gayelerini en iyi şekilde yerine getirmeye girişen olarak tasavvur eder. James göre, bu gayelerin yerine getirilmesi uğraşısı, insanın merkezî aktivitesidir. Gerçekten bu uğraşıya, hayatın merkezî anlamı denebilir. Bu yüzden, amaçların ideallerin ve gayelerin, niyetlerin, arzuların ve benzerlerinin giderilmesi, James'in sisteminde ahlâkî değerlerin doğal olarak takip edeceği mahâl olacaktır.

James, "The Moral Philosopher and the Moral Life"da kendini iki temel felsefî meseleye hasretti.² O, bunları "metafizik mesele" ve "ahlâkî (casuistik) mesele" olarak adlandırır. Metafizik mesele, "iyi, kötü, ve zorunluluk" gibi en önemli ahlâkî terimlerin *anlamı* ve ahlâkî değer *temeli* ile ilgilidir. Ahlakî mesele, ahlâkî değer *ölçümüyle* alakalıdır. Ne çeşit nitelikler ahlâkî iyiliği oluştursa oluştursun, bir kimse her hangi bir şeyin nasıl iyi olduğunu belirleyecek bir ölçüte sahip olmalıdır. Eğer hangi eylemlerin, olayların ve durumların diğerlerinden daha iyi olduğunu ve dolayısıyla aktüel zorunluluklarımızın (obligations) neler olduğunu bilmek zorundaysak, ahlâkî değer *ölçümü* zorunludur. Şimdi metafizik ve ahlâkî meseleleri sırasıyla inceleyelim.

I

James'in "metafizik meseleyle" ilgili tartışmasında, ahlâk terimlerinin "anlamının" belirlenmesi tasarlanmıştır. O, ahlâkî değerlerin mevcudiyeti için duygusal (sentient) hayatın varlığının zorunlu oluşunu ispatlamaya niyet eden farazî bir durum ortaya koyar. Bu durumu göstermek için James, duygusal olmayan bir dünya tasvirini okuyuculardan ister. O, bizden böyle bir dünyanın diğerlerinden daha iyi veya daha kötü olup olmadığını düşünmemizi ister.

² James, bu makalede üç ana problem kabul eder: İlki, buradaki konumuzla ilgili olmayan değer yargılarımızın psikolojik kökenidir.

Her şeyiyle maddî bir dünya, sadece fizikî ve kimyasal olgulardan oluşan ve bir Tanrıya ihtiyaç duymayan bir dünya düşünün! Böylesi bir dünyanın diğerinden daha iyi olup olmadığını söyleyebilir miyiz?³

James, ayrıca böylesi iki dünyanın var olduğunu tasarlamamızı ister; ve onlar arasında herhangi bir aslî ahlâkî fark bulamayacağımızı iddia eder. Duygusal varlıklara herhangi bir atıfta bulunmayan hiçbir değer olamayacağını vurgular. James, böyle bir yargıya varırken, kişinin kendi önceliklerini bırakmak için özel ihtimam göstermesi gerektiğini haber verir. Bir kimsenin kendi önceliklerine göre bir dünyayı diğerinden daha iyidir şeklinde nitelendirmesi, bu kişinin hisleri temelinde bir değer ifade ettiğini gösterir. Bu da *zıt bir faraziye*dir.

Meseleyi doğru bir şekilde değerlendirmede bir kimse, hiçbir bilincin olmadığı ve dolayısıyla orada hiçbir değer yargısı mümkün olmadığı bir dünya tasarlamalıdır. James, bu örnekten duygusal hayatın mevcudiyetinin ahlâkî değer için zorunlu olduğu sonucunu çıkarır.

Muhakkak ki, duygusal olmayan dünyada iyi ve kötünün mevcut olduğu her hangi bir statü yoktur. Bir kimse fizikî olguları, basitçe fizikî olgu olarak birini diğerinden “daha iyi” nasıl düşünür? “Daha iyi olma” fizikî bir ilişki değildir. Basit maddî kapasitesinde bir şey, memnuniyet verici veya acı verici olmaktan daha iyi veya daha kötü olamaz.⁴

James, bundan sonra tasvir ettiği duygusuz (insentient) bir dünyada yalnız bir şahıs tasavvur etmemizi ister. James, bu durumu “ahlâkî yalnızlık” olarak tanımlar. James, o şahsın böyle bir dünyaya gelişiyile –arzuları, amaçları, hisleri ve yargıları ile– ahlâkî değerlerin var oluşa çıkacaklarını iddia eder:

Kainatın bir kısmı duygulu varlıktan oluştuğunda, iyilik veya kötülüğün gerçekten var olması için bir şans vardır. Ahlakî ilişkiler kendi *statülerini* haizdir, yani bilinçlidirler. Bir kimse bir şeyin iyi olduğunu hissettiği müddetçe, onu iyi *yapar*. Ona göre o, iyidir; ve onun için iyi bir şey, mutlak olarak iyidir. Zira, bu kainattaki değerlerin yegane yaratıcısı o kişidir. Bu sebepten o kişinin düşüncesinin dışında nesnelerin hiçbir ahlâkî niteliği yoktur.⁵

³ MP, s. 145.

⁴ MP, s. 145.

⁵ MP, s. 145-146.

James, ahlâkın mevcut olduğuna inanır, çünkü ahlâkî değer, duygulu yaratıkların taleplerinin giderilmesini içerir. James'in ileri sürdüğü gibi "iyiliğin özü, basitçe talebin karşılanmasıdır."⁶

Talebin karşılanması kavramı, James'in ahlâk teorisinde en temel kavramdır; bununla beraber o, "talep" terimiyle kastettiği şeyin ne olduğunu belirlemeyi hiçbir zaman önemsememiştir. James'in bu kavramı çeşitli anlamları arasında herhangi bir önemli ayırım yapmaksızın, bazı anlamlarda kullandığı şu ana kadar görülmemiştir. Bir bakımdan, ahlâkî değerlerin temelini oluşturmaya giriştiğinde James'in "talep" kavramına verdiği anlam, ahlâkî değeri oluşturmada önemli rol oynar. Bu bağlamda James, bir talepten bahsettiğinde, dâima bir kimsenin arzu ettiği, amaçladığı veya ihtimam gösterdiği şeyi ima eder. Buna göre talep, hissedilmiş olumlu bir eğilimdir.⁷ James'in kullandığı "talebin" diğer anlamları, yargıda bulunmaya dayanır. Bu anlamda bir şeyi talep etmek, onun iyi olduğuna hükmetmektir.⁸ Nihâî olarak James, talepleri çatışan insanlar arasında ahlâkî olarak en iyi düzenlemeyi keşfetmek için pratikte nasıl

⁶ *MP*, s. 153.

⁷ Bu fikrin aksine sahip olmak için, James çoğu zaman ferdin duygularına yapılan atıflara güvenir. Bkz. Sözelimi ahlaki nitelikler "onu *hissedenin* zihninde" var olabilir iddiasına (*MP*, s. 145, benim vurgum), "burada herhangi bir fenomenin niçin var olduğu konusunda tek mümkün neden, böyle bir fenomenin gerçekten arzu edilmesidir." (*MP*, s. 149), ve onun "iyi", "kötü" ve "zorunlu" tasvirleri "his ve arzusunun objeleri" gibidir (*MP*, s. 150).

James'e göre talepler, ahlaki değerlerin belirleyicileri olduğu için aşağıdaki pasajlarda talepler, yargının bir türü olarak anlaşılmalıdır. İlk tek duyumlu varlığın olduğu bir dünyayı tasvirde:

(Düşünenin) fikrin dışında nesneler hiçbir zaman ahlaki karaktere sahip değildir (*MP*, s. 146)

Yine iki şahıstan birinin diğerini tanımadığı bir dünyayı tasvirde:

Aynı obje burada iyi veya kötüdür, sana göre biri doğrudur, diğerine göre öteki. Böyle bir dünyada bir düşününün tercihinin diğerinden daha doğru olduğunu veya ahlaki bakımdan daha gerçek olduğunu söyleyecek mümkün zemin bulunamaz. (*MP*, s. 146)

Bazı pasajlarda James'in talebin ilk ve ikinci anlamını aynı anda kullandığı görülüyor. Ahlaki yalnızlığı tasvirde James şunu ileri sürer:

Ferdi düşünür, hiçbir şeyi iyi olarak hissetmez, onu iyi *yapar*. Onun için o *iyidir*. " (*MP*, s. 146)

Birinin bir şeyi iyi hissetmesi onun hakkında garip düal niteliğe sahip olmasıdır. James objenin hem şahıs göre iyi hissedilmesi –yani şahsın arzularının karşılanması- hem de "düşündüğü şekilde" iyi olan objeyi "iyi hissetmesi" fikrine sahip olmak ister.

davranacağınızın tasvirinde başvurduğu “talep”in üçüncü anlamına güvenir. Terimin üçüncü anlamı, “talebin” dilimizdeki yaygın kullanımından daha fazlasını düşündürür. Bu anlayışa göre, talep bir zorunluluktur. Talep etmek istemek veya dikte ettirmek veya bir şey almayı emretmek ya da bazı durumları görmezden gelmektir.⁹

Bu yüzden, James talep kavramını. üç değişik anlamda kullanır: Eğilim olarak talep, yargı olarak talep ve emir olarak talep. Teriminin farklı anlamları değişik uzanımlara sahiptir. Bu bölümün sonunda bu değişikliklerin ortaya çıkardığı önemli problemleri inceleyeceğiz. Mevcut tartışmamızın amaçları için, James'in terimi kullanımını benimseyeceğiz. Ahlakî değerlerin temellendirilmesinde James'in göz önüne aldığı şey, talebin hissedilen olumlu bir eğilim ve bir değer yargısı olduğudur. Talebin sınırları tüketilemez. Talepler, mevcut cismanî zevkler, meslek amaçları gibi geniş kapsamlı amaçlar ve hatta adalet, dürüstlük, özgürlük vb. gibi soyut idealler olabilir.

James'in düşüncesi baştan sona bir doğalcılıktır: Ahlakî değer, tamamen talebin karşılanması ile oluşturulur. Eğer bir şahıs, bir şey talep ediyorsa, talebin giderilmesi o şey ne olursa olsun iyidir. Zira, taleplerin dışında eşya ile ilgili ahlâkî değerlere uygunluk yoktur. Aynı şekilde, değerlerin bağımsız bir alana sahip olma imkânının olmayışı, bu değerlerin geçerliliklerini test edebilmeye engeldir. Tüm talepler, zorunlu olarak yukarıdaki gibidir. James, tüm talepleri geçerli sayarsak, ki talep, güneş altındaki her şey olabilir;¹⁰ taleplerin kaçınılmaz olarak çatıştığını ve çatışma durumunda bazı talepleri yerine getirmenin diğer taleplerden daha iyi olacağının farkındadır. O, herhangi bir ihtiyacı gideren bir talebin otomatik olarak tümüyle iyi olacağını kabul etmez. Aksine o, talebin giderilmesi şartıyla bir eylemin, hadisenin veya nesnenin iyi olduğuna işaret eder:

Her ne kadar küçük ve zayıf olursa olsun herhangi bir talebi al. Talep sadece kendi hatırına giderilmeli midir? Eğer böyle değilse, niçin olduğunu ispatta. Gösterebileceğin mümkün tek kanıt, diğer varlıkların gösterdiği talebin ondan daha fazla oluşudur. Herhangi bir fenomenin niçin mevcut

⁹ Bkz. *MP*, s. 150, talebin üç anlamının kullanıldığı yer. İlgili anlayış için James'in bir idealin tanımına bakınız, *TT*, s. 142

¹⁰ *MP*, s. 153.

olduğuna dair tek mîmkün neden, böylesi fenomenin aktüel olarak istenmesidir.¹¹

Eğer bir şey, birinin talebini gideriyorsa ve hiç kimse buna karşı çıkmıyorsa, o ahlâkî olarak nasıl kötü bir şey olabilir? Eğer hiç kimse onun böyle olduğunu hissetmiyorsa, onu ahlâkî olarak kötü kılabilen şey nedir? Bizatihî talebin giderilmesi iyiden başka bir şey olabilir mi?

James, düşüncesini ikna edici şekilde ortaya koyar. Eğer bir kimsede bir şahsın talebinin, aynı kuvvetle karşı koyan herhangi bir talebin yokluğunu niçin karşılamadığını açıklaması istenirse, bu durumda o, tuhaf ve zor duruma düşer. Esas olarak, sahip olduğumuz bir talep, bir diğerine karışmaz. Aynı şekilde, herhangi bir talebin giderilmesine karşı ileri sürülebilecek mümkün tek sebebin çatışan taleplerin mevcudiyeti olduğunu söylemek makuldür.

James'in düşüncesinin önemli bir vechesi, bireyin kendisine tüm ahlâkî otoriteyi vermesidir. Eğer bir fert, bir şeyi iyi olarak *düşünürse*, bu durumda o iyi *olur*. Düşünülen tüm talepler, bütünüyle iyiye dönüştürülmez; yine de onun iyiliğinin ilk görünümü, talep edilmesiyle belirlenir. Değerin zemini, bireyin taleplerindedir ve bu yüzden bu talepleri gidermek, ahlâksızlık olamaz. Daha önce tasvir edilen ahlâkî yalnızlık durumu, talebin giderilmesi zorunlu olarak iyidir düşüncesini ortaya koyduğu için, James'in sahip olduğu en güçlü araçtır. James, sadece bir duygusal varlığın olduğu dünyada, ahlâk dışı herhangi bir talebin giderilmesine onay vermenin anlamsız olduğunu iddia eder. Zira bu duruma karar verebilecek, kalkış noktası olan diğer varlıkların mevcut olmadığını ileri sürer. Ahlakî yalnızlık içindeki bir düşünürün taleplerinin giderilmesi, sadece dış görünüşe göre iyi değildir. O, koşulsuz olarak iyidir. Bu yüzden, ahlâkî değer, tamamıyla tek başına olan düşünürün taleplerine dayanır.

Bu durum çekici olmasına rağmen, başka bir noktadan düşünüldüğünde hatta bir ahlâkî yalnızlık bağlamında düşünüldüğünde, sorunsal olur. Dünyada tek başına yaşayan, istediği ve ihtiyacı olduğu her şeyi bollukla elde eden bir fert ile zihnini eğitmeyi seçme, duyumlarını inceltme ve vücudunu kuvvetlendirip ve geliştirme yerine, potansiyellerinin hiçbirisini geliştirmeyen, gerçekten onları harcayarak kendisini bitkisel hayata yaklaştıran bir bireyi düşünelim. Fert, hayatının iyi olduğunu zannedebilir, fakat hayatının iyi olmadığı, yani en azından kendisine açık

¹¹ MP, s. 149.

diğer seçeneklerden daha iyi olmadığı aşikardır. Kısaca, ahlâkî yalnızlıkta bile bireyin taleplerinin giderilmesi iyi olmayabilir.

Veya şöyle düşünelim; ilkin fizikî şiddeti; mücadele, şiddet ve savaşı ihtilaflarını çözmede tek kutsal yol kabul ederek çaba sarf eden fertlerden oluşan bir dünyayı düşünelim. İkinci olarak ihtilaflarını dostça ve barış yoluyla çözmesi umulan fertlerin bulunduğu bir dünya düşünelim. Her iki dünyada da tasvir ettiğimiz duygusal varlıklar, ihtiyaçlarını mümkün olabilecek azamî seviyede giderirler; dolayısıyla bu iki dünya arasındaki ahlâkî fark, onların karşılanan taleplerinin türlerinde yatar. James'in ilkesine göre talebin giderilmesi, bizatihî iyidir (ipso facto good) ve bu alternatif dünyalar, ahlâkî değer açısından eşit olmalıdır. Bunun beraber, ikinci dünyanın ahlâkî açıdan ilkine tercih edileceği açıktır. Eğer böyle değilse, James'in ilkesi bize en doğru gibi gelecek ahlâkî tercihler yapmamıza izin vermeyebilir.

Bazı talepler iyi olmayan (veya en azından diğer alternatiflere göre iyi olmayan) taleplerdir ve dolayısıyla bu taleplerin giderilmesi iyi değildir (veya en azından uygun olmayandır). Daha sonra ahlâkî olmayan veya ahlâkî olarak uygun olmayan bazı talepler, tekrar yönlendirilir veya ihraç edilirler. Fakat sadece bazı talepler iyi ise veya bazıları diğerlerinden daha iyi ise, onların hangisinin iyi ve tatmin edici olup olmadığını tartışmak için bir ölçüt olmalıdır. Bu durumda bir şeyin talep edilir olması onun iyi olduğunu göstermez. O zaman diğer niteliğin, talep edilir olmaktan bağımsız oluşu, onun ahlâkî değerini belirler.

James, analiz ettiğimiz bu durumun karşıtını tartışır. O, bir talebin giderilmesinin onun iyi olması için yeterli olduğu görüşünü kabul etmez. O, zaten bu durumun zorunlu, –eğer bir şey iyi ise, onun bir ihtiyacı gidermek zorunda– olduğunu iddia eder:

Her hangi bir şey, bazı bilinçler onu iyi hissetmedikçe veya doğru olduğunu düşünmedikçe, iyi veya doğru olamaz.¹²

“İyi” “kötü” ve “yükümlülük” . . . bireyin katkısından bağımsız, metafizik manalara gelemmez. Onlar, hissetmenin arzu etmenin nesneleridir. Onlara, aktüel olarak yaşayan zihinlerin mevcudiyetinden bağımsız, Varlıkta demir atan veya yeri garanti olan şeyler değildir.¹³

¹² *MP*, s. 147.

¹³ *MP*, s. 150; Bkz. *MP*, s. 145.

Burada, James'in teorisinde sıkı sıkıya yer alan ahlâkî değerlerin metafizik statülerini buluyoruz. O, *a priori* veya bilinçli varlıklardan bağımsız herhangi bir ahlâk kavramının mevcut olduğunu kabul etmez. İyilik, kötülük, doğruluk ve yanlışlık bütünüyle tecrübî dünyâda temellendirilir. Ahlakî değer, varolmak için hissedilmelidir. James bunu, gerçekten basit olarak Berkeley'in ifadelerinden ödünç alır; *öz algılanandır (esse is percipi)*.¹⁴

James'in ahlâk teorisi, çağdaşlarından bazılarının oldukça soyut ahlâkî mutlakçılığına bir panzehir niteliğindedir. Bununla beraber o, ahlâkî değere somut bir zemin tesis etme girişiminde aksi istikamette ilerler. James, ahlâkî bilinçli varlıkların zihnî durumlarına dayanarak açıklama girişiminde, algılanmayan değerlere herhangi bir referans vermemek için teorisinin bir kısmını ihraç eder. Fakat ahlâkî iyilik için şimdilik algılanmayan imkânlarla yer bırakmamak, ahlâkî girişimin tüm önemini gözden kaçırmaktır. Şimdi bu örnekleri ele alalım.

Zulmedilmiş, hürriyetleri sınırlı, haklarına tecavüz edilmiş, kendilerini ifade etmeleri ve kendilerini gerçekleştirmeleri önlenmiş insanlar da-ima var olmuştur. Bu çeşit durumlarda, talepleri giderilemeyen şahısların canlarını yakan ciddî ahlâkî bir kötülük vardır. Daha ciddî bir kötülük bu şahısların, talebe dahi sahip olamadıkları bir duruma gelmeleridir. "Hürriyet" hareketinin arkasındaki geçerli nokta, ezilmiş sınıfların 'istediklerini daha kolay nasıl elde edebileceklerini öğretmek değildir. Daha önemlisi, yaşamlarına razı olmuş, ezilmiş kişilere böylesi boyun eğişin adaletli olmadığını göstermektir. Diğer bir deyişle iyi, *mevcut* taleplerle oluşur, fakat önemli olan iyi olanı oluşturmak için talepler, *oluşturulmasıdır*. Bu durum göz önüne alınırsa, bazı işler gerçekten iyi olabilir, ama yine de talebin hissedilmiş oluşu, mevcudiyeti için yeterli değildir.

Eğitim, değişen taleplerin işlevselliği idealini gerçekleştirmede diğer bir örneği oluşturur. Başka neyi içerirse içersin eğitime uygun amaçlar demeti, taleplerin belli çeşidinin (sözgelimi öğrenme aşkı ve eleştirel düşünce) aşılınması, diğerlerinin (sözgelimi, estetik veya ahlâkî taleplerin) billurlaştırılması ve hatta bazılarının (sözgelimi, yaygın, pasif zihnî olmayan faaliyet talebinin) ihraç edilmesidir.¹⁵ Bu sebeple eğitim, halihazırda olmayan talepleri karşılamasına rağmen, iyi olabilecek belli bazı durumlara göre inşa edilir.

¹⁴ MP, s. 147.

¹⁵ James'in TT , s. 142 de aynı noktaya işaret ettiğine dikkat edin.

Bu tartışmada amacım, ahlâkî değerın talebin giderilmesiyle özdeş olmadığını ve böylelikle ahlâkın temeliyle ilgili James'in düşüncesini önemli açılardan kusurlu olduğunu göstermektir. James'in bu eleştiriyi cevapladığı yollardan birini, teorisinde belli temel faraziyeleri açıklayarak analiz etmek isterim. James, bazı taleplerin giderilmesinin iyi olmadığı argümanı ile ilgili olarak, –sözgelimi bir insanın kendi taleplerini karşılayamadan bir bitki gibi hayatını sürdürmesi iyi değildir– bu insanı eleştirmede, eleştirinin kendi ahlâkî değerlerine dayanarak yapılmasına işaret eder. Bir kimse diğerinin talebini, sadece kendini referans göstererek değerlendirebilir. Benzer şekilde, sözgelimi kendini gerçekleştirme gibi bazı şeyler, onlara talep olmasa dahi iyidir. James'e göre bir kimse kendisini gerçekleştirmese bile bu iddiayı gerekçesiz olarak ileri sürebilir –yani, ister kendisine isterse başkalarına referans vererek onu talep edebilir. James'in ana düşüncesi şudur: ahlâkî değerın, bazı bilinçli varlıkların ahlâkî gelişiminden bağımsız mevcudiyeti hiçbir anlam taşımaz. Zira, bir şeyin ahlâkî olarak değerli oluşu, birinin kendi ilgilerinden ve taleplerinden kaynaklanan değerden daha fazla değildir.

Gördüğümüz gibi James, Berkeley'in ifadesi "*esse is percipi*"'yi ahlâkî değerın statüsünü tasvir etmek için kullanır. James'in argümanın özü de Berkeley"cidir. *Principles*'ta Berkeley, fizikî nesnelerin maddiliğine karşı, ağaç, kitap ve benzerlerinin mevcudiyetlerinin algısız bir özne olmaksızın tasavvur edilemeyeceğini ileri sürerek, okuyucuya meydan okur. Berkeley, bunun imkânsız olduğunu iddia eder, zira algılanmayan nesnelerin tasavvuruna girişmek zorunlu olarak en azından bir algılayana referans yapacaktır. Berkeley, algılanmayan bir nesnenin mevcudiyetini tahayyül ettiğini iddia eden bireye şöyle karşılık verir:

Tüm bunlar nedir? Size yalvarıyorum, kitap ve ağaç diye isimlendirdiğimiz belli fikirleri zihninizde çerçevelemenizden ve aynı zamanda onları algılayabileceğimiz herhangi bir fikri çerçevelemekten vazgeçmeyi öneriyorum. Bununla beraber, onları aynı zamanda algılamaz veya düşünmez misiniz? Bu, amacın yokluğudur: O, senin sadece zihnindeki idelere şekil veren veya tasavvur eden güce sahip olduğunu gösterir. Fakat bu durum, düşüncenin nesnelerini zihin olmaksızın algılayabileceğini göstermez. Bunu yapmak için, –ister idrak edilsin, isterse edilmesin– onların mevcut olması ve algılanması zorunludur.¹⁶

¹⁶ *The Principles of Human Knowledge*, ed. G. J. Warnock (New York:Meridian Books, 1963) 1. Bölüm, 23. Kısım, s. 75-76.

Berkeley'in en önemli yanlışı, eşyaların düşüncemizden bağımsız mevcudiyetlerini –ki onlar düşünme olmasızın mevcut olamazlar– eşyaların düşüncesine sahip olmak zorunda olduğumuz gerçeğinden çıkarmamızdır. Bu yüzden, onlar düşüncesiz mevcut olamazlar. Varoluşlarını anlamak için algılanmayan bir nesnenin var olduklarını düşünmek zorunda olușumuz, nesnenin bizatihi düşünülerek var olduğunu kanıtlamaz.

James aynı hataya düşer. James, “Ahlâkî değeri oluşturan nedir?” sorusunu sorar ve bunu empirik bir meseleye indirger. “Fertlerin değeri olarak gördüğü nedir? –yani, onların talep ettiği şey nedir?” Bununla beraber, bu indirgemenin kesin olmadığı açıktır. Bir kimse, ahlâkî değer in sıfatları, sadece bazı fertlerin ahlâkî değerlendirmeleri bağlamında oluştuğunu düşünmesi –totolojik olsa da– doğru olabilir. Bununla beraber, bizatihi ahlâkî değerlerin bu sıfatlardan bağımsız olarak varolamayacağını çıkarmak doğrulanamaz. James, ahlâkın duygusal hayat olmaksızın anlamsız olabileceği anlayışına oldukça önem verir. Fakat ahlâk için gereken duygusal hayat göz önüne alındığında, ahlâkî değerin nasıl oluşacağını belirlemede hissedilen talebi takip etmez. Bazı şeyler, onları böyle tanımlamasalar bile, duygusal varlıklar için daha iyi veya daha kötü olabilir.

Bu durumda, James'e göre ahlâkın bilinçli bir biçimde değere uygun olarak anlaşılabilceği şeklinde yorumlanmasının, özellikle ve ayrıntılı olarak önemli açılardan zayıf olduğu sonucunu çıkarmalıyız. Yine de, James'in sisteminin arkasındaki tecrübî güdülenme oldukça makul görünüür. James, ahlâkın tecrübî olmayan zemini hususunda şüphelenmekte haklıdır. Çünkü, değerin deneyim üstü zeminine dair herhangi bir bilginin olmayışı açıkça görüldüğü için, bir kimsenin deneyime dayalı olarak temellenen bir ahlâk teorisini hedeflemesi gerektiği açıktır. Gerçekten, olgusal önermelerden normatif önermeler çıkarmasak bile, ahlâkî prensiplerin biçimlendirilmesinde insanoğlu ve ona ait durumlar hakkında sahip olabileceğimiz olgusal bilginin mümkün olabilecek en şümüllü kullanımını oluşturmamız gerektiği hususunda hemfikiriz. Bununla beraber, empirik bir yaklaşıma bu yönelim göz önüne alındığında, James'in hissedilen uygun ve önemli değerler şemasının dışında başka yönelimlerin var olduğunu kabul edebiliriz. Bu yüzden, sosyal ve belli doğa bilimlerinin bazılarında insan mahiyetine dair keşfedilen sonuçları –sağduyu bağlamında– tutarlı (viable) bir ahlâkî sistemi oluşturacaksa, bunları makul oldukları ölçüde göz ardı edemeyiz. Biz, bazı şeylerin değeri veya en azından diğerlerinden daha değerli olduğunu söyleyebilecek kadar insan

mahiyeti hakkında yeterli bilgiye sahibiz. İnsanoğlunun, sözgelimi belli genetik mizaca, belli karakteristik şahsiyet örüntüsüne, belli ferdî yeteneklere ve eşsiz potansiyellere ve içinde (azamî düzeyde işlev görmeleri birbirinden farklı olan) duyuşal ve biyolojik durumlar demetine sahiptirler ve bu özellikler, her zaman hissedilen taleplerin giderilmesinde ifadesini bulmasalar bile, ahlâkî sistemimizde farklılıklar meydana getirmelidir.

İşaret edilen bu noktalardan sonra, James'in ahlâk felsefesinin diğer veçhesine geçelim. Bu veçhe, şimdiye kadar baktığımız noktadan bakılınca tamamıyla farklı görünebilir. James'in ahlâk teorisindeki merkezî unsurun, "The Moral Philosopher"de görüldüğü gibi, en iyi dünyanın, herhangi bir talebin, istenir istenmez herhangi bir şekilde karşılandığı bir dünya olduğunu görmüştük. James'in bu düşüncesini kabul etmekten bizi uzaklaştıran bir görünüm. onun bencilliğin (self-indulgence) tasdiki gibi görünmesidir. Eğer talebin doğrudan karşılanması en yüksek iyi olsaydı, bazı taleplerin daha iyi veya daha alî olması uğruna onların karşılanması fikri anlamsız olurdu. Bu yüzden, böyle bir ahlâk görüşünde ahlâkî feragat ve kararlılığa, kahramanlık ve ahlâkî güçlülüğe yer olmadığı görülebilir. Halbuki James, başka bir yazısında böylesi ahlâkî inceliklerin en şevkli savunucusudur. O, açıkça ahlâkî bedbinliğe ve duyarsızlığa karşı, öznenin aşırı formlarıyla işbirliği yapmayı ileri sürer. O, yüksek idealler uğruna savaşmanın değerli olmadığı fikrini reddeder ve bu yüzden, ahlâkî kavramların objektiflikten uzak olduğu ve statü ve özelliklerinin olmadığını düşünen bir kimseyi ahlâken kör olarak niteler.¹⁷ Gerçekten James'in çalışmalarının birçoğunda, taleplerin giderilmesi teorisinin ana noktalarıyla doğrudan çatışan bir düşünce buluruz. Sözgelimi "The Dilemma of Determinism"de James, ahlâkî açıdan en uygun durumun, iyinin başarılması veya talebin giderilmesi değil, onu gerçekleştirme *girişimi* olduğunu iddia eder. "İdeal insan durumu, kötülüğün olmaması değil aksine kötülüğün mevcut olduğu ve erdemin kötülüğün boğazından tuttuğu durumdur."¹⁸ *Principles of Psychology*'de James, insanoğlunun ahlâkî gelişimine nasıl varacağını tarif eder.¹⁹ Bu tartışmada dikkate değer olan, James'in ahlâkî gelişim *sürecini* –kendini daha iyi gerçekleştirmede ciddi girişimi– ahlâkî açıdan aslî görmesi gerçeğidir. "The Moral Equivalent of War"da James, sadece *gerçekleştirilen* idealler

¹⁷ Bkz. *MP*, s. 159-162; *SR*, s. 84-89; *DD*, s. 129-135.

¹⁸ *DD*, s. 131.

¹⁹ *PP*, 1: 315-316.

ya da taleplerin değerli olduğunu değil, aksine onları gerçekleştirmedeki enerjik ve canlı girişim sürecinin ahlâkî değerini vurgular.²⁰

James'in "The Moral Philosopher"daki talebin giderilmesi teorisi ile başka bir yerde vurguladığı ahlâkî kararlılık (strenuousness) arasındaki çatışma nasıl uzlaştırılabilir? İlk uzlaştırma, James'in "The Moral Philosopher"daki keskin teorik iddiaları ile diğer çalışmalarındaki daha pratik ahlâkî önermeleri arasında bir ayırımda bulunarak yapılabilir. Bu şöyle olabilir: James, teorik açıdan, her *talebin* mümkün olduğu kadar çok giderildiği bir dünyanın hayalî olarak en iyi dünya olduğunu düşünebileceğini iddia ederken, bu ideal dünyanın yaşadığımız dünya olmadığının farkındadır.²¹ James, dünyadaki kötülüğün mevcudiyetinin farkındadır²² ve bu yüzden pratik olarak hiçbir zaman tüm taleplerin giderilmesinin mümkün olmadığı gerçeğini kabul eder.²³ Bu sebepten ona göre, ideal olarak ihtiyaçların doğrudan karşılanması en iyi olduğu halde, pratik seviyede taleplerimiz, enerjimize ve onları yerine getirmedeki kararlılığımıza bağlıdır. Ahlâkî emrin amacı, mümkün olabilecek en çok iyiye ulaşmaktır. James'in görüşüne dair bu yorum, son insanın söyleyeceklerine kadar, ahlâken ideal duruma erişemeyiz gerçeği ile desteklenir.²⁴ O, "ahlâkî ufukumuzun, hareket ettiğimiz için bizimle beraber hareket ettiğini"²⁵ ve bu yüzden durumumuzun, ahlâkî gelişimin yani kararlılığın gerekli olduğu bir durum olduğunu iddia eder.

James'in güya farklı görüşlerini bütünlleştirmede uzun bir yola giriştiği için önerdiğim bu yorum, yine de tutarlı ve geçerli olmayabilir. Daha yakından bakıldığında, James'in, ahlâkî gayreti sadece mükemmel bir dünyada bulunmayan engellerin üstesinden gelme vasıtası olarak değil ve aynı zamanda aslı ve değerli bir nitelik şeklinde değerlendirdiği görülür. Bu yüzden, "Is Life Worth Living?" adlı makalesinde James şu gözlemlerde bulunur:

Gerçekten güçlükler ve zorluklar, hayat aşkını –ilke olarak– eksiltmeyen harikulade bir gerçektir. Aksine, onlar hayata daima lezzet verir. Melan-

²⁰ "The Moral Equivalent of War" başka yerde *Memories and Studies* içinde (New York: Longmans, Green, 1917)

²¹ *MP*, s. 153

²² Bkz. *VRE*, s. 280-282.

²³ Bkz. *MP*, s. 153.

²⁴ *SR*, s. 87.

²⁵ *DD*, s. 131.

kolinin hakim kaynağı, doygunluktur (repletion). İhtiyaç ve çaba bize ilham veren ve bizi harekete geçiren şeylerdir. Zafer saatimiz, faydasız olan şeyi ortaya çıkardığımız saattir.²⁶

James, bu gözlemini “What Makes a Life Significant?” adlı makalesinde somut bir duruma uyguladı. Bu makalede, Chautauqua gölünde medeniyet ideallerini başarıyla gerçekleştirmiş ütöpik bir cemiyete bir kaç yıl önce yaptığı ziyareti anlatır. Orada, sağlık, güvenlik, zihnî, fizikî, estetik ve dinî ifadeler için geniş bir sahanın bulunduğunu ifade eder. Orada kültür, hukuk ve eşitlik var; güçsüzlük ve yoksulluk yoktur. Ancak James, bu cemiyeti ahlâkî olarak tamamen aptalca bulur, zira böyle bir cemiyet taleplerin doğrudan, vasıtasız olarak karşılandığı bir cemiyettir.

İnsanî duygularımızın ihtiyaç duyduğu şey, daimî olarak çaba edişimizdir. Meyveler zahmetsizce yendiğinde, eşyalar bayağılaşır. Ter ve çaba, insan tabiatını azamî derecede ve ızdıraplı olarak zorlar. Bununla beraber çabalar, canlıdır ve değerini bizi daha çok ikna ve gayrete getirmek için –ki bu bize ilham edilen şeydir– başarıya geri dönerek gösterir. .²⁷

Fakat eğer ahlâkî gayret, James için aranılan bir vasıf ise bu gerçek, talebin giderilmesi teorisi ile nasıl uzlaştırılabilir? Önerdiğim cevap, şahısların sahip oldukları taleplerin çeşitlerinin, anlaşılmasının karmaşıklığında yatar. Yiyecek, arkadaşlık veya adalet gibi maddî gayelere yönelik taleplerimizle birlikte, kendi potansiyellerimizin değeri ve uzanımıyla ilgili kendi özümüze ait taleplerimiz de vardır. Bu yüzden, James amaçlarımızı gerçekleştirmeyi, bize verilen arzu nesneleri ile değil; kendi çabalarımızın sonucu ile talep ettiğimizi ileri sürer. Biz, iyi sonuçların başarılmasında aktif olmayı, hatta kahramanca rol oynamayı talep ederiz.²⁸ James'e göre ahlâkî gayretimizin imkânı, onun ahlâk teorisinin ilkeleleriyle bu şekilde uzlaştırılır.

Bu önerme James'in görüşünde bir çelişki olmadığını gösterirken, yine de açıklanması gereken bir nokta hala mevcuttur. Gayret ideali, talebin giderilmesi teorisiyle tutarsız olsa bile, James bu idealin keyfî olduğunun farkındadır. O, hepimizin ona yöneldiği gerçeğine rağmen empi-

²⁶ *LWL*, s. 45.

²⁷ “What Makes a Life Significant” *TT* içinde, s. 133, Ayrıca bkz *PP*, 2; 578-579.

²⁸ Bkz. *P*, s. 139-140. Ayrıca bkz. *SR*, s. 71: “Biz (kainatta) duygularımız ve aktif eğilimlerimizle uyuşacak bir karakter talep ederiz” Ayrıca bkz. *SR*, s. 74, *RAAT*, başka yerde.

rist, natüralist ahlâk teorisini ciddiye almak için, az bir nedenimiz olduğunu gözlemler. Ona göre, eğer ahlâk sadece sonlu yaratıkların taleplerinde zemin bulsaydı, büyük fedakarlıklar yapmanın anlamı pek bir anlamı olmazdı. Bu takdirde, fedakarlık, herhangi bir ölçüye göre bizden daha değerli olmayan –veya en azından seilmeyenler– namına olabilir.²⁹ James'in Tanrı'nın varlığını, pratik bir postulat olarak uygun bir şekilde kabul etmesi bu sebeptir. James'e göre insanların ahlâkî kararlılık yönündeki doğal eğilimlerine göre eylemelerinde, yeterli haricî doğrulamayı, sadece Tanrıya inanç temin edebilir. Bir kimse James'in, insanoğlunun ahlâkî açıdan diğer şahısların refahını azami ölçüde zorladığı veya onların en güçlü ahlâkî çabalarını motive etmek için bir Tanrıya gereksinim duyduklarına dair görüşlerinde onun haklı olup olmadığını merak edebilir. Hümanizme kendini adanmış bir çok kişinin varolması, bu iddiaya karşı olmayı gerektirir. Yine de, James açısından Tanrısız bir ahlâk sistemi mümkünse de bu sistem, azamî şekilde doyurucu olmaz. Sadece teleolojik olarak temellendirilmiş bir ahlâk, olmasını istediğimiz kadar güçlü olacaktır:

Tanrı'ya inanmanın metafizik veya geleneksel kanıtları olmasaydı, insanlar zor yaşam için bir bahane öne sürebilir ve en içten imkânlarının mevcut olduğu varoluş oyunundan çıkabilirlerdi.³⁰

James, psikolojik açıdan Tanrı'ya inancın ahlâkî kararlılığı doğurduğunun önemini kabul etmekle birlikte bunun ötesine geçmek ister. O, Tanrı'nın varlığının ahlâkın oluşturulmasında oynadığı role dayanarak, Tanrı'nın aktüel varlığı hakkında bazı eğreti (provisional) sonuçlar çıkarır. James "The Moral Philosopher"ın son bölümünde, sonlu öznelere hissettiği taleplerin birbirine zıt oluşu ve geçiciliğinin –ki her birinin diğeri üzerinde otoritesi yoktur– ideal ve sonuç olarak nesnel değerler sistemi için uygun bir temel sağlayamadığını ifade eder. O, böylesi bir ahlâkî sistemin –kendi terimleriyle "sistemati olarak birleştirilen ahlâkî doğruluğun"³¹ ancak iyilerin görelî değerini oluşturabilecek ilahî, talep edici bir Tanrı'nın varlığıyla mevcut olabileceğini ileri sürer. Değişmeyen ve tamamıyla objektif bir ahlâk sistemi, Tanrı'nın sonsuz bakış açısı altında gerçekleşebilir.³² Öyleyse Tanrı postulatı, diğer talepler üze-

²⁹ Bkz. *MP*, s. 160.

³⁰ *MP*, s. 161.

³¹ *MP*, s. 161.

³² *MP*, s. 161.

rindeki özel talepler sistemine meşruiyet, otorite verebilir ve o sistemi doğru ve nihai kılar.

James bu görüşleri sunarken kendi empirizminin ortaya koyduğu sınırların farkındadır. Bunun yanı sıra James, Tanrı'nın varlığı varsayımının, ahlâkî sistemin herhangi bir işlevselliği konusunda asli bir zemin olmadığını, aksine ahlâkî bir idealin düşünülmesi için temel teşkil ettiğinin farkındadır. Zira James, bizim böylesi bir ilahî bilincin mevcudiyetine işaret eden kesin bir kanıttan yoksun olduğumuzu ve bunun yanı sıra Tanrı'nın talepler hiyerarşisinin ne olduğuna dair kat'i bir kanıta sahip olmadığımızın farkındadır.³³ James, Tanrısız bir dünya hayatının, "eşsiz bir ahlâk senfonisi olduğunu"³⁴ ve somut ahlâkî problemlerimizi çözmede bireyin çeşitli taleplerinin tecrübi kıymetine özellikle baş vurmamız gerektiğini ve böylelikle taleplerin en iyi şekilde karşılanacağına inanır. Bu "The Moral Philosopher" deki şimdi göreceğimiz ikinci felsefi meseleyle –ahlâkî (casustic) meseleyle– ilgilidir.

II

James'in değerle ilgili bir standardı, nasıl oluşturduğunu –iyinin özü basitçe talebin giderilmesi ile– gördük. Ancak uygulama metodu olmaksızın böylesi bir standart önemsizdir. İyinin özü, talebin giderilmesi olarak düşünüldüğünde hangi şeylerin iyi, hangi şeylerin kötü veya hangi şeylerin diğerlerinden daha iyi olduğuna gündelik hayatta nasıl karar vereceğiz? Talebin giderilmesi ilkesini, somut ahlâk problemlerini çözmeye nasıl uygulayacağız? James'in "ahlâk meselesini" tartışmasındaki amacı, bu ilkenin uygulamasında yol gösterici çizgileri ortaya koymaktır. Böylelikle herhangi özel bir durumda önümüzdeki alternatif seçimlerin göreceli değerlerini belirlemede bir yöneme sahip olalım.

James "tüm talepler *görünüşte* hürmete layıktır" yargısını çıkış noktası olarak alır³⁵ ve ahlâken en iyi durumun "*her* talebin gerçekleştirebildiği kadar giderildiği" bir durum olduğunu kabul eder.³⁶ İdeal bir dünya "paramızı harcamaya çalıştığımız, bununla beraber zengin olmaya çalış-

³³ *MP*, s. 161. Ayrıca bkz. s. 152.

³⁴ *MP*, s. 160.

³⁵ *MP*, s. 153.

³⁶ *MP*, s. 153.

tığımız; tatile çıktığımız, bununla beraber çalışmaya devam ettiğimiz; bahk tutup, ava gittiğimiz, bununla beraber hayvanlara zarar vermediğimiz, deneyimimizin sonuna ulaştığımız, bununla beraber kalbimizin tazeliliğini daima koruduğu imkânları içerir.³⁷ Fakat aktüel dünya, bu çözümlerin uygulanamaz olduğunu gösterir. Zira bireyin taleplerinden bazıları, kaçınılmaz olarak diğer talepleriyle çatışacak ve tüm taleplerin bir anda giderilmesi imkânsız olacaktır. Gerçekten, bireyin kendi içince taleplerinin çatışmasıyla birlikte, bir bireyin talepleri ile diğerlerinin talepleri arasında da çatışma vardı. Jones ve Smith aynı kuruluşa aynı zamanda başkan, aynı sınıfın birincisi (valedictorian) olamaz ve aynı şahısla aynı zamanda evlenemezler. Talepler arasındaki kaçınılmaz çatışmalar, tüm taleplerin talep oluşu gerçeğinin değer bakımından eşit olduğu göz önüne alındığında, hangi taleplerin diğerlerinden daha üstün olduğuna nasıl karar vereceğiz? Eğer taleplerin mahiyetinde birini diğerine göre daha iyi dedirtecek özellikleri yoksa, bu durumda göreceli değer nasıl belirlenebilir?

James'in "The Moral Philosopher"deki cevabı, ideal belli bazı durumlar mümkün olmayacağı için ideal bir durumda tüm taleplerin mümkün olduğu kadar giderileceği ve mümkün en iyi dünyanın ideale yaklaşan bir dünya olacağıdır. Bunun anlamı bazı en iyi durumların, talebin *en kapsamlı* olarak giderildiği, "daha zengin kainatta" sonuçlandırıldığıdır.

Talep edilen her şeyin, iyinin ahlâk felsefesi için yol gösterici bir ilke olmadığı gerçeği olduğu için, . . . *gerçekleştirebileceğimiz kadar çok talebi her zaman karşılayabilir miyiz?* Eylem en iyi eylem olmalı dolayısıyla en iyi bütünü gerçekleştirmeli, hoşnutsuzluğu en az şekilde uyanırmalı. Bu idealler ahlâkî ölçekte, *en az maliyetle kazanılan* veya en az sayıdaki ideallerin tahribiyle gerçekleşendir. Zafer ve yenilgi olacaksa, felsefî olarak istenilen zafer daha şümulü tarafı –zafer saati, partinin menfaatlerini aşan ideallere bir dereceye kadar bağlılık– olacaktır.³⁸

Burada James'in önerisinin en ilginç tarafı, talebin giderilmesini ahlâkî değer in yegane ölçütü olarak almasıdır, yine de o, doğrunun mahiyetine dair niceliksel bir test kullanamaz. Aksine o, taleplerde bir içsel karmaşa olduğunun, taleplerin farklı bakımlar veya boyutlardan ve dolaşısıyla değişik derecelerde giderildiğinin farkındadır. Ahlâkî tercihin her-

³⁷ MP, s. 153.

³⁸ MP, s. 155. Ayrıca bkz. Perry, *Thought and Character*, 2:265; MP, s. 157-158.

hangi bir özel durumunda en iyi durumları belirlemenin anahtarı, talebin giderilmesine yönelik şümüllü bir fikirde yatar ve dolayısıyla bu anahtar, mümkün olduğu kadar çok talebin ahengini ve uzlaşmasını içerir. Bazı taleplerin kaçınılmaz olarak diğerlerinden daha iyi karşılandığı durumlarda en iyimser durum, karşılamının en çok dağıtıldığı durum olacaktır. Özellikle ahlâkî olarak en iyi durum, en çok sayıdaki talebin giderildiği bir bağlamda giderilmeyen taleplerin toplamının en az sayıda olduğu ve talebin büyük oranda –en çok sayıda umulan ve mümkün en geniş uzamda– giderildiği bağlam olacaktır. Bu durumların yerine getirilmesinin niteliksel kavramlarda kesin olarak ölçümlendiği bir yol yoktur. Ahlakî kararlar vermede bir kişinin bir yargıdan çok –bazen niceliksel– birbirinden bağımsız bu durumların her birinin uzanım ve yayılımı arasında doğru dengeyi amaçlaması gerekmektedir.³⁹

James'in talebin şümüllü bir şekilde giderilmesiyle ilgili ilkesinin en meşhur uygulaması "The Moral Equivalent of War" adlı makalesinde bulunur. Bu makalede James'in amacı barış için bir yandan rakip talepleri en şümüllü, mümkün bir yolla giderecek bir yol bulmak, diğer taraftan da savaşa ait disiplin, onur, sadakat ve şehitlik arzusu gibi niteliklerini tesis etme ve devam ettirmeyi sağlamaktır. James'in savunduğu uzlaşma, insanla savaşımayan bir çeşit ordu tesis etmektir. James, "askerî faziletleri" ifade etmenin en iyi şeklini bulma yolunun, "tabiata karşı savaşında" fizik gücünün performansı için tüm genç nüfusun askere çağırılması olduğunu önerir. O, genç insanların kamu uğruna, tüm toplumun yararı için çalışması gerektiğini ifade eder. James bu plânın artı avantajının sadece bazılarının çalışmaya zorlandığı toplumun adaletli olmayan durumunu ihraç edeceğini değil, aynı zamanda diğerlerinin gayret göster-

³⁹ Bu sebeple John K. Roth'un James'in talebin giderilmesi ölçütünü tabiattaki saf niteliksel varlık olarak yorumlamasının doğru olmadığını düşünüyorum (*Freedom and the Moral Life*, Philadelphi: Westminster Press, 1969, s. 67-699). James'in talebin giderilmesinde kapsamlılık anlayışı –taleplerin karakterde çok boyutluluğu– kaçınılmaz olarak alternatif ahlaki seçimler arasında bazı niteliksel ayrımlar yapmayı gerektirir. Bu yüzden sözgelimi James ahlaki kararlar vermede "organize" edilemeyen iyileri reddetmemizi önerir. Bunun anlamı eğer giderilmezse taleplerde hiçbir değer göremeyiz bu da tüm diğer taleplerimizin makul ölçüde giderilmesini engeller. (Bkz. Perry, *Thought and Character*, s. 2;254-265) Bu, niteliksel bir ölçüttür. Roth James'in talebin giderilmesinde kapsamlılık anlayışını kabul ederken, bunun James'in teorisine niteliksel mütalaalar getireceğini düşünmemiş görünüyor.

medikleri hayatın da parazitçe yaşam olduğunu ifade eder. O, bu düzenlemenin başka faydalarını da sayar. “The Moral Equivalent of War”da James teklifinin avantajlarını olabildiğince farklı açılardan göstermekle ilgilenir. Böylelikle makale, talebin en zengin, en şümullü şekilde giderilmesiyle sonuçlanan sosyal düzenlemeleri belirlemede rol oynayan değişik türdeki düşüncelere iyi bir örnek oluşturur.

Taleplerin en iyi şekilde nasıl uzlaşacağını peşin olarak söylemenin imkânının olmadığı açıktır. Talepleri en kapsamlı biçimde nasıl gidereceğimiz problemi, tecrübî ve deneysel bir meseledir ve bu mesele, her durumun tüm açılardan ne derecede değerlendirileceğini ve tüm karşı iddiaları dengelemedeki hassasiyeti gerektirir. Ahlakî tercihin her durumu, taleplerin, çatışmaların eşsiz bir görünüşünü, ve talebi karşılamanın somut imkânlarını –çeşitli derece ve çeşitli açılardan giderilmesini– oluşturur. Bu yüzden, görüleceği gibi ahlakî problemlerin çözümleri soyut kurallardan çıkarılmaz. James, böylesi kuralların bazı yardımlar sağlayabileceğini, “fakat bu kuralların niyetlerimizi etkilemede ve ahlakî hayat için daha güçlü olmada daha az oranda yardım edeceğini ileri sürer.”⁴⁰

James’in ahlakî yargıların uygulanması ile ilgili düşüncelerinde, taleplerin uzlaşması tartışması köklü sosyal kararlar almada, bireyin ahlakî çatışmalarını çözmede takip edilmesi gereken bir kılavüzdür.⁴¹ Sosyal politika oluşturma bağlamında –sözgelimi evlilik kurumu, hür teşebbüs sistemi veya sosyal refah programının değeri hakkındaki kararlar bağlamında– James ahlakî yargıları, sosyal kurumlarda vücut bulan esas özellik olarak görür. Keza bu, ahlakî yargıların kabul edilebilirliklerinin test edildiği formdur. Gördüğümüz kadarıyla, bir sosyal düzenleme talebi ne kadar çok giderirse, o kadar çok kabul edilebilir olacaktır.

Fakat taleplerin giderilmesinin testi nasıl yapılır? Bir kimse, sosyal bir düzenlemenin en kapsamlı bir şekilde yerine getirilmesini nasıl belirleyecek? James’e göre bu test, uygulanması oldukça kolay olan bir testtir. Sosyal bir plân, uygulandığı oranda kabul edilebilir. Aynı şekilde, bu plân ne derece iyi uygulanırsa, şikayetler o derece az olur. James, taleplerin uygun kapsamlılık dairesinde karşılanmadığı sosyal sistemlerin yeter-

⁴⁰ *MP*, s. 158.

⁴¹ Bir ferdin, şahsi ahlaki problemlerini çözmede aynı yolu izleyeceği için, daha dar anlamda şeklini çizdiğimiz bir kimse ile, onun mekanizmi kabul ettiğini düşünüyorum: kararlardan etkilenenin kim olduğunu ve taleplerin en iyi şekilde karşılayacak çözümü düşünün.

sizliğine “yaralıların çığlıkları”nın ışık tutacağını ileri sürer.⁴² James herhangi bir sosyal düzenlemenin talebin karşılanmasında yeterli derecede kapsamlı olmadığında, yeni keşfedilen düzenlemenin eski düzenlemenin ortaya çıkardığı şikayetleri örtbas edeceğini ve (bu eski düzenlemenin) sesini yükseltmeye fırsat bulamadan atılacağını iddia eder.⁴³ Sosyal deneyimler, “hüküm verilen, *a priori* olmayan, bununla beraber fiilî olarak keşfedilen, oluşmalarında ne kadar çok haykırırlarsa veya ne kadar çok teskin olurlarsa, oluşacak olgulardır.”⁴⁴

İyinin özü, talebin giderilmesidir. Eğer talepler giderilmezse, ihtiyacı giderilmeyen şahıslar şikayet edecek ve eski sistemler atılacaktır. James, atılan sistemlerin yerinin yeni ve daha iyi sistemler tarafından doldurulacağına inanır. İnsanın ret ve şikayetinin bu sert testi altında, özel menfaat gruplarının veya fertlerin eğilimleri giderilecek ve böylece tüm taleplerin en kapsamlı biçimde karşılandığı, objektif ahlâk sistemi idealine daha çok yaklaşılabilecektir. Bu yüzden James’in ahlâkî gelişimin kaçınılmazlığına olan inancı, onun ahlâk felsefesinin geri kalanı ile tamamen ilgilidir.

Bir bütün olarak James’in ahlâkî problemlere verdiği cevaba baktığımızda, düşüncesinin eleştiriye açık bir çok görünümü bulunduğunu görebiliriz. Bu bağlamda en önemli mesele James’in ahlâkî değeri ölçümlemek için “talep” teriminin zaruri anlamını özellikle bir ölçüt yapmasıdır. Bu anlamda “talep etmek”, hatırlanacağı gibi birinin bir şeyi dikte etmesi, önermesi veya emretmesi veya bazı işlerin olması anlamına gelmektedir. “Talebin” bu anlamını, James’in “terime” yüklediği diğer iki anlamdan ayırırız, öyle ki bu anlamlardan birincisi talebin hissedilen olumlu eğilim olması, ikincisi ise talep edilen bir şeyin iyi olduğuna hükmetmektir. James’in bu anlamlar arasında ayırım yapmadığını görürüz. Bununla beraber, talep edilen bir şeyin iyi olduğuna karar verilmesi anlamında veya bir nesnenin olumlu eğilimin hissedilmesi anlamında yaygın olduğuna ve onun talep edilmeksizin gerçekleşebilir olmasının olduğuna dikkat edilmelidir. Burada, eğilim olarak talep ile emir olarak talebi birbirinden ayırabiliriz. Bir talebe *sahip olmak* ile (bir şeyi olumlu anlamda hissetme) bir *talebi gerçekleştirme* (dikte etme, emretme veya önerme) arasında mühim bir fark vardır. Toplumun tüm fertlerinin talep-

⁴² *MP*, s. 158.

⁴³ *MP*, s. 156.

⁴⁴ *MP*, s. 157.

lerine (yani eğilimlerine) saygı gösteren ahlâkî değerın göz önüne alınması zorunlu olarak ahlâkîdir. Bu durum, öksüzlerin, fizikî ve zihnî özürlülerin ve hatta hayvanların taleplerini içeren bir düşünceyi gerektirir. Bununla beraber bu fertler, tasvir ettiğimiz anlamda taleplerini *gerçekleştirmede* yetersizdirler. Dahası, talep etme yeteneğine sahip insanlar bunu gerçekleştirmeyi çoğunlukla seçmezler. Onlara karşı yanlış ayırımlar yaparlar. Bir bireyin ahlâkî hakları, sahip olmak için yaptığı taleplere benzeyen türden değildir. Gerçekten, bir birey ancak ahlâkî hakkı bir dereceye kadar talep etmede bir şekilde önceliğe ve bağımsızlığa sahipse, o talebini gerçekleştirerek kendisini doğrular. James'in, ahlâkî değerın ölçümü ile ilgili tahlilinde talebin zorunlu anlamına yoğun bir şekilde güvendiği ortaya çıkar.

Konuya dönecek olursak, James'in ahlâkî gelişmeye dair inancını kabul etmek mümkün görünmüyor. Toplumun adaletsiz olarak muamele gören şahısları, eğer isteklerini açık bir şekilde belli edebilselerdi, sosyal düzenlemeler onların isteklerini yerine getirme yönünde değişirdi. Sosyal tarihe baktığımızda, bu durumu doğru kabul etmek için çok az nedenimiz olduğunu görürüz. Güçsüzler, aşırı derecede ve çokça şikayet bulunabilirler, fakat bu şikayetler bile, kendilerini idare eden kişilerin, sosyal iyileştirme yönünde çok az adım atmalarını sağlamıştır. Belki de James, sosyal gelişmenin sadece kamuoyu sesiyle olacağına inanmaz, fakat talepleri yeterli miktarda giderilmemiş insanlar varsa onların isteklerinin yerine getirilmesi için gerekli gücü geliştireceklerini düşünür. Siyasi eylemler tarihi, temel olarak zulmedilmiş insanların istekleri bir kuvvet tarafından desteklenirse ancak o zaman sosyal değişme beklenebildiğini göstermiştir. Bu önerme doğru bile olsa, geriye bir problem kalıyor. Pratik açıdan baktığımızda, insanları tatmin eden sosyal düzenlemelerin insanları tatmin etmeyen düzenlemelerden daha iyi olduğu bir gerçek iken, teorik açıdan bu düzenlemelerin ahlâkî olarak doğruluğu garanti edilemez. Daha önce de ileri sürdüğümüz gibi taleplerin giderilmesi, tek başına ahlâkî değeri belirleyemez.

Aklîlik ve İnanma İradesi

James'in felsefesinde karakteristik tema, heyecan veren (emotional) tercih ve manevî ihtiyaç gibi aklî olmayan unsurların bireyin kesin inançları için temel görevini görmeleridir. James, psikolojik açıdan insan mahiyetine dair klasik anlayışlara zıt olarak, insan varlığını öncelikle aklî olarak değerlendirmez. İkinci bölümde gördüğümüz gibi James, insan organizmasının en temel görünümünün onun merak ve arzu duyma özelliği olduğunu görür; çabalama, arzulama ve gayelerini inşa etme, insan hayatında zirvedir ve böylelikle maksat ve eğilimlerin yerine getirilmesi herhangi bir basit zihni kural ve ilkelerden daha güçlüdür. James, bu psikolojik doktrini tamamen kabul etmez, ama büyük önemdeki felsefî uzanımlarını bu doktrinden çıkarmaya devam eder. Eğer hayatın merak ve arzu etme (conative) görünümleri, akıldan daha güçlü ise bu durumda insan ihtiyaç, amaç ve arzularına değer vermeyen, onları göz önüne almayan inancın saf zihni doğrulaması uygun olmayacaktır. İnsani amaçlar, James'in düşüncesinde sadece bazı inançların diğerlerine nazaran kabulünü *güdülemez*, aynı zamanda birçok durumda onları doğrular. James, aklî olmayan inancın savunulmasını, "inancın" savunulması veya alternatif olarak duygusal (passional) zeminde inancın doğrulanması olarak adlandırır. James'in birçok çalışmasında bir inanca sahip olmak anlamında belirttiği "inanç" veya "duygusal zemin"e dair tanımları birbirine tamamen uygun değildir. Yine de onlar aynı temel ideyi oluştururlar; bir şahıs kendini bir kanaate adanmış zaman, o inanca dair bir kanaate sahip olur, zira, her ne kadar bu inancın açıklığı yetersiz derecede kanıtlanmasa

bile, o şahsın belirli hissî, manevî veya şahsî arzu veya amaçlarını tatmin eder.¹ Bazı gayeler için, bir inanca inanmanın doğrulanmasının ve anlamının analizi, inananın özel duygularına, niyetlerine, tavırlarına ve eğilimlerine atıflar yapılmasını gerektirir ise de bizim üzerinde durduğumuz nokta bu değildir. James'in inancın doğrulanmasına dair temel felsefî eğilimi, yeterli delil elde edilmeden önce bir şeye inanmak üzerinde odaklanmıştır ve biz dikkatimizi bu fikir üzerine yönelteceğiz. Bundan dolayı, söz konusu inancın yeterli derecede delil olabilecek desteğe sahip olmadığını göstermek için “inanç”, “inanç üzerine iman” ve “duygusal zemine dayalı inanç” terimlerini kullanacağım.

İnsanların gerçekte rasyonel olmayan zeminde inançlarını oluşturduğuna dair James'in psikolojik görüşü ile pek çok kimse uyuşur. Bununla beraber, pek çok kimse bu görüşten herhangi bir felsefî sonuç çıkarılabileceğini kabul etmez. Onlar, James'in manevî ve hissî mülahazalarının her ne olursa olsun bir şeye inanmada, onu tasdik edici gerekçeleri sağladığı görüşüne karşı çıkarlar. Filozoflar, umumiyetle inançların doğrulanması için yalnızca aklî zeminlerin yeterli olduğunu kabul etmişler. Bu yüzden umulacağı gibi James görüşlerini ortaya koyduğunda, filozoflar düşmanca eleştirilerle James'in düşüncelerine hücum ettiler ve görüşlerine yönelik tartışmalar hala devam etmektedir. James'in görüşlerine, farz edilen akıl-dışılıktan dolayı felsefî olarak itibar edilmedi. İnançların meşru olarak uygun kanıtlara gereksinim duyduğu ileri sürüldüğünde, James'in bir takım temennileri teşvik ettiği ve zihnî makuliyetin ortak standartlarını ihlal ettiği düşünülebilir. Eğer bir kimse uygun, apaçık destek olmaksızın hoşlandığı bir şeye inanırsa, bu durumda eleştirmenler James'in görüşlerinin –meşru olarak kabul edilebilecek kadar– gayri aklî ve sahte olduğunu iddia edebilirler. Bu yüzden, eleştirmenlere göre James'in önermeleri, basiretsizliği (injudiciousness) ve önyargıyı teyit eder, hatta idealleştirebilir. Eleştirilerin gidişatı şudur: James'in şemasına göre bir kimse inandığı herhangi bir şeyi sebep olmadan haklı gösterebilir ve dolayısıyla James'in önermesinin sonucu aklî bütünlüğün bütün kanunlarının anlamsız olduğunu gösterir.

Bu görüş, elbette yıkıcı bir eleştiri görünümüne sahiptir. Eleştiri doğru olsa bile bir kimse, James'in düşüncesini felsefî olarak reddedilebilir olduğuna itiraz etmek zorundadır. Bu eleştirinin doğru olmadığını göstermeyi umarken yine de James bu şekilde yorumlanmanın sorumlulu-

¹ Bkz. *SR*, s. 76, 79; *SPP*, s. 111; Perry, *Thought and Character*, 2:211.

ğunu bir ölçüde taşımalıdır. İncanın doğrulaması James tarafından inceden inceye işlenmiştir ve dolayısıyla kendisini meşru kılacak zorunlu tüm noktaları ortaya koyarken önermeleri dağılıp gözden kaybolmuş ve bu yüzden argümanlarından bazıları muğlak ve kapalı kalmıştır. Burada amacım James'in kanıtlarını açıklamak ve her şeyden önce fark edilmeyen birçok delili geliştirmektir. Bugüne kadar hem onu savunanlar hem de ona karşı çıkanlar, James'in delilinde önemli noktaları gözden kaçırdıkları için bu gaye münakaşaları çözmeye yardım edecektir. Bu noktada biz James'e yapılan irrasyonellik suçlamasını detaylı bir şekilde ele alacağız.

I

James'in inancı doğrulayan argümanları, sunulduğu muhtevalar ile yakından bağlantılı anlamlara sahiptir ve bu yüzden argümanlara geçmeden önce bu muhtevalar hakkında bazı değerlendirmeler yapacağım. James'in "The Will to Believe" adlı makalesi inancı doğrulayan en önemli makalesidir. Bu makale, ilk olarak Yale ve Brown Üniversitelerinin felsefe kulüplerinde takdim edildi. James'in dinleyicileri akademisyenlerdi ve dolayısıyla o, dinleyicileri –hem bu konferansta hem de genel olarak–, pozitivistik bilim ruhuna boyanmış olduklarını görüyordu. James, onların bu görüşleri eleştirmeden kabul ettiklerini düşünür. Çünkü onlar, ilkin incanın bilimsel zeminlerinin *sadece* aklî zeminler olduğunu; ikinci olarak da bilimsel standartlara göre bir inanç uygun kanıt temeline sahipse doğrulacağı düşüncesini kabul ederler.² James, bu iki görüşü doğru olarak kabul etmez. Dahası o, hem fert hem de tüm insan ırkı için bu düşünceleri, zihnî ve pratik açıdan boğucu (stifling) bulur. O, böylesi bir doğrulama modeline gösterilen özel güvenin hem düşünce hem de eylem alanında insan imkânlarının sahasını kayda değer şekilde sınırladığına inanır.³ Bazılarının cini (bogey) hurafe iken, James'in ileri sürdüğü gibi kendi "cini, sağlamlılık (desiccate)"⁴ –ki bu sağlamlılık, kişinin inançları için kanıt getirme titizliğinden kaynaklanır ve dolayısıyla bu sağlamlılık zihnî ve pratik ürkeklikle sonuçlanır. Eleştirmenlerin iddialarına

² Bkz. "Preface", *The Will to Believe* içinde.

³ RAAT, s. 104-105,

⁴ Perry, *Thought and Character*, 2:246.

karşı James, amacının zihnî lakaytlığı ve hurafeciliği teşvik etmediğini ileri sürer. Gerçekten eğer o akademisyen olmayan dinleyicilere konuşuyor olsaydı, ileri sürdüğü deliller, inancın doğrulanmasına uygun olmazdı. O, amacının öğrenci ve akademisyenlerden oluşan dinleyicilerle mücadele etmekten çok “inancın tabii güçlerinin felce uğraması” şeklinde düşündüğü şeyin, dinleyicilerin zihnî sınırlamalarının formları olduğunu göstermek olduğunu söyler.⁵ Girişimi, duygusal inancın kapasitesini –saçmalamadığı sürece– destekler, enerji verir ve onu meşru olarak görür, kendi açısından bu inanç, anlamlı olan zihnî veya pratik eylemin peşin şartıdır. James'in meydan okuyuşu, elbette duygusal zeminde inancın alanının kabul edilebilirlik –yani makuliyet– ölçütünü ortaya koymaktır. James, yaptığı işin tamamen farkındadır ve onun niyeti, inancın doğrulanmasını sadece daha basitleştirmek değil aksine belli şartlar altında doğrulanabilirliğini tartışmaktır.

James örüşlerini ortaya koyarken, felsefe tarihindeki geleneksel ve uzun süren mevcut durumu reddediyor. Filozoflar, bir inancın doğrulanmasını, daima o inancın uygun kanıta sahip olmasıyla özdeşleştirmişlerdir.⁶ Locke, Descartes ve şimdilerde H. H. Price, B. Russell ve A. D. Woozley bu özdeşleştirmeyi kabul edenler arasındadır. James'in baş muhalifi W. K. Clifford⁷ bunlar arasında zikredilmemiştir. Fakat eğer bu filozoflar haklıysa –yani bir inanç, inananın sahip olduğu uygun kanıt ile doğrulanıyorsa– bu durumda inanç, bireyin ancak uygun kanıta sahip olduğunda inanması gereken makul bir kural olarak görünecektir.⁸ Başka

⁵ *The Will to Believe*, s. 7.

⁶ Doğrulamaya dair böyle bir görüş, her ne kadar James'inki diğerlerinden daha sağlam olsa da bilginin temellendirici anlayışlarına dair son dönem tartışmalarında meydan okuyucu idi. Sözgelimi bkz. Keith Lehrer, *Knowledge*, (Oxford, Calderon Press, 1974); Frederick L. Will, *Induction and a Justification* (Ithaca, N. Y., Cornell University Press, 1974).

⁷ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, 4. baskı, bölüm 19 (İstekler) kısım I; Descartes, *Meditations: Meditation I*; H. H. Price, “Belief and Will,” *Belief, Knowledge and Truth* içinde, ed. Robert R. Ammerman and Marcus G. Singer (New York: Charles Scribner's Sons, 1970), s. 59; Bertrand Russell, “Pragmatism,” *Philosophical Essays* içinde (New York: Simon and Schuster, 1968), s. 86; A. D. Woozley, *Theory of Knowledge* (London: Hutchison and Company, 1949), s. 185; W. K. Clifford “The Ethics of Belief” *Lectures and Essays* içinde, 2. cilt, ed. Leslie Stephen and Frederick Pollack (London: Macmillan, 1879).

⁸ Bu kural, kanıtın uygun olduğu inançlara tahsis edilmiştir. Bu yüzden sözgelimi birinin zihnî durumu ait belli inançları bundan hariç olabilir.

bir şekilde düşündüğümüzde bir bireyin kanaati bir seviyeye kadar çıkıyorsa, o zaman kural şöyle olurdu; fert bir önermeye ancak onunla ilgili uygun bir kanıt derecesinde inanacaktır. Bundan dolayı, B. Russell'da bu kuralın ifadesini buluruz:

Biz her önermeye, bize göre açık olarak bilinenlerden aldığı ihtimaliyet vasıtasıyla garanti edilen güvenilirlik seviyesinde itimat etmeliyiz.⁹

Bunu olumsuz şekliyle W. K. Clifford ileri sürer:

Her yerde ve herkesin yetersiz kanıtla bir şeye inanması daimî olarak yanlıştır.¹⁰

İnançla ilgili bu kurala –ki bir kimse uygun kanıta sahip olduğunda (veya uygun kanıt ölçüsünde) inanmalıdır– “kanıtçı kural” adını vereceğim ve bunu arayan filozofları da “kanıtçı” olarak adlandıracam. Kanıtçının vurguladığı, olumluluktan çok olumsuzluktur. Vurguladığı ana noktası da aklî destek olmadan inanmamaktır. Basitçe ifade edecek olursak, bir önerme hakkında uygun kanıta sahip değilsen, bu durumda inanmaya hakkın yoktur.

James kanıtçıların kuralına karşı çıkar ve inançla ilgili inanma hakkını savunur. Fakat, onun iddia ve argümanlarının anlamı hakkında bilim adamları arasında çok az bir anlaşma vardır. Bu yüzden de James'in hangi şartlar altında inancı doğru kabul ettiği konusunda yeterli uzlaş yoktur. James'in eleştirmenleri, onun tezini oldukça geniş olarak yorumlama eğilimindedirler. Eleştirmenler James'in argümanını, bir inanç bir meselede –James'in terminolojisiyle herhangi bir meselede tercih “canlı” ise– ona inananın bazı gerçek ilgilerini ve eğilimlerini asgari ölçüde karşılıyorsa doğrudur, şeklinde yorumlama eğilimindedir.¹¹ Diğer taraftan James'in savunucuları, farklı şekilde yorumlamada aşırıya gitmek ve onu oldukça dar okurlar. Onlar, James'in inancın doğrulamasını, inananın “zihnî olarak karar verilemez eşsiz tercih” olarak adlandırabilecekleri du-

⁹ “Pragmatism”, s. 86.

¹⁰ *Lectures and Essays*, 2:186.

¹¹ Sözgelimi bkz. John Hick, *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs, N.J.:Prentice-Hall, 1963), s. 66; Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy* (New York:Simon and Schuster, 1945) s. 814-816.

rumlarla karşılaştığı bazı durumlarda kabul ettiği şeklinde görürler.¹² Fakat James'in inançla ilgili argümanı, kolayca fark edilmese bile, bu durumların her birinden daha karmaşık ve daha ilginçtir. Aslında göstereceğimiz gibi James, inancın uygun deliller ile doğrulanması konusunda üç değişik durum ortaya koyar. Dahası bu üç değişik durum, inancın doğrulanmasıyla ilgili oldukça farklı *iki* değişik ilke oluşturur.

James'in doğrulama ile ilgili ilk ilkesi, bireyin inandığı inancın gerçeklikten neşet eden sonuçlara –özellikle ahlâkî ve sağduyu sonuçlarına– uygulanır. James, inancın faydalı etkileri temelinde doğrulanan uygun kanıta sahip inançların mevcut olduğunu göstermeğe çalışır. Onun düşüncesinde kendi görüşünü destekleyen iki değişik durum vardır. İlki iyi bilinen, zihnî olarak karar verilemez eşsiz tercih durumu, ikincisi ise daha sonra tartışılacak olan, inancın varoluşun zorunlu şartı oluşu durumudur.

Zihnî olarak karar verilemez eşsiz tercih durumunu ele aldığımızda, öznenin inancını tercihinin mahiyetinden gelen uygun kanıt ile doğruladığını görürüz. James, bir “eşsiz tercih” ile “canlı”, “zorlanmış” ve “mühim” olan alternatif inançlar arasındaki bir seçimi kast ettiğini belirtir.¹³ Alternatifler özneye inanmak için gerçek bir imkân oluşturuyorsa, James terminolojisinde bu tercih canlıdır. Fert, kendisine dayanak sağlayan ilginç ve değerli alternatif önermeler bulur. James, “zorlanmış” bir tercih dediğinde, o, bireyin önerilen alternatiflerden birini seçmek zorunda oluşunu kasteder. James’e göre zorlanmış tercihin mahiyeti, seçim –inanca namzet olabilecek bir önermeyi kabul ederek veya etmeyerek– en mümkün tarzda özelleşirse açıkça görülür. James, zorlama bir tercih ile karşı karşıya kalındığında bireyin özel bir tutum almasının imkânsız olduğunu kesin olarak belirtir. Onun zorlanmış bir tercih meselesinde, bir kimsenin ya mantıksal ya da olgusal olarak inanmaktan geri duramayacağını söylemesinin bir değeri yoktur. O, *pragmatik* açıdan şüpheciliğin inançsızlıkla özdeş olduğunu söyler. Zorlama tercih durumunda, bir kimse tercihindan şüphe duyuyor ve onu inkâr ediyorsa, önermeyi teyit etmekle kazanılan avantajlar kaybolur. Son olarak James “önemli” ter-

¹² Sözgelimi bkz., C. J. Ducase, *A Philosophical Scrutiny of Religion* (New York: Ronald Press, 1953) s. 160-167; Peter H. Hare and Eduardo H. Madden, “William James, Dickson Miller&C. J. Ducase on the Ethics of Belief,” *Transactions of the Charles S. Pierce Society*, 4, no 3 (sonbahar 1968): 115-129.

¹³ *WB*, s. 14.

cihi, fırsatın biricik, ödülün önemli, kararın dönülemez olduğu tercih olarak tasvir eder. Bu tasvire göre önemli bir tercih, bireyin hayatında –bu tercihe dayanarak doğru tercihlere varmada– büyük bir öneme sahiptir. Zihnî olarak karar verilemeyen eşsiz tercih durumunda, James inancın doğrulanmasını, sadece bireyin eşsiz bir tercihle karşı karşıya olduğu gerçeğine dayandırmaz bununla beraber tercihin zihnî olarak karar verilemez oluşuna dayandırır. Eğer bireyin önerilen alternatiflerden birine inanmasının temeli olabilecek uygun kanıt yoksa ve aynı zamanda seçim muhakkak yapılacaksa, işte bu tercih zihnî olarak karar verilemeyen bir tercihtir.

İmdi, zihnî olarak karar verilemez eşsiz bir tercih ile karşılaşan bir bireyi tahayyül edelim: O, hayatî önemdeki bir mesele ile karşılaşmıştır, fırsatı biricik ve kararı geri dönülmezdir. Pragmatik zeminlere göre, bu kişi şüpheli olarak kalamaz ve bununla beraber onun şüpheli-olmayan tutumda olmadığı da açıkça kanıtlanamaz. “The Will to Believe” adlı ünlü makalesinde James, bu şartlar altındaki inancın doğrulanamayacağını ancak bununla beraber onun zorunlu olduğunu ileri sürer:

*Duygusal mahiyetimiz, önerineler arasında meşru olarak tercih yapabilir, yapması da gerekir. Eşsiz bir tercih de tabiatı gereği zihnî zeminde karar verilemeyen tercihtir. . . .*¹⁴

Bu şartlar altında fert, tutkusal zeminde bir inanca –o. inancını uygun kanıt ile doğrulayarak– böyle yapmasından dolayı ortaya çıkan sonuçlar sebebiyle, “meşru olarak” bağlanabilir. Sözelimi dinî inanç, James için zihnî olarak karar verilemeyen eşsiz tercihin bir örneğidir. O, inanca (faith) inanmanın doğrulanmasını, inancın sağduyu ve ahlâkî sonuçlarına dayanarak açıklar. Sağduyusal olarak eğer dinî hipotez doğru ise, James Tanrıya inanmanın bir avantaj olduğunu ileri sürer, zira eğer inanmazsam “hayattaki biricik şansımı yitirmiş olacağım”¹⁵ James, dinî hipotez doğru ise, inancının ahlâkî olarak da doğrulanacağını iddia eder; zira dinî hipotezde içerilen ‘Tanrıya inandığımda kainata en derin hizmeti yapıyorum’ önermesidir.¹⁶

Dinî hipotezleri bu şekilde eşsiz bir seçim gibi düşünmek, James’in teolojik faraziyelerini kabul etmektir, ama bu faraziyeler bir çok kimseye şüpheli görünür. ‘Bu hayattan sonra başka bir hayat vardır, onun müka-

¹⁴ WB, s. 20.

¹⁵ WB, s. 31.

¹⁶ WB, s. 31. Ayrıca bkz. VRE, s. 391.

fatı dinî inanca sahip olanlarla sınırlıdır, bu şekilde inananlar kainata hizmet ederler' gibi önermeler, büyük ölçüde delilsiz olarak kabul edilir. James'in örneğinin özel niteliklerinin onun işaret ettiği genel çerçeveye müdahale etmediği görülür. Onun nazarında zihnî olarak karar verilemez ve eşsiz olan birçok tercih vardır ve başka türlü pek çok örnek de mümkündür. Sözgelimi karısının inançsız olduğundan şüphelenen bir kişinin durumunu hayal edelim: karısı bu durumu inkar ettiğinde, o kişi bu durumun gerçek olup olmadığını belirleyecek hiçbir delile sahip değildir. Daha da ilerisini farz edelim. eğer o kişi karısının inançsız olduğuna inanıyorsa veya bu durum hakkında kararsızsa, böylesi durumlar evliliğin devamını geri dönülmez biçimde tahrip edecek, şüphe ve güvensizlik durumunu ortaya çıkaracaktır. Evliliğin anlamlı olarak korunacağı tek durum, o kişinin karısının doğruluğuna inanmasıdır.¹⁷ Burada zihnî olarak karar veremediğimiz eşsiz bir tercih örneğine sahibiz. Böylesi bir durumda –zorlama ve önemli bir tercihin açıkça doğrulanamayacak– olması makuldür, zira karısının doğruluğuna inanmak (geçici olsa da) o kişiye yarar sağlayacaktır. Gerçekten, böyle bir durumda diğer alternatifi seçmek yıkıcı olacaktır.

Veya başka bir örneği, bir ilaç firmasında çalışan bir kişi düşünelim. Bu kişi, etkileri henüz ortaya çıkmamış, zararlı sonuçları olabilecek bir ilacın insan üzerinde test edilmesiyle ilgili firmanın kararına etki edecek bir konumdadır. Firma ilacı insan üzerinde test etmeye karar verme aşamasındadır ve o kişi, karar vermeye zorlanır. Bu karara karşı çıkarsa, deneyleri önleyebilir. Tercih canlıdır –vereceği karar ona göre çok önemlidir. Seçim mühim ve ciddidir.– fırsat biriciktir, ödül yüksek ve karar geri dönülmezdir. Tercih zorlanmış ve mecburidir, oyu kullanmamak, ahlâkî olarak sorgulanabilir deneyden kaçınmayla eşittir. Nihâi olarak tercih, zihnî olarak karar verilemez tercihtir, zira ilacın etkilerinin belli olmaması o kişinin karar vermesi için engeldir. Böyle bir durumda, tamamıyla ahlâkî teamülleri göz önüne alarak bir karara varmak oldukça makul gözüktüyor.

Bu konuya daha birçok örnek verilebilir, fakat sanırım James'in amacı açıktır. Zihnî olarak karar verilemez eşsiz bir tercih durumunda fert vermesi gereken pratik bir karar ile karşı karşıyadır. O, pratik zeminde –yani ahlâkî, sağduyusal (basiret) düşünerek veya insanın seçiminin pratik sonuçlarını göz önüne alarak– bir karar verir. Bu pratik sonuçlar, ol-

¹⁷ Bu örnek için Ms. Lynn Bortnick'e teşekkür ederim

dukça önemlidir. Bu durumdaki bir insan için uygun kanıt beklemek, açıkça irrasyoneldir.

Zihnî olarak karar verilemez eşsiz tercihin James tarafından analizi tartışılmaya değer bir konudur, ancak bu konu tamamen inancın doğrulanması ile ilgili değildir. İncanın doğrulanması –inançlar sonuçlar vasıtasıyla doğrulanır– ilkesinde çoğumuzun dikkatini çekmeyen bir durum vardır. Bu önemli durum, ilkenin mantıkî olarak eşsiz tercih durumundan bağımsız oluşudur. Bazı durumların mevcudiyeti, öznenin bir önermeye inancının, o önermenin doğru oluşu ile ilgili zorunlu bir durum oluşudur. James, belli durumların mevcudiyetinin, öznenin ona inanmasına bağlı olduğunu ileri sürer. Şahıslar arası ilişkilerde veya şahsi amaçların yerine getirilmesinde farz edilen önermenin doğru oluşuna inanmanın, belli eylemleri yerine getirmek için güdülenme sağlamanın zorunlu olduğu durumlar vardır; ve bu eylemlerin ifası o önermenin doğru oluşunun zorunluluğudur. Bu türden durumlarda olgunun mevcudiyeti, inanca dayanır. Bu nedenle, bu durumu “inancın zorunluluğu” olarak isimlendireceğim. James aşağıdaki pasajda bu durumu açıklar ve onun epistemolojik önemini ifade eder:

Bana göre, kişisel katkılarının olduğu her durumda, bu kişisel katkı belli bir oranda belli bir inancı gerektiren öznel enerjiyi talep etse de –öyle ki bir sonraki olgu benim ona inancıma dayanır– öznel metodu kullanarak kendimi inkar etmem her ne kadar aptalca olursa olsun, inanç metodu arzuyla dayanır.¹⁸

James'in *The Will to Believe*'deki makaleleri inanç ilkesinin bu durum için zorunlu olduğu örnekleriyle doludur. Sözgelimi, James atletizm takımı, ordu ve hükümet gibi ortaklaşa ilişkileri gerektiren fertler grubuna işaret ederek, bu ve diğer sosyal organizmaların üyelerinin beklenen rollerini ifa edebilmelerinin her üyenin bağlandığı inanç temeline göre gerçekleştiğini düşünür.¹⁹ Diğer durumları düşünürsek, James bir şahsın dünyevi başarısının inancındaki başarısına bağlı olduğunu –inanca dayanarak risk almanın ve eyleme geçmenin çoğu kez en iyi muhtevayı ve

¹⁸ SR, s. 81. Ayrıca bkz. SR, s. 83. James, bu durumu “inanç kendi doğrulanmasını yaratır” durumu ile özdeşleştirir. Bununla beraber bunu James'in aynı bölüm altında özdeşleştirdiği –bir önermeye inanç, önermenin doğruluğu için uygun kanıt zorunludur– durumu ile karıştırılmamalıdır. Bu sayfadaki birinci durum “inanç olgu için zorunludur” ikinci durum “inanç kanıt için zorunludur” meselesidir.

¹⁹ WB, s. 29.

motiveyi sağladığını— söyler.²⁰ James oldukça geniş bir tartışmada, hayatın yaşamaya değer olup olmayacağı gibi temel meselelerin bile bireyin inancıyla belirlenebileceğini ileri sürer. Hayatın yaşamaya değer olduğuna inanmak, bireyi hayatındaki kötülüğün veya problem olan şeylerin üstesinden gelmeğe ve kendini en iyi şekilde gerçekleştirmeye yöneltir. Haddi zatında hayatın yaşamaya değer olduğuna inanç, kendi kendisini doğrular.²¹

James'in uygun kanıtı sahip inancın sağduyu (basiret) zemininde doğrulanabileceği görüşünde, onun önemli bir vukufiyete sahip olduğu hususunda şüphe yoktur. Sağduyusal doğrulamanın sınırlarıyla ilgili uygun nitelikler olması gerekirken, aşağıda da göreceğimiz gibi, inancın yararlarının önemli doğrulayıcı roller oynadığı durumların varlığını bu noktadan çıkarabiliriz. Meseleyi açarsak, James inancın uygun kanıtı sahip olduğu durumların, ahlâkî zemin üzerinde doğrulanabileceğini ileri sürer. O, ahlâkî olarak istenmeyen sonuçlardan kaçınmak için doğrudan eylem durumlarının gerektiğini ve böylesi eylemin kendine has inançta temellenmesi gerektiği ve kanıtı yetersiz olan inancın ahlâkdışı olduğunu ileri sürer. Bu yüzden, sözgelimi eğer bir kimse boğulan birini kurtarmak veya bir katili durdurmak için harekete geçerse, bu durumda bu meseleyle ilgili epistemik kesinliğin olmayışı yüzünden o kişinin bu eylemleri yerine getirmemesi ahlâk dışı olacaktır.²² Eğer özel bir inanca sahip olmak uygun eylemleri ifa etmek için gerekli ise, bu durumda sahip olunan inanç doğrulanmıştır.

Şu ana kadar yaptığımız analizleri tekrarlayacak olursak, James'in 1) fert, zihnî olarak karar verilemez eşsiz bir tercihte, 2) bir gerçeğe inancın o inancın mevcudiyeti için zorunlu olduğu bir durumda, uygun bir kanıt ile inanmanın makul olduğunu düşünür.²³ Her iki durumda meseleye inanç, uygun kanıtla *bağlı* olmaksızın sağduyu veya ahlâkî yararlar sebe-

²⁰ WB, s. 28-29.

²¹ LWL, s. 54-55. Bu örneklerin doğruluğu, olumsuz olarak konulduğunda kolayca görülebilir. Eğer bir kimse iyi olmayacağına inanıyorsa, işini alamaz ve bu isten vazgeçer, vs. böylece bu inançlar kendini doğrular.

²² SR, s. 88.

²³ İnancın varlığının olgu için zorunlu olduğu bazı durumlarda inanan aynı zamanda eşsiz bir tercih ile karşı karşıyadır. Bu durumlarda süje yetersiz kanıtı sahip inancını doğrulayacak birine değil iki nedene sahiptir. Yine de nedenin bizatihi kendisi, inancı kanıtlamak için yeterlidir

biyle doğrulanır. İnanç, sadece inancın pratik sonuçları temelinde doğrulanır.

Bu noktada James'in görüşüne oldukça ciddî bir itiraz ileri sürülebilir. İnançın sonuçları vasıtasıyla doğrulanmasında James'in başarısız olduğu ileri sürülebilir. Meseleye yakından baktığımızda, hem eşsiz seçim durumunda hem de inancın gerçek olgu için zorunlu olduğu durumunda James'in inancın doğrulamasını değil bilakis eylemin doğrulamasını sağladığı görülüyor. Öncelikle eşsiz tercih durumuna bakalım, bir kimse James'in gayesinin merkezî bir karışıklık vasıtasıyla iptal edildiğini görebilir.²⁴ Buna ilaveten dinî inanç durumu, James'in eşsiz tercihler olarak saydığı diğer durumların tümü, inanmak için değil, bilakis bir şekilde hareket etmek için yapılan tercihlerdir. James, dinî tercih durumunda bile dinî inancın, dinî olmayan bir hipoteze inanmaktan ortaya çıkacak farklı eylemlere yöneltmedikçe onun anlamsız olduğunu iddia eder. Bu yüzden, James'in nazarında eylemler gerçekten ayırıcı özellikler olarak görülür.²⁵ Görülüyor ki, James'in eğilimi eylemi gerçekleştirme tercihlerinde yatar. Bununla beraber, bu değerlendirme doğruysa, bu durumda inancın doğrulanmasını ne ölçüde başardığı söylenebilir?

Aynı problem, inancın olgu olarak zorunlu oluşu durumlarında da ortaya çıkar. James'in eleştirmenlerinden bazıları, eğer bireyin inancı, inancın yönelttiği eylemlerin sonuçları ile doğrulanıyorsa, bu durumda o kişi farz edilen önermenin doğru olduğuna inanmasına rağmen eyleme geçmeye gereksinim duyar ve dolayısıyla aynı sonuçlar aktüel inançlardan da ortaya çıkar.²⁶

Bu itiraza cevap olarak, James'in inanç ve eylem arasında zorunlu bir ilişki olmasa bile yakınlığın olduğunu ileri sürmesi hatırlanmalıdır. İkinci bölümde, James'in bireyin düşüncesinin eyleme aynı şekilde eşlik ettiğini veya en azından düşüncenin fertte belli tarzlarda eylem yapmakla ortaya çıktığını, ileri sürdüğünü gördük. İnanç bir çeşit düşünme olduğundan dolayı James için eyleme atıf, herhangi bir inancın tartışılmasında gereklidir.²⁷ Bu yüzden eylem ve inancın ayrılabilir olduğunu ileri süren bir eleştirinin James tarafından eleştirileceği aşîkardır. Bununla be-

²⁴ Bkz. *WB*, s. 15; *SR*, s. 88. *LWL*, s. 53.

²⁵ Bkz. *WB*, s. 32.

²⁶ Bkz. Bertrand Russell, "Pragmatism" s. 84-85; Wallace I. Matson, *The Existence of God* (Ithaca, N. Y.:Cornell University Press, 1965) s. 207-208.

²⁷Yukarıdaki 2. bölüme bkz. Ayrıca bkz. *WB*, s. 14, 32; *LWL*, s. 50-51:

raber, James'in düşüncüyü eyleme sıkı sıkıya bağlama girişiminde ciddi zorlukların mevcut olduğunu gördük. Bu bağlamda yapılan eleştirinin oldukça uygun olduğunu söyleyebiliriz.

Bu noktada James'in meseleyi eylem ve inanç arasında değişmez bir hat farz etmeksizin ele aldığına dikkat edilmelidir. İlk, eylemden bağımsız olarak inanmayı tercih, zihnî olarak karar verilemez eşsiz tercih durumunu karşılayacak bir ölçüt olabilir. Yukarıda karısının inançsızlığına inanan bir kimsenin durumunda, inancı doğrulayan sonuçlar eylemden değil özellikle hissî ve duygusal kararlardan çıkarılabilir. İkinci olarak, eylemi tercih durumunda, James'in eleştirmenlerinin bir önermeye inanç ile inanıyormuşçasına davranma arasında kavramsal ayrımlar çizmelerinin oldukça doğru olduğu kabul edilebilir. Gerçekten bireyin hayatında böylesi ayrımların uygun düştüğü birçok durum mevcuttur.

Yine de böyle bir ayrımın, günlük hayat meselelerinde daimî olarak uygulanabilir olduğunda ısrar etmek psikolojik bakımdan anlamsız olabilir. Sözgelimi, James'in dağa tırmanırken hayatını korumak için zor bir sıçrayış yapmak zorunda olan şahıs örneğini düşünelim. James, o şahsın başaracağına inanmadığı takdirde ölebileceğini tahayyül etmemizi ister.²⁸ Başarmak için burayı mantıkî bir nokta yapmak için insan sıçrayabileceğine inansa *bile* eyleme gereksinim duyar. Bu durum o kimsenin kendisine içinde bulunduğu durumun özünü tamamıyla unutturabilir. O kimse gerçekten başaracağına inanmaksızın yaparsa başarısız olabilir. Benzer şekilde, bir çok durumda oldukça problemlili veya acılı, uzun vadeli bir projeyi tamamlamak için gerekli enerji, başarıdan emin olmadıkça gele-meyebilir. Bazı eylemler, aktüel kararların desteklenmesine yaramasa bile belli bir cesaret veya enerjiyi gerektirebilir.

Şimdi, James'in duygusal inancı doğruladığı ikinci ilkesini inceleyelim. Burada James, inancın herhangi bir pratik doğrulamasını bir kenara koyar ve kanıtçının kuralı gibi, kesin bir epistemik ilke olarak bu noktaya odaklanır. James'in burada duygusal inancı savunması, bir kimsenin umacağı gibi tam olarak ifade edilmiş ve iddia edilmiş değildir. Yine de onun ifadelerinden açık bir argüman geliştirilebilir. Sanırım aşağıdaki yeniden yapılandırma, onun görüşünü en iyi şekilde ortaya koyacaktır.

James, "İnançlarımız için elde edebileceğimiz en iyi kanıt aradığımız gerçeği göz önünde bulundurulursa, bizim için mümkün olabilecek en iyi inanç politikası nedir?" sorusunu sorar. O, bir önermenin doğrulu-

²⁸ *LWL*, s. 53.

ğunu ortaya çıkarmak için, o önermenin doğruluğuna inancın gerekli olduğu durumların varlığını gözlemler. Buna dayanarak James, bazen *epistemik zeminlerde* kanıtçının kuralını savunmanın irrasyonel olacağını iddia eder. Burada James, kuralın kendi epistemik doğrulamasını araştırarak, kanıtçıların kuralına meydan okur. Bütün bunlardan sonra, inanç için kanıtın uygunluğu ilkesini kabul eden kanıtçıların iddia ettiği gibi, inancı yeteri kadar delil ile desteklenen bir insan, neden epistemik olarak inancının doğrulanmasını gerekli görür? Açıktır ki James, bir kimse ne kadar düzeltilebilir inanca sahip olmak için ne kadar kanıta sahipse, o inancın doğru olma ihtimalinin o oranda fazla olacağını ileri sürer. Bir kimsenin inancının doğru olmasını arzu edişi, uygun kanıt gereksinimini güdüler ve doğrular. James bu durumu şu şekilde ifade eder:

Somut bir kimse sadece doğru –haklı olmak ister . . . Bilimsel oyunun kuralları, kanıtın sınırları, öngörüler, *deneyim merakı*, tüm tümevarım ve benzerleri, bu oyuna girenlerin sınırlarıdır. Aslında biz, şu veya bu şekilde bu oyuna gireriz çünkü bu oyun sonuca ulaşmamıza yardımcı olur.²⁹

Kanıtçının kuralı, doğruya varmanın bir aracıyla doğrulanır ve bu yüzden James bu uygulamanın şümulü fakat evrensel olmadığını düşünür. Genel bir kural olarak doğru inançlara ulaşmamızın imkânı bir çok durumda (çoğu kez kayda değer bir araştırmadan ve bir dizi araştırmacı tarafından yapıldıktan sonra) faydalıdır ve bu yüzden James bilimsel araştırmalarımızda düzenli olarak bu durumu korumamız gerektiğini iddia eder.³⁰ Fakat –bu nokta çok önemlidir– eğer bir fert *sürekli* yeterli kanıtı beklemiş olsaydı, ebediyen doğruluğunu görmekten mahrum kalacağı bir kısım önermeler –yani bu önermelerin kanıtı, bireyin inancına bağlı olur– olacaktı. Bununla beraber, eğer bu durum kanıtçının kuralının bir sonucu ise, bu durumda kanıtçının kuralı irrasyonel olacaktır. James bunu iddia eder:

*Bir düşünme kuralı, kesin belli türdeki doğruları kabul etmeme engel oluyorsa ve bu çeşit doğrular gerçekten oradaysa bu kural irrasyoneldir.*³¹

James, inanmanın kanıta varmada nasıl gerekli olduğunu göstermek için din örneğine geri döner. O, dinî bir hipoteze göre Tanrıya inanmanın, Tanrı'nın bize Kendisini ilham ettirmesi için gerekli bir durum ol-

²⁹ SR, s. 78.

³⁰ SR, s. 79. Bkz. WB, s. 25-27.

³¹ WB, s. 31-32.

duğunu iddia eder. James burada, Tanrı'nın şahsî bir Tanrı olarak düşünüldüğü için, Tanrı'nın kişisel özelliklerini talep eden ve Onu arayan, bilmeyi arzu eden kişilere –diğer bir ifadeyle, belli bir dinî inancı göstermiş olanlara– daha çok açıkladığı görüşüyle ilgilenir.³² Bu durum her ne kadar böyle olsa da kanıt-öncesi dinî inanç, başka zeminlerde de kabul edilebilir. Bir birey için olayların ve nesnelerin dinî anlam taşıyor olarak görebilmesi ve bu yüzden tecrübî desteği ödünç almak için azamî derecede veya en azından tecrübî bir dinî inanç gerektiği görülmektedir. Bu sebeple inanç, din durumunda kanıt için gereklidir ve bu yüzden inanç, eğer Tanrı olsaydı, kanıt öncesi inanç da doğrulanırdı şeklinde sonuçlanır.

James'in ahlâk konusunu tartıştığı "The Sentiment of Rationality" adlı makalesinde, inancın kanıtı varmada gerekli olduğunu ileri sürdüğü başka bir durumu görüyoruz.³³ Bunun ahlâkî değerlerin nesnel olduğu bir dünya olup olmadığını düşündüğümüzde James, bunu belirlemenin tek yolunun ahlâkî değerlerin mevcudiyeti ile ilgili hipotezlerin tıpkı bilimsel hipotezler gibi analiz ve test edilerek karar verilebileceğini ileri sürer. James, ahlâkın nesnel olduğu hipotezini ona göre davranma haricinde test edemeyeceğimizi ve dolayısıyla gerekli ön inanç olmaksızın, bu dünya ahlâkî veya ahlâkî değilmiş gibi davranamayacağımızı iddia eder. Tecrübî sonuçları kullanarak ahlâkî değerlerin nesnellliğini test etme fikri, elbette ciddi zorluklar içermektedir. Zira eylemlerin tecrübî sonuçlarını ahlâkî terimler içinde uygun olarak değerlendirmek için hiç bir sebep yoktur. Değerlerin nesnel mevcudiyetini önceden tesis etmeksizin, eylemlerin sonuçlarını iyi ya da kötü olarak yorumlamanın hiç bir nedeni yoktur.

Her ne kadar böyle olsa da, James'in argümanlarının onun aşına olduğumuz; bir kimsenin bir önermeye göre davranabilmek için öncelikle ona inanması gerektiği ve bu durumun bu bağlamda araştırılması gerektiği fikrine dayandığını görüyoruz. Yukarıda inancın eylemin bir şartı olarak gerekli olduğu bazı önemli durumları mevcudiyetini gösterirken, yine de ahlâkî bağlamlar içinde hareket ettiğimiz birçok durumun böyle olduğunu düşünmenin pek az nedeni olduğu görünüyor. Gerçekten, bazı mesleklerde yanlış davranmaya karşı tedbir almak için, fertlerin bireysel bir ahlâk ilkesiymiş gibi, hatta böyle olduğuna emin olmasalar veya kesin inanışları olmasa da eyleme tamamen hazırlandıkları görülür. Bu ne-

³² WB, s. 31 Aynı nokta için Christian Apologist C. S. Lewis, *Mere Christianity* (New York:Macmillan, 1943), s. 58.

³³ SR, s. 88.

denle bir bireyin kendisine ötenazi yapılmasını isteyen ölümcül bir hasta akrabasına karşı tutumu, bu durumdaki insanın hayatına son vermenin yanlış olduğu inancından (gerçekten bunun böyle olduğunu düşünmek için bir çok makul sebep olduğuna inanabilir) zorunlu olarak kaynaklanmayabilir. Aksine böylesi bir durumda eyleminin yanlış olduğunu hissedebilir ve dolayısıyla tehlikenin çok fazla olduğunu düşünürse, böylesi bir ciddî yanlıştan kaçınmak ister. Böyle bir durum düşünüldüğünde James, ahlâkî hipotezleri test etmek için gerekli eylemin uygun ahlâkî inançtan geldiği düşüncesinde emin değildir. Öyleyse, nesnel ahlâkî değerlerin mevcudiyeti meselesine cevap vermek için önceden-kanıtlanmış inancın gerekmediği sonucunu çıkarabiliriz.

James'in inancın kanıt için gerekli olduğu ilkesinin daha tatmin edici örneği, tecrübî bilim bağlamında bulunabilir. Bazı bilim felsefecileri, oldukça makul olarak, bilimsel bir teorinin kabul edilmesinin (en azından geçici olarak ve bazı derecelerde) aynı teoriyle ilgili kanıtların toplanması için gerekli olduğunu ileri sürerler.³⁴ Burada esas olan, aynı dinî inanç durumunda olduğu gibi, araştırmacıların inançlarının olguların nasıl yorumlanacağını tayin edeceği ve bu yüzden de kanıtın ne olduğunu ve ne anlama geldiğini o oranda belirleyeceğidir. Bu teoride kanıt öncesi inanç, teorinin mümkün olduğu şekilde doğrulanabilmesi için zorunludur.

Önceki örnekler, James'in inancın epistemik doğrulamasını geçerli kılmak için tasarlanmıştır. Bazı durumlarda önceden yeterli kanıt ile inancı belli önermeyle sınırlamanın açıkça mantıksız olduğu bazı bağlamlar vardır, zira bir kimsenin uygun kanıtı elde edebilmesinin tek yolu öncelikle o inancı benimsemesidir. Kanıtçı kural, doğruya ulaşmanın bir vasıtası olarak doğrulanmıştır: Ancak inancın kanıt için gerekli olduğu durumlarda, doğru sadece bu kuralı ihlal etmekle elde edilebilir. Kanıtçı kurala taraftar olmak, kuralın bizatihi doğrulanması açısından bakıldığında amaca ulaşmaya engel olur. Bu yüzden bu durum kendisini nakzeder ve bu sebeple irrasyoneldir. Haddi zatında James, duyuşal zeminlerde inancın hem uygun hem de zorunlu olduğu fikrini ileri sürer.

³⁴ Örneğin bkz, Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. bsk. (Chicago:University of Chicago Press, 1970). P. K: Feyerabend, "Explanation, Reduction and Empiricism," Herbert Feigl and Grover Maxwell, eds, *Minnesota Studies in the Philosophical Science* içinde, cilt 3 (Minneapolis:University of Minnesota Press, 1962).

II

James'in inancın doğrulanmasını savunması, yaygın ve hararetle eleştirinin bir konusu olmuştur. James'in argümanlarının eylemi doğrulayabilse de inancı doğrulamada başarısız olduğu şeklindeki ciddi itirazı cevapladım. Şimdi James'in görüşüne yapılan en geniş ve en önemli itirazı ele alalım. İddia şudur: "James, duygusal zeminlerinde inancın doğrulanabileceğini iddia ederken entelektüel bir sorumsuzluğu teşvik etmektedir" Bu durumla ilgili olarak James'in makalesi için "The Will to Deceive" ve "The Will to Make Believe" adlarının daha uygun olacağı önerilmiştir.³⁵ John Hick'in James hakkında ifadeleri bu durumu gösterir:

James'in düşüncesinin en temel zaafı, arzulu düşünme için sınırsız bir salahiyet oluşturmastır.³⁶

Aynı şekilde Dickson Miller:

(James) insan zihninin en kötü zaafını, zihnin rüşvetçiliğini kabul etti ve böylelikle bunu bir çeşit ideal haline getirdi.³⁷

Oldukça açıktır ki James'in önermesinin inancın gönüllü bir irrasyonelliğini ve sertliğini (obduracy) desteklediği düşünüldür. Bununla beraber bana öyle geliyor ki bu eleştiri doğru değildir –zira eleştiri, James'in görüşünün inceliğini tamamen göz ardı ediyor. İlk bu eleştiri, James'in inanca olan güvenin meşru olduğu durumları dar bir açıdan tarif ettiği gerçeğini ihmal etmektedir. İkinci olarak bu eleştiri, inanan insanlar olarak içinde bulunduğumuz karmaşık ve acil durumları anlamadaki başarısızlığı yansıtır. Belirttiğimiz gibi James, bireyin daima duygusal zeminlerde bir inancı benimsemesini veya pratikte de böyle yapmasını tavsiye etmez. Fert, dikkatlice belirlenmiş durumlarda bu şekilde davranarak kendisini doğrulayabilir. Bunlar: 1) zihnen karar verilemeyen bir durumla karşılaşıldığında yapılan eşsiz seçim, 2) bir olguya inanmanın o olgunun mevcudiyeti için zorunlu olduğu bir durum. 3) bir önermenin doğru ol-

³⁵ Dickson Miller, "The Will to Believe' and the Duty to Doubt" *International Journal of Ethics*, 9 (1898-1899): 169-195; P, s. 124.

³⁶ *Philosophy of Religion*, s. 66.

³⁷ James'in 'The Right to Believe' doktrini, *The Philosophical Review*, 51, no 6 (Kasım 1942): 552.

duğu kabul edildiğinde, o önermeye inancın onun doğruluğuna ait bir kanıt varmak için zorunlu olduğu bir durumdur. James, bu üç durumun her birinde inanç için uygun kanıt zeminlerine sahip olmayan bir bireyin mevcut olduğunu ama o kimse için inancın yine de uygun olabileceğini ileri sürer.

Bu bağlamda esas mesele, eğer bu çeşit durumlarda, James'in ortaya koyduğu prensiplere göre bir kimsenin inancını duygusal zeminlerde benimsediğinde o şahsın zorunlu olarak zihnen sorumsuzluk veya akıl-dışılık içinde olup olmayacağıdır. Onun niçin böyle olduğunu anlamak oldukça zordur. Bir önermeye inanmanın, onun doğruluğuna dair bir kanıt varmada zorunlu olduğu durumlarda inancı engellemek açıkça kendini nakzetmektir. Zihnî olarak karar verilemez eşsiz bir seçim durumunda, bunun yanı sıra bir olguya inanmanın o olgunun mevcudiyeti için zorunlu olduğu durumlarda, ahlâkî ve sağduyusal düşünceler bir kimsenin istenmeyen epistemik durumunu pekala göz ardı edebilir. Eğer tecrit edilmiş zihin olmadığımızı, boşlukta herhangi bir önermeyi kabul veya reddetmeyi göz önünde bulundurmadığımızı kabul edersek, inançlarımızı doğrulamada yalnızca kanıtsal düşüncelerden başkasını kullanmak pekala rasyonel olabilir. Aksine bizler, pratik hayatın zorlukları bağlamında epistemik ve diğer yargılarımızı yapmak zorunda olan fertleriz. James'in maksadı kanıtsal ölçüte dayanarak doğrulama çok önemli iken, bununla beraber kanıtın uygun sınırlarının ötesine geçilmesinin hatalı olacağıdır. Bu durum, saçmalık ya da kanıtın ağırlığının hayatın tüm durumlarında en uygun eylemi ortaya koymadığında ısrar eden istekli düşünceye bir teşvik olarak adlandırılmaz. James'e göre bir kimsenin duygusal tabiatı, onun için bir kapris sebebi değildir. James'in işaret ettiği duygusalılık, bireyin ciddi kararlarıyla elde ettiği duygusal inançların özdeşleşmesinde yatar. James, niyetlerini aşağıdaki ifadelerde açıkça ortaya koyar:

Birine siz "düşünme" dediğinizde bu, "bir sonuca varma" anlamına gelmez – "ciddî ol," "saçmalama, aklına eseni yapma, bir sonuca var" anlamına gelir. Maksudımın ciddî olduğuna dair en iyi taahhüt, onlara duygusal yapımıla katılmaktır.³⁸

Bütün bunlar göz önüne alındığında, sanırım James'in inanca sahip olmak için irrasyonelliği desteklemek niyetinde olmadığı; aynı zamanda zorunlulukları gerektiren ilkelere herhangi bir şeyin olmadığını veya gönüllü düşünceyi desteklemediği sonucunu haklı olarak çıkarabiliriz.

³⁸ Perry, *Thought and Character*, 2: 243.

James'in akademisyen dinleyicilerini inanç açısından yetersizliklerinden kurtarma girişiminde amacı, bu durumun üstesinden gelinmek için gerekli olan ilkeler ortaya koyularak başarılmıştır. James, dinleyicilerinin basiretine, sağ duyusuna –tutucu değilseler– güvenerek bu ilkelerin uygulandıkları somut durumlarda kötü yönde kullanılmayacaklarını garanti ediyordu. Yine de yapılan eleştirilerin odağı, James'in özel meselelerde ilkelerin uygulamaları için özel kurallar koymaması ve bu ilkeleri suistimale ve yanlış kullanıma açık bırakmasıdır. Elbette James'in niyeti, ne herhangi bir özel meselede ilkelerinin uygulanıp uygulanmayacağı ve nasıl uygulanabilir olduğuna dair bir karar prosedürü belirlemek ne de böyle bir şey oluşturmak idi. Her şeye rağmen böyle bir karar prosedürü olmaksızın, James'in ilkelerinin yaygınlaştırılması ve irrasyonel olarak benimsenen inancı doğrulamak için kullanmak mümkündür.

James'in bireyin duygusal yapısıyla ilgili önceki alıntısı problemle ilgili olarak bazı işaretlere bulunur. Bu pasajda, James duygusal olarak temellendirilen inançların çok ciddi bir şekilde benimsendiğini gözlemlerken, eleştirmenin ithamına her yönüyle cevap vermez. Duygusal olarak benimsenen inanç, ciddiyetinden dolayı gerçekten kaprise veya saçmalığa karşı emniyet altındadır. Fakat saçmalık, inançların yanlış yöne ilerleyebileceği tek yol değildir. Bir kimse inanç konusunda, ciddi hatta fanatik seviyede ciddi olabilir ama yine de bu kişinin inancı, doğrulanmamış veya irrasyonel olarak benimsenmiş olabilir.

James'in ilkelerinin suistimal edilmesi ihtimali, özellikle inancın olgu için zorunlu olduğu durumlarda özellikle ortaya çıkar. Bu durumlarda, kanıtçı kurala önem verilmeyebileceği ve uygun olmayan delilli bir inancın ahlâk ve sağduyu zemininde doğrulanabileceği hatırlanmalıdır. Bir inancın doğrulamasının ahlâkî ve basiret teamülleri temeline göre düşünüldüğü diğer durum, zihnî olarak karar verilemeyen eşsiz seçim ve dolayısıyla iki durumun verimli olarak karşılaştırıldığı durumdur. Eşsiz seçim durumunda fert, uygun-yeterli kanıt olmadan seçime *zorlanır* ve böylece yaptığı seçimde önem derecesi mevcut olur. Bu iki olgu, kendini duygusal zeminlerde inanmaya zorlayan kişi için mecburi bir doğrulama sağlar. Bazı kararlar verilmek *zorunda* olduğu için ve dolayısıyla karar önemli olacağı için, en iyisi bireyin, ihtiyaçlarına, arzu ve eğilimlerine göre inanmasıdır. Bu durumu inancın olgu için zorunlu olduğu durumla karşılaştırdığımızda, seçim durumunun oldukça dar koşullar altında yapılmadığını görürüz. Seçim zorunlu olmadığı için inanan, şüphe etme tercihi sahibidir. Dahası, inancın sonuçları özellikle önemli olmayabi-

lir. Bu durum seçimin bağlamı olarak düşünüldüğünde, eğer fert bu şekilde kanıtlanmak için yetersiz kanıtlarla inancı benimsemeyi seçerse, inanmanın sonuçlarının gerçekten kanıtçı kuralı göz ardı etmede yeteri kadar önemli olduğu bir durum olacaktır.

Fakat özne buna nasıl karar verecek? James serbest seçimlerde, inancın olgu için zorunlu olduğu ilkesini doğrulanabilir olarak faydalanmadan önce inancın sonuçlarının ne derecede önemli olması gerektiğini belirsiz bırakır. Belki de özne hayatını kurtarmak için on adımlık bir sıçrayış yapacak inanca sarılmak zorunda kalacaktır. Bir kimsenin sıçrayacağına inanması, hayatını riske sokmak olsa bile, kazanma pahasına bu işe girişmesine değmez mi? Eğer inanç amacı elde etmek için zorunlu ise, her hangi bir amaç, ne kadar önemsiz olsa da, yetersiz bir şekilde kanıtlanmış inancı doğrulamaz mı? İnancın olgu için zorunlu olduğu durumu tasvir etme ve belirlemede James, bir şahsa duygusal ve manevî olarak enerji veren bir fenomen olarak inancın önemini vurgulayarak önemli bir noktaya değinir. Fakat mesele, bu inançların rasyonel olarak benimsenip benimsenmeyeceği konusu olursa, onların epistemik ilişkileri –doğruluklarının ihtimali ve kanıtıyla ilgili ilişkileri– onları kabulde faydalı nedensel tesirlerinden hiç te az olmayan bir rol oynar. James, bu durumun elbette farkındadır. Bununla beraber bu iki ayrı düşünce arasındaki ilişkinin detaylıca ortaya konulmasında, bir kimsenin benimsediği inancın sonuçlarının o inancın epistemik dezavantajlarını göz ardı etmede ne kadar önemli olduğu açık değildir.

Gerçekten, bir problem daha vardır. Gerçekten, fert önceden inanmaya ihtiyacı duyar mı. –sözgelimi o bir mili 4 dakikada koşmak veya kitabı başarıyla bitirmek ya da bir işi başarabilmek için böyle yapmak zorunda mıdır? Elbette her durumda değil. Öyleyse, istenilen sonuçları elde etmek için inanç ne zaman gereklidir ve ne zaman onsuz gidilebilir? Süje bunu nasıl söyler? James, süjenin emin olabileceği herhangi bir ölçütü, *önceden* inancı, bireyin olgu için zorunlu olduğu bir durumda olup olmadığını belirsiz bırakmıştır.³⁹ Bu durumu göz önüne alırsak, birey epistemik ve pratik düşünceleri dengeleme görevini uygun olarak ne zaman başaracağını belirlemede güvenilir bir metoda sahip değildir. Muhtemelen kesinliğin olmadığı durumlarda makul bir fert, sonuçların çok önemli olduğu durumlarda onlara ulaşma ihtimalini yükseltmek için kendine bir

³⁹ Benzer bir durum, inancın kanıt için zorunlu olduğu durumu gerektirir. Süje durumu ile doğrulanan inanca nasıl inanacak çünkü o, inancın kanıt için zorunlu olduğu durumdur?

yol benimseyecek, kendini olgu için inancın gerekli olduğu bir durumda varsayarak, kendini doğrulamış olacaktır.

Seçim durumlarının biricikliği ve karmaşıklığı göz önüne alındığında, uygun kanıta önceden inanmanın ne zaman uygun olacağını tam olarak belirleyecek herhangi bir basit karar prosedürünü talep etmek açıkça çok fazladır. Bununla beraber, bu problemlere cevap vermek için sunduğum bazı yollar takip edilmezse, James'in prensiplerinin aşırı kuvvetli eğilimlerde, arzulu düşünce ve irrasyonellik içinde suiistimal edilebilme imkânının mevcut olduğu görülecektir. James'in inancı doğrulamasının değeri, sadece belirli detayların uygulanmasında yatmaz aksine ilkelere açıkladığı öngörüsünde ve dolayısıyla genel olarak yetersiz bir şekilde kanıtlanan inançların bazı durumlarda doğrulanabileceği olgusunda yatar. Bu durum kanıtçıyı reddetmek ve dolayısıyla James'e göre bu amacı gerçekleştirmek için yeterlidir.

Pragmatik Doğruluk Teorisi

Felsefî gelenekte, doğrulukla ilgili üç ana teorinin mevcut olduğunu görürüz; tekabüliyet, tutarlılık ve pragmatik doğruluk teorisi. James, doğrulukla ilgili pragmatik teorisini diğer iki görüşe alternatif olarak geliştirdi. Haddi zatında bu teori, hem doğrunun mahiyeti ile ilgili geleneksel problemi çözmek için hem de bitmez tükenmez metafizik tartışmaları bir şekilde çözümlenmesinde pragmatik metodun etkisini göstermek için tasarlanmıştır.¹ Bu teori, bir filozof olarak James'in felsefesine en önemli katkısını temsil eder ve felsefesinin merkezini teşkil eder. Bu teori, doğal olarak onun anlam teorisi ile zihin felsefesinden kaynaklanır. Yine bu teori, James'in ahlâk teorisiyle sıkı sıkıya ilişkili ve gerçekliğin mahiyeti görüşüyle karşılıklı etkileşim içindedir.

Meselenin tarihî arka plânına kısaca göz atacak olursak, doğrulukla ilgili değişik teorilerin mevcut olduğunu, filozoflar arasında "doğru" yüklemine hamledilmesinde farklılıklar olduğunu görürüz. Önergelerin ötesinde diğer namzetler, sözelimi inançlar, ifadeler, ideler ve yargılardır. Yine de farklılıklarına rağmen üç geleneksel teori arasında önemli bir anlaşma noktası vardır. Her teoriye göre bir önermenin, inancın, yargının veya doğru-değerin herhangi bir taşıyıcısının olduğunu söylemek onunla ve başka bir şey arasında belli bir ilişkiye işaret etmektir.² Bu üç teorinin

¹ P., s. 28.

² Bu durum, "doğru" yüklemine hiçbir şey ifade etmediği inkar edilen bazı teorilere zıttır. Sözelimi bkz. F. P. Ramsey, *Facts and Propositions*, "Proceedings of the Aristotelian Society", cilt 7, (1927); 153-170; F. P. Strawson, "Truth", *Proceedings of the Aristotelian Society*, cilt 24 (1950)

savunucuları, en azından bir önermenin gerçeklikle uyuşması halinde doğru olacağına sağduyu seviyesinde mutabıktırlar. Bununla beraber bu teoriler, “gerçeklikle uyuşma” kavramının nasıl anlaşılması gerektiği konusundaki tekliflerinde farklılık gösterirler. Onlar, doğru önermenin uzlaşabileceği gerçekliğin mahiyeti ile ilgili olarak güçlü analizleri ve dolayısıyla bu uzlaşmanın mahiyetine dayanan bakış açılarını ortaya koyarlar.

Geleneksel tekabüliyet teorisine göre “gerçeklikle uyuşma”, “olgulara tekabül etme” anlamındadır ve dolayısıyla “olgular” genel olarak gündelik veya farazi olaylar ya da belli bazı durumlar olarak düşünülür. “Tekabüliyet” genel olarak inananın fikrinin resmi, kopyası veya işaret ettiği olguları hatırlatmasına ya da önermelerin ifade ettiği fikirlerle, fikirlerin işaret ettiği olguların yapısal benzerliğine dayanılarak tanımlanır.³ Bu teorinin en önemli görünümünden biri, olguların nesnel olarak, onlar hakkında yapılan her hangi bir yargıdan bağımsız olarak elde edildiğinin düşünülmesidir.

Geleneksel formunda tutarlılık teorisine göre bir önermenin doğruluğu, mevcut olgulardan bağımsız ilişkisiyle değil aksine diğer önermelerle ilişkisi vasıtasıyla belirlenir. “Gerçeklik,” Mutlak Gerçeklik anlamındadır ve dolayısıyla bu durum, her şeyi içine alan, şümüllü, tutarlı önermeler sistemi olarak ele alınır. Her hangi bir önerme veya önermeler seti, kendisinin yer aldığı şümüllü sistemden tecrit edilirse, doğruyla ilgili kısmî bir dereceye sahip olur ve dolayısıyla her hangi bir önermenin doğruluk derecesi mutlak sistem ile tutarlılığı seviyesinde belirlenir. Bu yüzden tutarlılık teorisini savunanlara göre doğru bir önermenin gerçeklikle uyuşması, her şeyi kuşatan Mutlaktır ve bu yüzden bir önermenin doğruluğunu tayin eden “gerçeklikle uyuşma,” önermenin mutlak sistem içindeki tutarlılık derecesiyle oluşturulur.⁴

James, hem tekabüliyet hem de tutarlılık teorisini reddeder. O ilk teoriyi zihnî faaliyetin temelini teşkil eden model, pasif, ilgisiz ve gelişt-

³ John Locke, *Essay Concerning Human Understanding*, 4, 5, Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, çev. D. F. Pears and B. F. McGuiness, (New York: Humanities Press, 1961). G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy*, (New York: Macmillan, 1953). Bertrand Russell, “On the Nature of Truth and Falsehood,” *Philosophical Essays* içinde.

⁴ F. H. Bradley, *Essays on Truth and Reality* (Oxford: Calderon Press, 1914); *Appearance and Reality*, 2. bsk. ed. (Oxford: Clarendon Press, 1897). B. Blanshard, *The Nature of Thought*, 2. cilt (New York: Macmillan, 1940) H. H. Jocahim, *The Nature of Truth* (Oxford: Clarendon Press, 1906)

rilemez olduğu için reddeder. James, ikinci teoriyi metafizik temellerinin soyut boşluğu sebebiyle reddeder. Fakat James'in her iki teoriye karşı ortak itirazının en önemli yanı, –itirazın, epistemolojik ve metodolojik karakterde olmasıdır. James'in ilk karşı çıkışı, her iki teoride doğruluğun, mevcut olarak algılanması, onun bir “önceden mevcut (ante rem)” olarak ortaya konması, teknik olarak “eşyayı öncelemesi”dir. James “önceden mevcut doğru” ifadesini çağdaş filozofların gerçekçi bir doğruluk anlayışı –doğru, önceden vardır dolayısıyla insan deneyimi, inanç ve araştırmalarından bağımsız olarak mevcuttur– olarak isimlendirdikleri şeye işaret etmek için kullanır. Tekabüliyet teorisi doğrulukla ilgili gerçekçi bir anlayışı içerir, zira bu teoriye göre bir önermenin doğruluğu, her hangi bir kişinin ona inanmasından bağımsız olarak mevcut oluşuyla belirlenir. Geleneksel formu içinde tutarlılık teorisinde doğru, idealist bir metafizikle irtibatlıdır, doğruluk anlayışı yine de doğrunun “önceden mevcut oluşu” anlamında gerçekçi değildir. Bir önermenin doğruluğu, insan deneyim ve inançlarından bağımsız olan mutlak, her şeyi kuşatan bir sistemle olan ilişkisiyle belirlenir. Gerçekten, tutarlılık teorisi taraftarları daha ileriye giderek Mutlağın sonlu zihinlerce bilinemeyeceğini iddia ederler.

En geniş anlamında alındığında James'in doğrulukla ilgili gerçekçi anlayışa karşı çıkışı, bu anlayışın pragmatik olarak anlamsız oluşudur. Üçüncü bölümde gösterildiği gibi James, soyut problemlerin ve önerdikleri çözümlerin anlamlı kabul edilebilmelerinin onların sadece somut durumları ve sonuçları sayesinde gerçekleşebileceğini iddia eder. Bu yüzden her hangi bir konunun uygun felsefî değerlendirmesi, soyut meseleleri hayattaki aktüel somut farklılıklarına indirgemek zorundadır. James, fertlerin doğru kabul ettiği ve yanlış olarak gördüğü iddialara karşı nasıl tepki gösterdiğini göz önüne almaksızın doğrunun yapısı ile ilgili bir değer ortaya koymanın felsefî muhakemenin bir yanılgısı olduğunu ileri sürer; fertler neden yanlış inançları değil de doğru olanı ararlar; iddialarının doğruluğunu ortaya koymada hangi durumların önemli olduğunu kabul ederler; ve fertlerin inancının doğru veya yanlış oluşuna bağlı olarak ne tür sonuçlar ortaya çıkar. James, bu parametreleri görmezden gelen herhangi bir teorinin bedeninden ayrı ve suni doğruluk anlayışıyla –gerçek anlam veya değerden yoksun– sonuçlanacağını ileri sürer. James'e göre tekabüliyet ve tutarlılık teorilerinin problemi, doğruluk ilişkile-

rinin yeterli şekilde ifade edilmesindeki yetersizlikleri ve “doğru” yüklemine güvenilir şekilde isnat etmedeki başarısızlıklarıdır.⁵

Tekabüliyet ve tutarlılık teorilerinin hatalarını düzeltmek için tasarlanan James teorisinin arkasındaki yol gösterici fikir, doğrunun tecrübî bir nitelik oluşudur. James, doğrunun tecrübî olduğu için, doğruyla ilgili olarak ulaşılamaz hiçbir şey olmayacağını düşünür. Dolayısıyla doğruluk kavramının tam ve bütün olarak tasviri mümkündür. Dahası, doğrunun tecrübî oluşu –deneyime uygun olması– kavramı her hangi özel bir duruma uygulamak için güvenilir bir mekanizmanın mevcut olduğunu garanti eder. Biz, bu düşüncelerin uzanımlarını aşağıda detaylıca inceleyeceğiz. Burada yapılacak olan, James’in bireyin hayatında doğru inancın işlevine dayanarak doğrunun bir analizini oluşturmada yarışan teorilerin kusurlarını gösterilmesidir. Doğru, ister tecrübî ister pragmatik olarak anlaşılsın, belli kabul edilebilir standartlara dayanarak öznenin doğru dediği veya uygun durumlar da doğru olarak *isimlendireceği* şeyden başkası değildir.

I

Öncelikle James’in her birinin farklı doğruluk ölçütü olan üç değişik inanç arasında ayırım yapmakta olduğunu belirtmek önemlidir. Onlar: tecrübî kanaatler, mantıkî olarak zorunlu doğrulara inançlar ve James’in isimlendirmesiyle “rasyonelliğin postulatlarına” inançlardır. James’in doğruluk teorisindeki en önemli vurgusu, tecrübî inançların doğruluğu ve bunlara göre düşüncelerimizi sınırlayacağımızdır.⁶ Ayrıca James’in doğrunun nesnesine dair görüşünün bağlantılarını belirtmek önemlidir zira onun düşüncesi alışıl gelmiş değildir. O, doğru ve yanlış en uygun şekilde önermelere hamledildiği geleneksel görüşü reddeder. Gerçekten, James “önermenin” sadece filozofların inşa ettiği bir durum olduğu fikrini

⁵ Bkz. *MT* içindeki “A Dialogue”, s. 154-159. Ayrıca bkz. *MT*, s. 68-69, 94, 128.

⁶ James’in zorunlu doğrular ve akliliğin doğruluk postulatlarına dair görüşlerinin tahlili, A. J. Ayer tarafından yapılmıştır. *The Origins of Pragmatism* (San Fransisko:Freeman, Cooper, 1968), s. 195-202, Ayrıca bkz. Ellen G. Kappy, “Truth and the Justification: A Study in the Epistemology of William James” (Ph. D. Dissertation, University of Vinsconsin-Madison, 1972), 4. bölüm.

reddeder. O, önermeyi müphem bir kavram ve doğruyu onun somut durumlarından ayıran bir kavram olarak kabul eder.⁷ James doğrunun-değerinin, inançlar, ifadeler, doğrulamalar, yargılar veya fikirler gibi somut düzenlemelere atfedilerek anlaşılabilceğini düşünür. Yorumsal amaçlara göre, James'i şu ana kadar inançlara, yargılara veya doğru değer taşıyıcı gibi vb.lerine verdiği referanslarında izleyeceğiz.

James, empirik doğrulukla ilgili teorisini açıklamamasına rağmen bir kimse bu teoriyi dikkatlice incelediğinde, teorinin kesinlikle anlam teorisine dayandığını fark edecektir. Üçüncü bölümde gösterildiği gibi bir inancın pragmatik anlamı, ilk önce onun ileriye dönük anlamı, sonrada inancın hayatta takip edeceği sonuçları vasıtasıyla inşa edilir. James'in anlam teorisini doğruluk teorisine uygulaması yol göstericidir. Tecrübi bir inancın pragmatik olarak doğru olduğunu söylemek, ilkin, onun ileriye dönük anlamından bahsetmektir –yani onun ileriye dönük anlamının gerçekleşeceğini söylemektir. Bu durum, James'e göre şu anlamı ifade eder; inanılan şeyden mantıkî olarak kaynaklanan tecrübi sonuçlar uygun şartlarda oluşacaktır: veya en azından onların olamayacağına dair tecrübi bir temel olmayacaktır. Bu, doğrulukla ilgili şartın “doğrulanmasıdır.” İkinci olarak, bir inancın pragmatik olarak doğru olduğunu söylemek, inananın benimsediği inancından kaynaklanan bu sonuçlar hakkında bir şeyler –yani onların tatmin edici olduğu– söylemesidir. Bu ise “tatmin edicilik” şartıdır. Bunları sırasıyla inceleyeceğiz.

James, doğrulukla ilgili analizine “doğrulama” nosyonu ile başlar. O, bir inancın doğrulanmasını tecrübi terimler vasıtasıyla, –fikrin “motor ve ideleştirilmiş birleştiricilerine” işaret ederek– tanımlar.⁸ Bir inancın doğrulanması, eylem ve diğer fikirlerin kabul edilebilir başarı örgüsünü takip etmekteki birlikteliği ile oluşur: Bireyin deneyimi içinde ilişkiler ve geçişler, (bireyin deneyimiyle) gelişen, ahenkli ve tatmin edici bir biçimde olduğu zaman oluşur.⁹ James'in bir inancın doğruluğunun, doğrulanmasının aktüel süreciyle aynı olduğu iddia eden pasajlar vardır ve o, hiçbir inancın deneyimle doğrulanmadıkça doğru olmayacağını ileri sürer.¹⁰ Fakat bu ifadeler bu açıdan mübalağalı ifadelerdir. Onun gerçekten

⁷ Perry, *Thought and Character*, 2: 484-485; *MT*, s. 151.

⁸ *MT*, s. 96.

⁹ *P*, s. 97.

¹⁰ Örneğin *P*, s. 97; *MT*, s. 109, “Doğrulama” ve “doğrulanabilirlik” arasındaki ilişkiye dair ilginç bir tartışma Moreland Perkins'te bulunabilir.

işaret etmek istediği, doğrunun ancak “doğrulanmaya” dayanarak analiz edilebilmesinin sınırlı bir anlayış oluşudur.

James, “doğrulama” nosyonunu kendisine göre kullanır. Normal olarak bir önermenin doğrulanması, filozoflarca ya deneyimle kanıtlanmış ya da çürütülmüş oluşuna işaret edilerek gerçekleştirilir; bir önermenin doğru olduğunu söylemek, onun bir kanıt olmasına veya olmayışına ilkesel olarak eşit derecede uygundur. Bununla beraber James, bir inancın doğrulanmasına işaret ettiğinde, bu iki alternatiften sadece olumlu olanına işaret eder. James'e göre bir bireyin inancı, bir zaman sürecinde o kişinin deneyiminde gelişerek doğrulanabilir olduğu müddetçe “doğrulanabilir”. Bu görüşe göre bir inancın, daha basit bir şekilde doğrulanamayacağını vurgulamak yerinde olur. Bu inancın doğrulanabilirliği, inananların onu somut durumlar ışığında tanımlanır ve böylelikle doğrulanabilirlik, şahıs ve zamanın geçmesiyle değişebilir. Bir şahsın deneyiminde doğrulanabilir olan inançlar, başka birinin farklı deneyiminde doğrulanamaz; ve bir bireyin deneyiminde belli bir zamanda doğrulanabilen inançlar daha sonra deneyiminde doğrulanamayabilir.¹¹ James'in doğrulama kavramının bu geçiciliği ve şahsi göreliliği, aşağıda göreceğimiz gibi, doğruluğun tam olarak ifade edilmesinde önemli uzanımlara sahiptir. Şimdilik James'in doğrulanabilirlik kavramıyla tamamen öznel ve şahsi bir başlangıç noktası ile doğruluk teorisine başladığını belirtelim: Her fert, kendi inanç sisteminde ve kendi mümkün kişisel (idiosyncritic) deneyim bağlamında doğrulanabilir. Göreceğimiz gibi, James her ne kadar öznel bir temele dayansa da geliştirdiği doğruluk değerlendirmesiyle, doğru inançların ne kadar nesnel olabileceğini göstermeye çalışır.

Süjenin inancının doğrulanabilmesinde, James'e göre doğrudan duyu-sal onayın elde edilmesine ihtiyaç yoktur –kanıt dolaylı olabilir. Bu sebepten bir fert, sözgelimi, otomobilde yeterli miktar yakıt olup olmadığını depoya bakarak değil yakıt göstergesine bakarak doğrulayabilir. Gerçekten, James inancın doğruluğuna dair kanıtın, genellikle inanan kişinin inancını yalanlayacak deneyiminin olmamasından kaynaklandığını ileri sürer. Süje, yeterli yakıtın olup olmadığını yolculuğa başlayarak ve varış noktasına ulaşarak ta doğrulayabilir. James'e göre daimî olarak gerçekleşen doğru inanç, bizi başka yöne yönlendiren fikirlerimize referans veren gerçekliğin çeyreği ile çatışmanın olmayışının olumsuz olgu an-

“Notes on the Pragmatic Theory of Truth,” *Journal of Philosophy*, 49, no. 18 (Ağustos 28, 1952): 573-587.

¹¹ *MT*, s. 97; *MT*, s. 147-148; *P*, s. 107.

lamına geleceğini iddia eder.¹² James, inancı dolaylı olarak doğrulayan herhangi bir deneyimin ya da inanılan önermenin tahminî önemi ile uyuşan ve özneyi hiçbir sebep olmaksızın şüpheyi düşüren inancın, önermenin doğrulanmasına göre göz önünde bulundurulmasını ve onun doğruluğu için kanıt temin edilmesini savunur. James, *Pragmatism* 'de düşüncesini ifade etmek için şu örneği verir.

Sözgelimi duvarın üzerindeki bir nesneyi ele alalım. Sen ve ben onu bir bütün yapanı görmediğimiz halde onun çalışmasından “saat” olduğunu düşünürüz. Bu kavramla ilgili her hangi bir doğrulamaya girişmeden onun doğruluğun kabul ederiz. . . . Biz onu bir saat olarak *kullanırız* ve konferansımızın müddetini onunla düzenleriz. Burada farz edilen doğrulama, hiçbir can sıkıcılık veya çatışma meydana getirmez. Çember, ağırlık ve pandülün *doğrulanması*, doğrulama için yeterlidir.¹³

Bir inancın ileriye dönük anlamını düşündüğümüzde, James’i doğruyu aktüel doğrulamadan ziyade doğrulanabilir terimlerle analiz etmeye götüren onun pragmatik, işlevci kalkış noktası olduğunu söyleyebiliriz. Süje, gittikçe çoğalan yargılamalarında doğrulanamaz bir şeyler bulunmadığı inancında ise yani her şeyin yolunda olduğunu düşünüyorsa, bu durumda bu inanca göre davranmaması için hiçbir sebep yoktur. Eğer bu durum böyle ise, ve James’in bir inancın fonksiyonu ona uygun davranmaktır görüşünü göz önüne alındığında, bu durumda inanç tam olarak kabul edilebilir. Bu yüzden inanç, pragmatik açıdan doğru olarak kabul edilmek zorundadır. James, *Essays in Radical Empiricism*’de “sonraki doğrulamalar tam olsa dahi bu durumda başka ne yapabildik ki?” der.¹⁴

James’in doğrulukla ilgili merkezî bir ölçüt olarak doğrulamayı kullanması, doğrunun özellikle aktüel ve mümkün deneyimi işaret ederek analiz edilmesi ilkesinden çıkarılır. Doğrulama, özellikle bireyin inancının deneyimlenmesini veya deneyimlenebilir olmasına göre –bireyin deneyiminde süreksizliğin olmayışı, sarsıntının, sürprizlerin olmayışı veya açıklanamaz sert geçişlerin olmamasıyla– analiz edilir. Dahası bir inancın doğrulanabilir olması için, bireyin deneyiminde aratarak kabul görmesi zorunludur. İnancı reddetmek için zamanın ve fırsatın sürekli artmasıyla, hiçbir şey meydana gelmez. Burada savunulan fikir, bireyin inancının doğruluğunu özellikle deneyimine müracaat ederek –bir deneyimi

¹² P, s. 102. Bkz. MT, s. 91.

¹³ P, s. 99.

¹⁴ ERE, s. 34.

başka bir deneyimin geçerliliği için kullanarak– teyit etmesidir. Tecrübeden bağımsız olarak mevcut olan nesneye her hangi bir referanstan sakınmak, ki bu durum James'e göre inancın dışındadır ve onun hakkında doğru ya da yanlış değerlendirmede bulunulamaz, tamamen inanan kim-
senin gelecekteki deneyimiyle alakalıdır:

Ahlakî olmayan düşünceye karşı *tek* garantimiz, deneyimin bizatihî etrafli baskısıdır. Bu, bizi somut hatalardan ve deneyim üstü gerçekliklerden korur.¹⁵

Özetlersek doğrulamanın durumuyla ilgili iki özel nokta vardır. İlki, James'in bir inancın geçerliliğini test edebilmek için, mevcut inancın varlığı dışında bir ölçütün mevcut olduğunu (pek çok eleştiriye rağmen) kabul etmesidir. Bu durum, öznellikten kaçınmak içindir.¹⁶ İkincisi, böylesi bir ölçütün deneyimin bizatihî içeriğinden gelmesinde ısrar edisidir.¹⁷

James'e göre doğrunun anlamındaki ikinci unsur, insanın hayatında takip etmesi gereken sonuçları içerir. James, bu sonuçları “tatmin edicilik” fikrini kullanarak açıklar. James felsefesinde “tatmin edicilik,” inanan kişiye göre her birisi belli çeşit sonuçsal değerle ilişkili bir düşünceler ailesi oluşturan zengin bir kavramdır. James, bunun yanı sıra doğrulama sürecinde oluşan olumlu duygusal tona işaret ederek bir inancın tatmin edicilik kavramını daha sınırlı bir manada kullanır. Bir inancın doğrulanabilirliği oluşturan öznel duygular, –beklentilerin gerçekleşmesi, kolayca oluşturulan tecrübî geçişler, vb.– olumlu değer ya da tatmin duygularını oluşturur. Bu tatmin edicilikler, bir inancın doğrulanabilmesinde haricî değil; aksine onun parçaları ve kısımlarıdır. Tatmin ediciliğe dair bu anlayış, doğrulanabilir deneyimlerle bir araya geldiğinde doğruluk fikrine bir değer unsuru katar. Sonuç, epistemolojik tartışmaların yayılması, çok uzaklara giden normatif ve betimleyici ayrılıklarla ilgili olan uzanımlardır. Eğer doğrulama ayrılmaz bir değer-yüküne sahipse ve bu yüzden eğer doğruluk doğrulamaya dayanıyorsa, bu durumda doğru veya doğrunun teyidi de değer-yüklüdür.

Bu durum ne kadar ilginç olursa olsun, doğrulanabilirlik içindeki tatmin edicilik kavramı, James'in teorisinde esas rol oynayan bir kavram değildir. Aksine, James'in dikkatini en çok çeken doğrulanabilir inançları oluşturan tatmin edici *kullanımdır*. James'in doğruluk teorisinin en

¹⁵ *MT*, s. 47; bkz. *MT*, s. 54-55.

¹⁶ *MT*, s. 46-49.

¹⁷ Bu düşüncenin uzanımları 7. bölümde daha detaylıca görülecektir.

önemli değersel görünümü, bir inancın doğru olabilmesi için onun “kullanılabilir,” “uyarlanabilir,” “hizmet edilebilir,” “işleyebilir,” “tatmin edilir” ya da “uygun olması” zorunluluğudur. Bir inancın doğru olabilmesi, onun gerçekliklerle uyuşmasıdır –inanç doğrulanabilir olmak zorundadır ve inanana gelecekle ilgili herhangi bir deneyimi hakkında doğru tahminler yapmasını mümkün kılmalıdır. James bir inancın *en doğru* uzlaşımının onun en zengin uzlaşımı olduğunu vurgular.¹⁸ Böylesi inançlar öznenin kendi deneyimleri hakkında tahminler yapmasına inkân veren, bununla beraber öznenin çevresine en etkin biçimde uymasına veya çevresini değiştirmesine ve böylelikle amaçlarını en kapsamlı şekilde yerine getirmesine ve eğilimlerine cevap vermesine imkân veren en doğru inançlardır.

Bir inancın tatmin ediciliği, onun doğruluğu için anahtar kabul edildiğinde James, doğruluk kavramını gerçekle uyuşan olarak kabul eder ve kendi bakış açısının gereklerini karşılamak için onu baştan başa dönüştürür. Normal olarak, bir kimse doğru bir inancı benimsemenin sonucu olarak, “gerçeklikle uyuşma fikrinin” hiçbir değere işaret etmeksizin incelenebileceğini umabilir. Aslında doğru olan inançları benimsemenin faydalı sonuçlara doğru ilerleyeceği garanti edilebilir: bir kimse gerçeği ne kadar doğru temsil ediyorsa, onunla uğraşılabilmesi o kadar iyi olacaktır. Fakat bir çok kişi, gerçekten inanmanın sonuçlarının başlangıçta onların doğru olup olmaması hususunda hiçbir etkiye sahip olmadığını ileri sürerler.

Bunların hepsi James’in tezgahında değişir. O, *Pragmatism*’de “gerçeklikle uyuşmanın” doğrunun sözlük anlamı olduğunu kabul etmede dikkatlidir.¹⁹ Fakat, tekabülîyet teorisine karşı James, gerçeklikle uyuşmayı bir kopyalama veya düşüncede onun temsil edilmesi olmadığını ileri sürer. Gerçekten, referanslar kökten değiştirildiğinde James gerçeklikle uyuşmanın mevkisini inançlar üzerine değil; aksine inananın üzerine yerleştirir.

Bir gerçeklikle en geniş anlamda “mutabık olmak” onunla aynı fikirde olmadığımızda bile ya doğrudan ona veya onun etrafındakilere giimek veya onunla el ele tutuşmak ya da onunla daha iyi bağlantı kurmak anlamına gelir.²⁰

¹⁸ *Thought and Character*, 2: 476.

¹⁹ *P*, s. 96.

²⁰ *P*, s. 102.

Eğer bir inanç, inananı gerçeklikle çatışmaktan çok onunla “uyuşma” durumuna götürüyorsa, yani inanç, o kimsenin taleplerini gidermesini gerçeği ve onunla verimli bir şekilde ilişkili olanı hesaba katarak kolaylaştırıyorsa, o inanç gerçeklikle “uyuşur”.²¹

Tatmin edici inanç olarak bu doğruluk anlayışı, temelde değerle alakalı bir anlayıştır. –gerçekten. James'in ahlâkî teorisini kabul edersek, bu anlayış nitelik olarak ahlâkîdir. Talebin giderilmesi James'in ahlâk teorisinde iyiliğin özünü oluşturduğu gibi. o. epistemolojisinde de doğrunun özünü temin eder. James *Pragmatism*'de açıkça “doğrunun iyiliğin bir çeşidi olduğunu” beyan eder.²² Doğru inançlar, kişinin kendisini içinde bulduğu tecrübî şartlar tarafından konulan sınırlamalar göz önüne alınarak, taleplerini en iyi şekilde giderecek deneyiminin yorumlanması yapılandırma sürecindeki süje tarafından oluşturulur.

James doğruluk teorisinin temellerini, mantıkî olarak kavramsallaştırmanın ve inancın teleolojik işlevi görüşünü öncelemesi bakımından ortaya koyar. İkinci bölümde görüldüğü gibi James insan eğilimlerinin, öznenin gelen duyumlara seçici olarak katıldığı ve her bir durumda tek bir nesne olarak ayırt edeceği duyum gruplarını belirlediği ilkeyi temin ettiğini ileri sürer. Ayrıca insan eğilimleri, kişinin her nesnenin aslî mahiyeti olarak neyi idrak ettiğini ve onun nesne ile ilgili olarak hangi inançlara sahip olacağı belirler. Bu seçicilik, eylemin başarısı uğruna gerçekleştirilir. Düşüncenin işlevi, inananın eğilimlerinin yerine getirilmesine yardım etmektir. Bu çizgide, bir inancın doğruluğu veya kabul edilmesi bu işlevin yerine getirilmesindeki başarısıyla belirlenir.

James'in tatmin edicilik kavramını analizlerinde –öznenin hislerine önemli referanslarla birlikte– anahtar kavram olarak kullanması, bu kavram doğrunun uygun bir değerlendirmesi için oldukça öznel olacağı için, teorisini yaygın eleştiriye maruz bırakmıştır. James'e karşı ilkin, öznenin hislerinin veya öznenin taleplerinin giderilmesinin nesnel olgular hakkında her hangi bir kanıt verebileceğini düşünmek için çok az nedenin olduğu ileri sürülebilir. İkinci olarak, bazı öznel hisler epistemik önem taşısalar bile James'in teorisinin yine de iflas ettiği ileri sürülebilir. Zira

²¹ James'in “gerçeklikle uyuşma” kavramına dair tartışmalarına ışık tutmak için Bkz. H. S. Thayer, *Meaning and Action*, s. 92-93

²² *P*, s. 42.

James'in teorisi, objektif bilgi sağlayan ve sağlamayan öznel durumlar arasında ayırım yapmada bir mekanizma önermez.²³

James'e karşı öne sürülen ilk itiraz hatalıdır, çünkü James'in tatmin edicilik nosyonu öznenin hislerine ait atıfları içerir ve bu yüzden o, bu hislere göre *ayırt edici bir şekilde* belirlenir. Bunu ayrıntılarıyla, kısaca inceleyeceğiz. Bununla birlikte ikinci eleştiri, daha fazla şey söyler. Eğer bir inancın belli tarzlardaki tatmin edebilirliğinin onun doğruluğu ile alakalı olduğunu buna mukabil diğer tarzların onun doğruluğuyla alakalı olmadığını kabul edersek, James'in bu olguyu yeterince açıklamadığını görürüz. Gerçekten, James bazen, bir inancı benimsemekten neşet eden her tatmin ediciliğin, onun doğruluğu ile alakası olduğunu önerir. Sözgeçlimi, James *Pragmatism*'de, doğrunun "herhangi bir tarzda uygunluk" olduğunu ileri sürer.²⁴ O, başka bir yerde bir inancın doğruluğunun nice-liksel bir ölçüt ile –inancın getireceği "tatmin ediciliklerin daha mükemmel toplamına" göre– test edilebileceğini önerir.²⁵ Bu görüşe karşı, tatmin edici sonuçların sadece belli şekillerinin bir inancın doğruluğu ile alakalı olduğunu kabul etmenin daha makul olduğu görülebilir. Eğer özel bir inanç bir fantezi sağlıyorsa veya diyelim ki estetik veya manevî olarak zenginlik sağlıyorsa, bununla beraber o, sağlam olarak temellendirilmiş diğer inançlarla tezat teşkil ediyorsa veya giderilemeyecek beklentilere götürüyorsa, bu durumda o inanç, muhtemelen yanlış olacaktır. Bu durumda inanç, bazı tarzlarda tatmin edici olabilir fakat doğruluğu ile alakalı bazı tarzlarda da tatmin edici olmayabilir.

James, doğruluğun değerini ortaya koymayla alakalı olarak her hangi bir tatmin ediciliği kast eder görünmektedir fakat bu durum hiçbir şekilde görüşlerini yansıtmaz. O, doğruyu öznenin eğilimlerinin giderilmesine göre tanımlarken her eğilimin giderilmesinin doğruluğu garanti etmediğini söyler. James, öznenin neye inanacağına karar vermede objektif ve ihtimam gösterilen ölçütlerden vazgeçmesini öngörmez. Bir bireyin inançlarının oluşumuyla alakalı unsurlar, rasyonellik, tutarlılık, açıklık, teorik yalınlık, bilimsel objektiflik ve benzerlerine olan talepleridir.²⁶

²³ A. O. Lovejoy'un eleştirilerine bkz., "The Thirteen Pragmatisms," s. 18-20; Alan R. White, *Truth* (Garden City, N. Y.: Doubleday, 1970), s. 125-126.

²⁴ *P*, s. 106. Ayrıca bkz. *P*, s. 44.

²⁵ "Humanism and Truth Once More" *Mind*, n.s. 14 (1905):190-198. Ayrıca bkz *MT*, s. 40.

²⁶ *MT*, s. 113-114, 128; *P*, s. 101,104.

Dahası, bir inanç doğru olabilmek için öznenin gelen deneyimleri anlamasına ve açıklamasına imkân vermeli ve bunu yaparken inancın kavramsal şemasının bir kısmını şekillendiren zorunlu doğruların bozulmasına ve daha önceki şekillenmiş inançlardan vazgeçilmesine izin vermemelidir. James, ancak bu şartlar yerine getirildikten sonra, özellikle kendine has gerekliliklerinin veya şahsi taleplerinin herhangi bir inancın kabulünü meşru olarak kabul edebileceğini ileri sürer.²⁷ Aslında James, inanan tecrübi akışın zor gerçeklerini göz önüne almayı reddetse bile, inananın taleplerinin ne şekilde olursa olsun bazılarının tatmin edileceği gerçeğini kabul eder.²⁸

Tatmin edicilik, dikkat edilirse, kişinin kendisine has olan bir özellik; sonradan oluşan bir özellik değildir. Bir kaya delgisi veya bıçkı makinesi yararlı âletlerdir ancak onların tüm durumlarda (sözgelimi bir çivi çakmakta) yararlı olacağını düşünmek aptallık olacaktır. Aynı şekilde bir inanç tatmin edici ise, bu münasebetle bu inancın, inananın eğilimlerini karşılamasını değişmez bir şekilde kolaylaştıracağını varsaymak safdillik olacaktır. Bir inanç, ne kadar tatmin edici olursa olsun, inananın gerçekten yararlı olmak için onun durumuyla asgari seviyede alakalı olmalıdır. James, şimdiki durumlarla alakalı olmayan “ekstra doğrularımızı” ele alınan şartlar uygun olduğunda tekrar işler hale getirilmek üzere hafızalarımızda ve referans kitaplarımızda sakladığımızı söyler.²⁹ Bundan başka doğru bir inanç, ancak inananın ona uygun davranabilecek kapasiteye sahip olması, kısıtlamalardan kurtulmuş olması –sözgelimi fiziksel ve duygusal– durumunda faydalı olacaktır.

Bir inancın kendine has, işlevsel yararlılığı olarak “tatmin edicilik” anlayışı, James'in doğruluk teorisinin iki büyük bileşeni ile uyuşur ve bu teoriyi kapsamlı hale getirir. Tatmin ediciliğin ve doğrulanabilirlik durumlarının bir arada bulunması, inananı tatmin edebilecek tek şeyin niteliksel olarak doğrulanabilir inançlar olduğunu düşündüğümüzde açıklanır. Doğrulanmayan bir inanç, inananın tecrübi dünya ile daha uygun şekilde (yani arazi veya tesadüfi olmadıkça) temasa geçmesine imkân vermez. İmkân vermesi, uygun değildir. Bir inancın pragmatik anlamı, onun tahmini önemi ve bu inanca sahip olmadan neşet eden sonuçları içerirken, doğrulanmayan tecrübi bir inanç niteliksel olarak o inanca sahip olmaktan neşet eden sonuçları vermeyecek ve dolayısıyla inançlar

²⁷ P, s. 104.

²⁸ P, s. 110.

²⁹ P, s. 98.

öznenin beklentilerine cevap vermekten uzak olan sonuçları içerecektir. Süjenin tahminlerinin hatalı olduğu düşünülürse, inancını temel alarak gerçekleştirilecek herhangi bir eylem, muhtemelen bazı noktalarda gerçekte oluşana uygun olmayacak ve sonuç olarak bu eylemlerin bazı açılardan uyarlanabilir olmadıkları görülecektir. Özetleyecek olursak, tecrübî bir inancın tatmin ediciliği onun doğrulanabilir olmasını gerektirir. Çünkü tatmin edicilik, inançların ait olduğu tecrübî dünyanın mahiyetinde temellenen nesnel durumlara bağlıdır. James'e göre doğrunun bir şartı olarak işlev gören tatmin edicilik, *doğrulanabilir bir nesne fikrine başarıyla göndermelerden çıkarılmalıdır*:

(Bir insanın inançlarının doğruluğu) . . . inançların kısımlarına göre çalışmasından ve insanı nesnelerle tatmin olabileceği ilişkilere götürmesinden oluşmaktadır.³⁰

Pragmatist . . . “uyuşmanın” (gerçek ve fikirler arasında var olan, fikirlerin gerçekliğin doğruluğu olan) ne anlama gelebileceğini ayrıntılı olarak sormalıdır. O, ilkin fikirlerin o gerçekliğe işaret etmek veya yönelmek zorunda olduklarını ve dolayısıyla bu işaret etme ve yönelmelerin onların sonucu olarak tatmin edicilik vermesi gerektiğini düşünür.³¹

Tatmin edicilik ve doğrulanabilirlik arasındaki bağlantının takdir edilmeyişi, James'in teorisinin hatalı olarak eleştirilmesine sebep olmuştur. Sözgelimi G.E. Moore, James'e muhalif olan pek çok filozofu ona karşı çıktığı gibi, muhtemel bir yoruma göre James'in tüm tatmin edici inançların doğru olduğunu iddia ettiğini belirtir. Bu duruma zıt bir örnek olarak Moore, saatinin doğruluğu hakkındaki yanlış bir inanç sebebiyle treni kaçıran bir insan tahayyül eder.³² Moore, tren bir kaza sonucu parçalansaydı, bu durumda o insanın inancının tatmin edici olabileceğini çünkü bu inancın, –yanlış olmasına rağmen– adamın hayatını kurtarabileceğini işaret eder.

Burada Moore'un James'in maksadını ne kadar yanlış anladığı açıktır. Moore, James'i, bir inancın doğruluk-değerini belirlemeye katkıda bulunan herhangi bir sonucu benimsediği şeklinde yorumlar. Fakat, Moore'un örneğinde tren kazası, saatinin doğru olduğuna inanan bir özne tarafından tahmin edilemeyen veya çıkarılamayan bir şeydir. Aynı şekilde bu

³⁰ MT, s. 141; vurgular bana ait.

³¹ MT, s. 104.; Bkz. P, s. 98-99; MT, s. 88;106;112.

³² G. E. Moore, “William James' 'Pragmatism',” *Philosophical Studies* içinde (Paterson, N. J.: Litle Field, Adams, 1959), s. 113-114.

sonuçlar, inancın doğruluk-değeri ile alakalı değildir. James, bireyin bir inancı benimsediğinde şans eseri ve tesadüfî olarak oluşan anlamı dışında, o inancın tatmin edicilik şartını yerine getirmede yeterli olacağını kabul etmez. James'in inançların âletler olduğu metaforuna geri dönersek, piyangoda büyük ikramiyeyi kazanan birinin o gün kullandığı özel bir âletin iyi olduğu sonucuna varması uygun değildir. Benzer şekilde James, bir kimseyi kaza yapacak bir trenden uzak tuttuğundan dolayı saat hakkındaki bir inancın doğru olduğunu ileri sürmenin saçma olduğunu düşünür.

II

James'in analizi başarılı ise, doğrunun birleşik bileşenleri olarak doğrulanabilirliğin ve tatmin ediciliğin müstesna bir sonucu, insanoğlunun deneyimlediği şeye gönderme yaparak, doğruluğu özel bir şekilde tanımlanabilir hale getirmesidir. James, mümkün en somut analizi elde etmede teorisine başlangıç noktası olarak tek bir bireyin bakış açısını kullanır. İlk plânda James göre doğru, bireyin doğrusudur. Bu düşünce, doğrunun her ferde göre izafi olduğu ve dolayısıyla şahsın hayatında sorgulanan inancın doğru kaldığı ve işlevini tatmin edici bir şekilde yerine getirdiği zamana bağlı olduğunu ortaya koyar. Bu durum, ferdin seviyesine göre bir inancın doğruluğunun katı bir şekilde sınırlı olabileceği –inancın sadece o ferde ve onun dar alandaki deneyimleri içinde uygun işlev görebileceği– anlamına gelir. James, doğrunun mümkün en somut izahını sağlamak için, analizine ferdin bakış açısından ve bu ferde göre işleyen inançlardan başlamak gerektiğini düşünür.

James'e göre bir doğruluk teorisinin başarmak zorunda olduğu her şey, eğer onun izahı ile başarılacaksa, yapılacak daha çok şeyin olduğu açıktır. James, doğrulukla ilgili hiçbir analizin, doğrunun nesnel olduğu; bireysel, şahsi ve mizacı olmadığı hususunda bir zemin sağlayamaz ve açıklayamazsa, tek başına yeterli olmadığının farkındaydı. Onun amacını, bireyin sübjektif “doğrulardan” başlayarak ve deneyiminin dışında başka herhangi bir şeye müracaat etmeden doğru inançların nesnelliğini tesis etmektir. O, bunu doğruluk dereceleri doktrinini geliştirerek başarmaya çalışır. Bu doktrin, tek bir bireyin belli bir zamanda izafi doğrularından başlar ve araştırmacılar topluluğu tarafından dereceli olarak oluşturulan daha

nesnel yargılar demetinin aracı aşamalarıyla nihaî olarak mükemmel, nesnel, mutlak doğruya ulaşır.³³ Şimdi, bu doktrine dönelim.

Dördüncü bölümde, James'in ahlâk teorisini incelediğimizde, onun tek bir bireyin yargı ve deneyimleriyle hareket ettiğini ve bunları, nesnel yargılar oluşturmak için bir ölçütler temeli olarak kullandığını gördük. James'in epistemolojisi ile ahlâkı arasında önemli ve yol gösterici bir paralellik vardır. James'in doğruyu ortaya koymak için tatmin ediciliği ve doğrulamayı bir ölçüt olarak kullanması, ahlâk teorisinde talebin giderilmesi ahlâkî değerlere özel tecrübî bir ölçüt sağlaması gibi özel tecrübî bir doğruluk standardı ileri sürmesine imkân sağlamıştır. Ahlak teorisini hatırlayacak olursak, James, "ahlâkî yalnızlık durumunda" bir bireyin taleplerini azamî derecede gideren her şeyi iyi olarak kabul edeceğini ileri sürer. O, bu durumda bireyin iyi olduğunu düşündüğü şeyden bağımsız iyinin olabileceğini test edemeyeceğimizi ve bu yüzden bir bireyin, bir şeyi iyi olarak kabul etmesinin o şeyin iyiliğini oluşturan kısmı olduğunu iddia eder. Bu sebepten James, pek çok bireyin olduğu bir dünyada ahlâkın inşasının daha karmaşık olmasına rağmen, ahlâkî yalnızlığın olduğu bir ahlâk inşasından temelde farklı olmayacağını iddia eder. Bu, hiçbir yeni ve önemli ilkelerin öne sürülmediği, sadece bir bireyin durumundan yapılan çıkarımdır. Ahlakî değer, hala talebin giderilmesi sayesinde oluşturulur; buradaki fark, mümkün en iyi ahlâkî sonuçlara varmak için sadece bireyin kendi içinde çatışan taleplerin değil aynı zamanda fertler arasında çatışan taleplerin de dengelenmesi ve uyumlu hale getirilmesidir. Bu yüzden tek bir bireyin yargısı, James'in ahlâk teorisinin –ve aynı zamanda doğruluk teorisinin– kavramsal kalkış noktasıdır James, *The Meaning of Truth*'da hangi inançları benimseyeceğine karar vermek durumunda olan bir bireyi tahayyül etmemizi ister:

Bir fikir ile tatmin olan ve bu fikrin diğer fikirleri ve duyuşal deneyimleriyle ilişki içinde olan ve bunları gerçeğin bir parçası olarak kabul etme-

³³ James'in aşırı göreceliğe -doğruluğu öznel ve şahsi terimlerle karakterize etmede- karşı durduğu ve direndiği bazı durumlar vardır. Bu pasajlarda doğru inancın tatmin ediciliği, düşündürün amaç ve eğilimleriyle aynı zamanda ilişkili olarak sağlanabilir ve bu nedenle bunun ötesinde genelleme yapılması anlamlı değildir. Bkz. *PP*, 2;336 n; *MT*, s. 131, *P*, s. 121. James'in nesnel doğruluğun değerini geliştirmesi göz önüne alındığında, bu alışık olmadığımız öznel pasajları değerlendirmemek makul görünüyor

yen bir kişi tahayyül edebilir miyiz? İşte bu yüzden doğruluk meselesi, tatmin olmak meselesi ile kesinlikle özdeştir.³⁴

James'in burada söylemek istediği, eğer bir fert doğrunun tüm testlerini kendisine uygun olarak kullanır ve önermenin doğru olduğu sonuca varırsa, *o* bireyin, *o andaki* bireysel deneyimi içinden benimsediği inancının doğru olmadığını ileri sürmesi tamamen anlamsızdır. Bu deneyim çerçevesi içinden doğruluğu keşfetmenin bir yolu olmayacaktır ve bu yüzden de *o* inanç anlamsız bir varsayım olacaktır. Pragmatik olarak doğruluk, uygun testlerin kullanımı göz önüne alınırsa doğru olduğuna hükmedilen olarak anlaşılır ve doğruluk, tek bir bireyin inançlarını formüle etmek ve doğrulamak için aradığı bağlam dışında başka hiçbir yerde daha açıkça görülmez.

Ahlakî yalnızlıkta, bireyi tatmin edebilen taleplerin mahiyeti ve dolayısıyla onu tatmin edebilecek materyaller göz önünde bulundurulduğunda iyilik, ferdin iyi olarak kabul ettiğidir. "Epistemik yalnızlıkta," bireyin yerine getirmek istediği amaç ve eğilimlerin mahiyeti ile ilgi ve onları gerçekleştirebileceği tecrübe akışının niteliği göz önüne alındığında doğru, bireyin doğru kabul ettiği olarak adlandırılabilir.³⁵

James ahlâkta, ahlâkî yalnızlıktan fertlerin her birinin taleplerini gidermeye çalıştığı bireysel çokluğa yönelir. O, çeşitli fertler arasında birbirleriyle çatışan taleplerin mümkün olduğu kadar tatmin edilmesini gerektiği ilkesinden hareketle, ahlâk teorisini yalnız bir fertten bir gruba doğru genişletir. Eğer biz, talebin giderilmesi hususunda tamamlayıcılık, ahenklilik ve şümullülük ilkesine göre hareket edersek, sürekli olarak daha nesnel ahlâkî bir nizamaya varabileceğiz. Daha çok sayıdaki insan bu gerçeği kabul ettikçe, ahlâk teorisi ilerledikçe daha nesnel olur ve daimi olarak şikayetler de azalır. Bu yüzden mevcut durumu daha iyi bir durum ile (mesela daha kapsamlı tatmin edicilik) değiştirmek olanağı ilerledikçe daha az olur.

James'in doğruluk teorisinin gerisinde bir paralellik ilkesi yatar. Teorinin kalkış noktası, tek bir ferdin sınırlı deneyimindesi şahsî, sınırlı, göreli, "doğrularında" uzanır. James bu başlangıçtan, tüm nesnel doğruların bir açıklanmasını amaçlar. Nesnel ve öznel doğruyu birbirine bağlayan mekanizma, doğruları dereceli olarak kabul ettiği doktrindir. İlkin James, doğru inançların doğrulanmasının onların dereceli olarak kabul

³⁴ *MT*, s. 89.

³⁵ Bkz. *MT*, s. 54.

edilmesi olduğunu ileri sürer. Eğer, belli bir zaman sürecinde tecrübî bir inanç, daha sonraki deneyim onu çürütmesine rağmen artan bir biçimde doğrulanabiliyorsa veya bu inanç, bir şahsın deneyiminde; başkasının deneyiminde değil, artan biçimde doğrulanabiliyorsa bu durumda bu inanç, sadece göreceli olarak doğrulanabilir, doğrulanma ise belli sınırlar içinde veya belli bir derecede olabilir.³⁶ İkinci olarak James, doğru inançların tatmin ediciliği, onların dereceleri olduklarını kabul etmek anlamındadır. Bir inancın tatmin edici oluşu, ancak sınırlı sayıda şahıslarla veya sınırlı zaman diliminde mümkün olur.³⁷

James'e göre bireyin inancının doğru olarak kalabilmesi, gelecekteki deneyimlerinde oluşacak çatışmalara direnmesiyle gerçekleşir. Tecrübî dünya, doğrulama ve tatmin edicilik testini ne kadar çok şümullendirirse (hem insanlara hem de zamana göre), bu test, o kadar çok doğru olur. Bir bireyin deneyimi artıkça, inancının hesaba katması gereken daha fazla verisi olur; ve eğer çevresiyle –amaçlarını gidermede, başarılı tahminler yapma bağlamında– tatmin edici bir ilişki kurması gerekirse o bireyin inançlar demeti, daha karmaşık, daha çok rafine edilmiş olmalı ve daimî olarak olguların daha kapsamlı alanını hesaba katabilme yeteneğine sahip olmalıdır. Yine de, makul bir zaman sürecinde doğrulanabilir ve tatmin edici olan ve aynı zamanda inançların şekillendirilmesi için gerekli olan deneyiminin alanı, bir bireyin başaramayacağı kadar zordur. İleriki bir süreçte sürekli çürütölmelere maruz olan bireyin doğruları, diğerlerinin deneyimlerini göz önüne almadıkça, ileriki deneyimlerin devasa çokluğuna karşı duramaz. James, durumu şu şekilde açıklar:

Sen benim bir şey hakkındaki doğrulamamı kabul ettin, ben de senin doğrulamamı kabul ettim. Biz, her birimizin doğrusunu değiş tokuş ederiz.³⁸

Biz fikirlerimizi değiştirir, doğrulamaları ödünç alır ve ödünç veririz; onları sosyal ilişkiler vasıtasıyla alırız. Tüm doğrular, sözel olarak inşa edilir, saklanır ve herkes için kullanışlı hale getirilir.³⁹

Bu yüzden James'in görüşü, doğruların bir topluluk içinde geliştiğidir. Fertler, hep beraber paylaşılan bilgi ve araştırma vasıtasıyla deneyimlerini ortaklaşa toplar ve dolayısıyla grup, doğruluğun daha üst seviyele-

³⁶ *MT*, s. 54-55; *P*, s. 107.

³⁷ *P*, s. 106-107.

³⁸ *P*, s. 100.

³⁹ *P*, s. 102.

rine sahip olan inanç setlerini tedrici olarak geliştirir. Topluluk üyeleri, çeşitli ve daha çok sayıda deneyimi bu yolla sezinler ve değerini tedrici olarak daha iyi belirler. Bu yüzden onlar, sınırlı veya kısmî görüş açılarını giderek aşan daha objektif inançlara sahip olurlar. Tıpkı ahlâkî teorisinde olduğu gibi James, daha iyisiyle ortadan kaldırılamayacak ideal bir sistem oluşturarak, daha kapsamlı bir ahlâk nizamı varsayar. Bu ideal sistem, yerine kendisinden başka daha iyisi konulamayacak (hiç kimse-nin şikayetçi olmayacağı) bir sistemdir. Doğruluk teorisinde de o, doğrunun artan derecesine bağlı olan ve kendisinin yerine daha iyi inanç seti getirilemeyecek (bunu ortadan kaldırabilecek bir deneyim olamayacağı için) ideal nihaî noktada toplanan inanç sistemlerini önerir. James bunu, “mutlak doğru” olarak isimlendirir.⁴⁰

Şuanda analiz edeceğimiz gibi James'in mutlak doğru anlayışı, kendi içinde problemlerini üretir. Fakat öncelikle, bu sorular, mutlak doğru anlayışının bağlam ve zemininin James'in teorisinin ana çizgilerine dayanarak tekrar hatırlanmasına ve açıklanmasına yardım edecektir. James, doğruluk deneyimden bağımsız elde edildiği için her hangi bir realist doğruluk anlayışını anlamsız oluşundan dolayı reddetmeyi gerekli görür ve kendi anlayışını tanıtır. James mutlak doğruyu, özellikle empirik kavramlarla tanımlanabilen, fakat aynı zamanda şahsî arzılardan ve kişisel deneyim ve yargılardan bağımsız olması şartıyla, doğrunun nesnel olması gereksinimini karşılamak için tasarlanmış bir kavram olduğunu öne sürer. James, bu gereksinimlere ulaşabileceğini ve aynı zamanda topluluğun ve fertlerin izafi doğrularına atıflar yoluyla mutlak doğruyu analiz ederek deneyim üstünü aşan doğrulardan kaçabileceğini düşünür. James'e göre göreceli doğru anlayışı özellikle tecrübî bir anlayıştır ve bu yüzden o, mutlak doğruyu da –sürekli artan göreceli doğruluğun skalasında ideal bir nokta olduğu için– baştan sona empirik olarak görür.

Hem empirik olması, hem de objektiflik gereksinimlerini yerine getirmesi bakımından acaba James mutlak doğru anlayışını ifade etmede başarılı olmuş mudur? Bu meseleye verilecek cevap, tahmin edilenden daha karmaşık olacaktır. İncelemeler, James'in “mutlak doğru” kavramını birkaç farklı anlamda veya değişebilen seviyelerde kullandığını ortaya koyar. James, bunlar arasında hiçbir ayırım yapmaz, yine de onların içerimleri önemli ölçüde farklıdır.

⁴⁰ *MT*, s. 143-144.

İlk aşamada, James'in mutlak doğru kavramını oldukça dar bir anlamda kullanmayı tasarladığı görülür. Göreli doğru, şahsın veya şahısların deneyiminde çürütülemeyecek bir olgu olduğu için, James, bazı pasajlarında kendisini mutlak doğrunun *hiçbir zaman çürütülemeyecek* olduğu anlayışıyla sınırlar. Bu ifade aşırı olarak yorumlandığında, 'bir inanç eğer test etme imkânı yoksa mutlak doğrudur' anlamından daha fazlasını ifade etmez. Bu sebepten, *Essays in Radical Empiricism*'de James, eğer dünya sona erecek olsaydı, o andaki inançların, mutlak doğru olacağını iddia eder. Zira o inançları gelecekte çürütecek hiçbir verinin imkânı olmayacaktır.

Doğrudan deneyim, oluştuğu anda daima "doğrudur," pratik doğru, kendi mecrasında *ona uygun şekilde davranılan bir şeydir*. Eğer dünya bir kandil gibi burada veya şurada ortaya çıksa, o, doğruyu mutlak ve nesnel olarak koruyacaktır. Zira "en son söze" hiçbir eleştiri olmayacak, hiç kimse de onun gerçekliği göstermediğini düşünmeyecek.⁴¹

Bu pasaj, James'in doğru değer ve onun çürütülmesi arasındaki ilişkiye dair görüşünü çarpıcı bir şekilde ortaya koyar. Yine de James'in bu meseleyi abarttığı ve oldukça basitleştirdiğinde çok az şüphe vardır. Bir inancın çürütülemez oluşunun anlamını ortaya koymada, gelecekte çürütmenin ortaya çıkmayacağı durumlar üzerinde yoğunlaşmanın hiçbir faydası olmayacaktır. Zira eğer gelecek yoksa ve bu sebeple bir inancın doğru değeri gelecekteki deneyimine dayanıyorsa, bu durumda hem doğruluk hem de yanlışlık imkânsız olacaktır. Gerçekten, James başka bir yerde eğer dünya sona erdiğinde, son andaki tüm inançların geleceğe dair hiçbir sonuca sahip olamayacağı için, pragmatik olarak anlamsız olacağını belirtir.⁴² Öyleyse biz, James'in bu ilk durumda, mutlak doğruyu kavramada, tecrübî kalkış noktasını korumada başarılı olduğunu, ancak doğrunun nesnellliğini korumada başarısız olduğunu söyleyebiliriz. Zira belirtilen durum ve faraziyelerde doğru olarak kabul edilen inanç, aynı sebeple anlamsız olarak görülecektir.

Açıkçası, mutlak doğru ile ilgili *gelecek göz önüne alındığında* daha önemli mesele, sorgulanan inancın çürütülüp çürütülemeyeceği ve bunun içerimlerinin ne olacağıdır. Gerçekten bu, James'in ikinci ve daha derin anlamda mutlak doğru anlayışını bağdaştırdığı bir meseledir. Bu seviyeye göre o, "mutlak doğru" ile er geç topluluk tarafından kabul edilecek

⁴¹ *ERE*, s. 13.

⁴² "Philosophical Conceptions," *P* içinde, s. 260-261.

inançlara işaret eder.⁴³ *The Meaning of Truth*'daki Pierce'ü hatırlatan bir pasajında James, aşağıdaki özellikleri ortaya koyar:

(Pragmatistin) söylediği mutlak doğru, tüm fikirlerini uzun bir deneyim akışı sonunda bir noktada birleşmesinin umulduğu, formüllendirmelerin ideal bir setidir.⁴⁴

Aynı fikir "*Pragmatism*"de görünür:

Daha sonraki hiçbir deneyimin değiştiremeyeceği anlamına gelen "mutlak olarak" doğru, tüm geçici doğrularımızın bir gün bir noktada birleşeceğini hayal ettiğimiz ideal görünmez-noktadır.⁴⁵

Mutlak doğrunun bu tanımındaki önemli nokta, mutlak doğrunun öznel-ler arası şümüllü bir uzlaşımın oluşturulmasıdır. Eğer herkes bir önerme hakkında anlaşmaya varsaydı, onu yanlış sayacak hiç kimse olmayacaktı. Onu reddeden hiç kimse olmadığı müddetçe de o, pragmatik olarak mutlak doğru kabul edilecekti.

Mutlak doğrunun bu ikinci anlamı, James'in ilkinde olduğu gibi, tecrübî parametreler içinde bir avantaja sahip iken, yine de bu anlamın mutlak doğruluğun nesnelliğini korumada yetersiz kaldığı sonucunu çıkaramayız. Yanlışlığı hiçbir zaman keşfedilmese bile, tüm şahısların yanlış olan bir önerme üzerinde anlaşma sağlaması çelişki değildir. Diğer taraftan bazıları inanmasa bile, bir önermenin mutlak doğru olabileceğini kabul etmek, tutarsızlık veya mantıksızlık değildir.⁴⁶ James eğer mutlak doğruyu, öznel-ler arası şümüllü bir anlaşmanın var olduğu inançlara göre tanımlıyorsa, doğrunun gerektirdiği nesnelliği koruyamayacaktır. Zira, insan düşüncesinin neticesi ne kadar rasyonel ve objektif olsa bile, muhtemelen başka bir tarzda da olabilir.

James'e karşı bu düşüncüyü öne sürmek sadece onu reddetmek değil, fakat aynı zamanda bir kısım iddialı felsefî faraziye öne sürmektir. Bu

⁴³ Bkz. "How to Make Our Ideas Clear," *Collected Papers*, 5.407.

⁴⁴ *MT*, s. 143. Ayrıca bkz. *MT*, s. 54, Ayrıca *P*, s. 107, içinde. Burada James mutlak doğrunun yapılmak zorunda olduğunu ve son insanın mutabakatı fikrine müracaat etmek gerektiğini ileri sürer.

⁴⁵ *P*, s. 106-107.

⁴⁶ Öznel-ler arası anlaşmanın nihai sonucu olarak mutlak doğru anlayışı ile tüm şahısların taleplerini en kapsamlı bir şekilde gideren James'in nihai ahlak mutabakatı fikri arasında paralellik dikkat çekicidir. Burada benim itirazım James'in ahlak teorisine itiraz ile paraleldir s. 68, zira ahlaki değeri tesis etmek için ortak görüşte olmak yeterli değildir

noktada birbiriyle alakalı iki fikir vardır. Birincisi, doğrunun mevcudiyetini somut inançlardan ayırmak. İkincisi, nesnelliğin onlarla ilgili anlaşmalara vardığımız ve test ettiğimiz inançlardan bağımsız olarak kazanılan bir nitelik olmasıdır. James'in bu faraziyeleri reddederek durumunu geliştirdiği doğru iken, bir kimse, şimdi göstereceğimiz gibi, onun aynı zamanda bu faraziyelere başvurduğunu görebilir. James'in mutlak doğruluk anlayışında anlamın en derin ve en makul seviyesine doğru ilerlersek, onun aktüel inanç ve öznel arası anlaşmanın ötesine atıflar yaptığını görürüz.

Mutlak doğrunun bu anlamına göre James, gelecek bir konsensüs fikrine başvurur, ancak bununla neyi kast ettiğini açıklamada ve sınırlamada dikkatli ve temkinlidir. James, çokluğun, çeşitliliğin ve aynı zamanda insan inançlarına dair aklî olmayan saiklerinin farkındadır ve bu yüzden o, bütün insanlar arasında anlaşma postulatını içeren mutlak bir doğru anlayışını önermez. James, fikirleri kendi istekleriyle olduğu taktirde "inatçı insanların mevcut olduğunu" kabul eder.⁴⁷ O bazı fikirlerin diğerlerinden daha iyi olduğunu, inananların bilgeliklerinde ya da yargılarını temellendirdikleri deneyim çeşidi ve genişliğinin farklı olduğunu kabul eder. O, ilerledikçe daha tatmin edici olan inançların, ancak zekanın iletişimini kullanan, bilgili ve tarafsız fertlerin deneyimlerinin mümkün olan en iyi değerini bulmak için bir araya gelmeleriyle elde edilebileceğine inanır.⁴⁸ Bu mutlak doğru anlayışa göre, uzlaşma bizatihi belirleyici unsur değildir. Bu durumda önemli olan, iddialı ve her hangi bir durumda uygun bilgiyi öne sürecektir düşüncede olan bireylerin uzlaşmalarıdır.

Mutlak doğru için evrensel bir uzlaşma zorunlu olmadığı için, uzlaşma yeterli de değildir. *The Meaning of Truth* 'da James, evrensel, öznel arası uzlaşmanın nesneleri olan inançların, yanlış olabileceğini de göz önünde bulundurur:

Hiçbir pragmatist, ilerde doğru olacak fikrî konsensüs hakkında dogmatik olmaya gereksinim duymaz. –muhtemelen o sadece, birinin fikrinden daha fazla doğru içeren *varsayım*a ihtiyaç duyar.⁴⁹

Meseleyi özetlersek, tam bir uzlaşma kavramı James'in mutlak doğru kavramının en derin seviyesinde önemlidir ve bunun teorisindeki rolü, ilk görünüşünden daha az netliğe sahiptir. Biz, doğruluğun araştırılma-

⁴⁷ *MT*, s. 145.

⁴⁸ *MT*, s. 144-145.

⁴⁹ *MT*, s. 145.

sında diğerlerinin bizimle alakalı olduğu deneyimlere ve kendi deneyimimize müracaat ederek, her hangi bir inancın tatmin ediciliğinin test edildiği özneler arası araştırma süreciyle meşgul oluruz. James, aslında bir meselede ne kadar çok anlaşmaya varırsak, mutlak doğruya daha yakın olacağımızı, ancak mutlak doğru kavramının uzlaşmayla tanımlanamayacağını düşünür.⁵⁰ Bu durumun, böyle olduğu gayet açıktır, fakat deneyimimizin açıklanması daha iyi oldukça, onunla ilgili daha şümulü anlaşmalara varacağımız hayli önemli bir olgudur. İşte bu “düzenleyici anlayış,” James’in mutlak doğru ile ilgili en sofistike anlayışını oluşturan mümkün, en tatmin edici değeridir. Bu anlayışa göre mutlak doğru, mevcut veya ileride benimseyeceğimiz inançlara dayanmaz, zira deneyimin daha iyi bir şekilde değerlendirmesini sağlayabilecek mümkün bir alternatif bir inanç olsaydı, mevcut ya da ileriki inançlar mutlak olarak yanlış olurdu.⁵¹

James’in mutlak doğru ile ilgili nitelendirmesi, nesnelliği bu üçüncü anlamda korur mu? Sanırım, nesnelliği koruduğunu söyleyebilirim. Araştırmanın ideal-varış noktası olarak, belki de geliştirilemeyecek bir inançlar demeti olarak mutlak doğru, –istenebilene karşı makul daha çok objektif bir alternatif olmayacağından dolayı– tamamen objektif olarak kabul edilmelidir.

Mutlak doğru ile ilgili bu anlayış, ikinci bir gereksinimi – özellikle tecrübî olanı– karşılar mı? Bu kabule göre James’in analizi çok başarılı değildir. Bu durum, mutlak doğrunun James tarafından deneyimin ideal olarak, mümkün olan en iyi değeri olarak ileri sürüldüğünü kabul edersek anlaşılabilir. Bu meseledeki en önemli nokta, ideal olarak en değerli olan mutlak doğrunun, gerçekten sahip olduğumuz fikirlere dayanmadığı gerçeğidir. Bu yüzden James belli önermelerin, araştırmacılar topluluğunca sınırlı deneyimimiz bağlamında hiçbir neden yokken kabul ettiğimizde bile mutlak olarak doğru olduğuna inanır. James, bu durumu mutlak doğrunun “evvelki düzenlemelerin güçlerine” sahip olduğunu ifade ederek açıklar.⁵²

Bu mesele, kesinlikle James’in analizinde problemlere sebep olan noktadır. Problem, deneyimin değerlendirilmesi her ne şekilde yapıldığında, mümkün olan en iyi mutlak doğru, inanılacak veya mevcuttakin-

⁵⁰ P, s. 107.

⁵¹ P, s. 106-107.

⁵² P, s. 107.

den bağımsız olarak belirlenecek bir şey olması gerçeğinden ortaya çıkar. Bu duruma göre mutlak doğru, burada öznenin sahip olduğu, bir inancın diğerine tercih edilmesine neden olan herhangi bir deneyimden bağımsız olarak düşünülebilir. Fakat bu anlayış, bir kavram, James'in kendi empirizmine göre kabul edilemez olarak tanınmamasına karşın doğru olabilir. Öyleyse hiçbir zaman tanınmasa da bir fikrin doğru olduğu anlayışı, James'in empirizmine göre kabul edilemeyen bu anlayıştır. Bu yüzden James'in kendi deneyimciliğini sadece isim olarak koruduğunu, mutlak doğruyla ilgili bu nihai anlayışa göre onu insan inançlarına dayanarak nitelendirdiği sonucunu çıkarabiliriz. Benimsenmeden önce bu değerler öncekini kapsayarak doğru olsa bile, deneyimin mümkün olan en iyi değeri olarak mutlak doğrunun normatif ve hipotetik anlayışı, gündelik olarak sahip olunan her hangi bir inanca gereksiz (otiose) atıflar yapabilir. Gördüğümüz gibi, James mutlak doğrunun nesnelliğini korumak isterse, mümkün olan en iyi mutlak doğru anlayışı olan değere başvurması gerekir. Fakat bu durumun istenmeyen yine de kaçınılmayan sonucu, James'in deneyimciliğinden vazgeçme zorunluluğudur.

Mutlak doğru ile ilgili düşüncelerimizi özetleyecek olursak, anlayışlarının hiçbirinde James'in gayesini tamamen başaramadığını çıkarabiliriz. Deneyim ilkesi ve nesnellik ölçütünün araları zorunlu olarak açıktır. Objektifliği gerektiren doğru, deneyimin en mümkün değeri sayesinde analiz edilebilir ve bu durumda, özellikle tecrübî terimlerle nitelendirilebilmek mümkün olmaz. Sadece tecrübî yüklemelerin kullanımı, en iyi olarak kabul edilen deneyimin en üstün değerine razı olabilir ve böylelikle de bu, yeterli olmaz.

III

James'in doğruluğu, öznenin inançları, deneyimleri ve eylemlerine göre analiz etmesi, geleneksel yaklaşımdan radikal olarak farklıdır. Genellikle filozoflar, doğru kavramının anlamıyla ilgilenmişler ve dolayısıyla doğruyu, bireysel mesele ve inanca her hangi bir atıfta bulunmaktan bağımsız bir mahiyete sahip özellik olarak incelemişlerdir. İnançlarla ilgili bireysel doğrulamada içerilen süreç, doğruya atıflar yapılan zemin, doğruları elde etmede kozal öncelikler veya doğru inançlara sahip olmanın neşet eden sonuçlar, genel olarak doğrunun mahiyeti dışında düşünülmüştür. Böylesi bir görünüm, bir yandan bir inancın doğru oluşunun

zorunsuz olduğunu söylerken, diğer taraftan doğruluk ile kast edilenin *ne olduğunu* ortaya koymaz. Bununla beraber James'in bu çeşit zorunsuzluklar ile ilgilendiği görülebilir. O, insan hayatında doğrunun işlevlerini ve bunun yanı sıra fertler için somut değerdeki doğruları tanımlayan çeşitli psikolojik, antropolojik ve sosyolojik olguların taslağını çizer. Sözgelimi, James *Pragmatism* 'de kendi teorisinden “doğrunun ne anlama geldiğiyle ilgili asli bir teori” olarak söz eder.⁵³ Görüşünün psikolojik önemini vurgularken, o, pragmatistin “insanların neden doğruyu aradığını ve daima takip etmeleri gerektiğini belirtir.⁵⁴ James, *The Meaning of Truth* 'da bundan başka, doğruyla ilgili aşağıdaki tarifi verir:

Doğruluk *nasıl bilinir*? Somut nesnelerin karşısında doğrunun mevcudiyeti nedir? Doğru, sabit olmayanın, pratik olarak belirlenemeyenin, faydalı olmayanın, güvenilemez ve dayanılmazın, doğrulanmayan ve desteklenmeyen, tutarsız olanın ve çelişenin, arızî ve eksantrik olanın, hiçbir pratik değeri olmayanın ve gerçek olmayanın karşısındadır.⁵⁵

Bu çeşit ifadelerin, insan hayatında doğrunun değeri ve işlevi ile ilgili tecrübî olgularla ilişkilendirildiğinde uygun olduğu görünür. Bununla beraber bu ifadeler, doğrunun anlamıyla ilgili felsefî bir analizle ancak uyur. Bu yüzden bir kimse, James'in ortaya koyduğu bu düşünceler ile onun doğrulukla ilgili felsefî meselede neyin merkezî veya en azından geleneksel olduğunu kabul etmede başarılı olup olmadığını sorabilir. James'in teorisi, eğer insan hayatında doğrunun rolü ve değeri ile ilgili olarak empirik düşüncelerle sınırlı ise, teori her ne kadar ilginç ve aydınlatıcı olsa da, doğrulukla ilgili felsefî bir teoriden beklenen meselelere değinmekte başarısız olacaktır.

James'in yorumcularından biri A. J. Ayer, doğrunun tecrübî ilişkileri ve anlanı arasındaki bu ayrıma güvenir. O. James'in doğrunun sadece birleştirici formel bir kavramıyla ilgilenmediğini, bununla beraber doğruya nasıl yüklemeler yapacağımızla ilgili tecrübî sorular sormasının önemli olduğunu düşünür. Bu yüzden Ayer, doğrunun meşru, şekli bir anlayışının mevcut olduğunu kabul etmenin “James için önemli bir şey olmadığını” ileri sürer. James, doğruyla ilgili bu şekli anlayışın mantıkî olarak olgusal inançlarımıza attığımız “doğrudan” bağımsız olduğunu

⁵³ P, s. 37; vurgular bana ait.

⁵⁴ P, s. 38.

⁵⁵ MT, s. 48.

belirtir. Bu sebepten bu durum, James'in önerdiği tahlillerle alakalı değildir.⁵⁶

Ayer'in bir önermenin doğruluğunun onun kabul edilebilir olmasından veya doğru olarak kabul edilmesinden ayırması, doğru görünürken, bununla beraber bu ayrımın, James'in tutarlı olarak yapmış olduğu bir ayrım olmadığının bilinmesi gerekir. Bunun ötesinde James, doğruyla ilgili formel anlayışın analizinin, doğruyla ilgili somut atıflara zıt olarak gerçek felsefi hassasiyeti oluşturduğu imasını kesinlikle reddeder. Üçüncü bölümde görüldüğü gibi James'in pragmatik anlam teorisi, bir kavramın anlamının onun kullanımıyla ilgili gündelik tecrübi şartlara bağlandığı bir teodir. James, bir yandan kavramların soyut, analitik anlamlarını düşünmek için onları sınırlı muhtevalarda anlamlandırılacağını ileri sürerken, diğer yandan da felsefi sonuçlara varmada bir kavramın uygulama şartlarından ayrılmasının faydalı olabileceğini düşünmez. James'e göre doğruluk kavramı, özel "doğrulardan" gelen özet bir soyutlamadır. Denebilir ki doğru kavramı, -öznenin hayatında doğru olarak somut işlevler gören- aktüel veya mümkün doğru inançlara atıflar yoluyla tam olarak ifade edilebilecek bir ilişkinin adıdır.⁵⁷ Bu durumda biz Ayer'in bu önemli konuda James'in maksadını yanlış anladığı sonucunu çıkarabiliriz. James'in sorunu çözmede doğrunun pragmatik değerini geleneksel doğruluk düşüncesinden farklı olarak ele alması pahalıya mal olmuştur. Zira bu yaklaşım, anlam teorisinin amacına zıt olabilir ve dolayısıyla teorinin felsefi önemini, doğruluk teorisinden koparabilirdi.

James'in diğer yorumcusu H. S. Thayer, somut durumlarda doğruluğun pragmatik anlamı zemininde içerilen felsefi uzanımları ifade eder. Yeni ve açıkça ifade edilmiş bir değerlendirmede Thayer, James için doğrunun anlamını belirlemede pragmatik anlayışların işlev gördüğü karmaşık ve zengin yolun tam bir resmini çizer.⁵⁸ Thayer'in, James'in doğrunun anlamı (pragmatik anlamı) meselesini ele almasını değerlendirmesi, Ayer'in analiziyle karşılaştırıldığında önemli bir ilerlemeyi gösterir. Gerçekten, bu yaklaşımı daha ileriye götürmek uygun olabilir. Thayer, Ja-

⁵⁶ *The Origins of Pragmatism*, s. 195.

⁵⁷ Bkz. *MT*, s. 141: "Tecrübeciler, doğrunun genelde tek bir insanın inançlarından süzülmediğini düşündürler; ve sözde pragmatistler, o geldiğinde neyi içerdiğini tanımlamak için "daha iyisi için onlara git" derler. Ayrıca bkz. *P.*, s. 38; 116; *MT*, s. 109-111.

⁵⁸ "Introduction" *MT* içinde; "On William James on Truth" *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 13 no. 1 (Kış 1977); 3-19.

mes'in doğru inançların insan hayatında nasıl işlev gördüğünü ayrıntılı olarak verme girişimini ve kavramın kendisi uğruna soyut analizi ile ilgilenmediğini doğru olarak gösterir. Ayrıca Thayer, doğrunun soyut analizini yapmanın James'e göre pek az değeri olduğunu gösterir. Fakat Thayer, James'in teorisinin doğrunun geleneksel teorilerine rakip olarak görülmemesi gerektiği, zira onların sorunlarının özdeş olmadığı sonucunu çıkarır. Thayer'e göre James, doğrunun pragmatik anlamı ile ilgilenirken, geleneksel tutarlılık ve tekabüliyet teorisinin doğrunun formel tanımıyla ilgili olduğunu düşünür. Bu sebepten Thayer'e göre James, geleneksel teorilerin hatalı olmadığını fakat çok müphem ve bilgilendiricilikten uzak olduğunu düşünür.⁵⁹ O, James'i geleneksel teorilerin muhtevalarını, tanımlarının ve bildirilerinin pratik sonuçlarını ortaya koyarak daha çok somutlaştırmayı ve yükseltmeyi tasarladığını düşünür. Bununla beraber Thayer'e göre James'in teorisi, geleneksel teorilerle yarışmaz ve onlarla çelişmez, zira bu teori farklı bir görevi yerine getirmek için tasarlanmıştır.

Halbuki James, bundan daha fazlasını amaçlıyordu. James'in ifadeleri çoğunlukla muğlak görünürse de, etraflıca düşünülürse onun tutarlılık ve tekabüliyet teorisini reddetmeye giriştiği açıkça görülür.⁶⁰ Zira James'e göre doğruluk kavramı, anlamını delalet ettiği somut özelliklerden çıkarılır, bunun sonucu olarak doğruyla ilgili her hangi bir realist anlayış, –doğruluğun somut durumlardan önce geldiği tutarlılık ve tekabüliyet teorilerinde olduğu gibi– anlamsız olarak kabul edilir. Bu yüzden *The Meaning of Truth* 'da James, doğruyla ilgili pragmatik olmayan anlayışların anlamsız olduğunu ileri sürer:

Tatmin edicilik ve yol göstericilik (ki bunlar benim pragmatistçe değerlendirmemin özüdür) anlayışını terk edelim ve doğruyu *mümkün* yol göstericilik ve tatmin edicilikten bağımsız olarak statik mantıkî ilişki olarak adlandıralım. Bana öyle geliyor ki sen bu durumda ayaklarını yerden kesmiş olursun. . . .

Kısaca, pragmatik sistemin çerçevesi dışında her hangi bir doğru çeşidi veya seviyesi için *hiçbir yer yoktur*.⁶¹

⁵⁹ "Introduction" *MT* içinde; s. xxvii

⁶⁰ Sözgelimi bu pasajlara bkz. James eleştirel baskı altında olduğunda, o ana niyetinden ayrılır ve değerlendirmelerinde psikolojik ve tecrübi düşünceleri abartır. *MT*, s. 146-147, 150.

⁶¹ *MT*, s. 89. Ayrıca bkz. s. 94, 105, 115, 118, 120.

Öyleyse, James'in doğrulukla ilgili değerlendirmesini geleneksel teorilerin yerini alması için yaptığını ve böylelikle, kendini geleneksel teorisyenlerin uğraştığı problemlere cevap veren biri olarak gördüğü sonucunu çıkarabiliriz. Yine de James'in doğruluk problemini mümkün olan en somut bir yolla ele alma girişiminde meseleye yeni bir yönden yaklaştığı da açıktır. James'in teorisindeki yeni ayrılık noktası, doğrunun işlevsel bir kategori olduğu fikridir. Bir inancın doğruluğu, işleyip işlemediğine –öznenin deneyiminde tatmin edicilik ve doğrulanabilirlik testinden geçmesine– bağlıdır. Bu yüzden James doğruluğun, “inanca meyleden doğrular hariç” bilinemeyeceğini ileri sürer.⁶² Aynı şekilde o, fertlerin uygun işlev gören inançları benimsemeye meyilli olacaklarını ileri sürer. James *Pragmatism*'de, “nesneleri niçin doğru olarak adlandırdığımızın nedenleri onların niçin doğru olduğunun nedenidir” der.⁶³ Bu yüzden James, “farz edilen bir önermenin neden dolayı doğru olduğu?” sorusunu, “özne önermeyi nasıl haklı bir şekilde doğru olarak adlandırır?” anlamında yorumlar. Aynı şekilde bu yorum, doğruluk konusundaki analizinde merkezî kavramsal anlamdır. Doğrunun anlamı meselesi, James'in elinde öznenin inançlarını doğrulayacak ölçütler meselesine indirgenmiştir.⁶⁴

James, doğrunun aktüel ve mümkün deneyime dayanarak etraflıca analiz edilebileceği görüşünü ileri sürdüğü için, doğruluk analizini bireysel “doğrulara” dayandırdığını gördük. James'in teorisini ilginç ve güçlü kılan bu fikirdir. Fakat bu fikir, teorideki en ciddi zorluklardan biriyle sonuçlanır. James'in teorisinin başlangıç öncülü, doğru kavramının ancak insan deneyiminin tasvirleri olarak işlev gördüğü taktirde anlamlı olabileceğidir. James'e göre “doğru,” tamamıyla tasvir edici bir terimdir –yani, deneyimde karşılaşılan özel doğrulardan oluşan soyutlamadır. Doğruluğun, (aktüel ve mümkün) tecrübi durumlarından hariç hiçbir anlamı yoktur. Böyle düşünüldüğünde James, doğru kavramının açıklayıcı,

⁶² *Thought and Character*, 2: 475.

⁶³ *P*, s. 37. Bkz. *MT*, s. 85-86, 201.

⁶⁴ *The Origins of Pragmatism*'de (s. 194-195) A. J. Ayer, James'in eğiliminin inancı doğrulamadaki ölçütte yattığını ileri sürer. Buradan o, James'in doğrunun bilişsel anlamına dair geleneksel problemlerle ilgilenmediği sonucunu çıkarır. Fakat bu yorum, James'in indirgemeciliğine uygun düşmez. James'e göre doğrunun anlamı onun doğrulanabilirliğinin atf olduğu şartlara indirgenebilir.

fakat tasvir edici bir kavram olmadığını kabul etmekte başarısızdır.⁶⁵ Tecrübî terimlerin anlamını özel olarak tecrübî terimler içerisinde ifade etme girişiminde bazı makuliyetler olsa da, bu çeşit analiz, doğruluk gibi teorik kavramlar söz konusu olduğunda çok da makul görünmez. Doğru kavramının birincil işlevi, deneyimdeki her hangi bir konuyu veya konular grubunu tasvir etmek değildir. Aksine onun işlevi, tecrübî fenomen hakkında niçin haklı olarak belli yargılar yaptığımızın *açıklamasını* sağlamaktır. Bir inancın doğru veya yanlış olduğunu söylemek, James'in de yaptığı gibi, onun tatmin edici veya doğrulanabilir oluşunu tasvir etmek değildir. Daha ziyade onun, niçin doğrulanabilir veya tatmin edici olduğunu açıklamaktır. Bu açıklama, doğru önermelerin –insan deneyim ve inançlarından bağımsız olarak– gerçeği doğru olarak temsil ettiği olgusunda yatar. Bu doğruluk anlayışının, James'in birçoklarını güçlü bir şekilde ifade ettiği, geri dönüşleri vardır. Burada göz önünde bulundurulması gereken husus şudur; bir deneyim *hakkındaki* yargının doğruluğu ne kadar karmaşık olursa olsun, bizatihi deneyimin bir parçası olamaz.⁶⁶

James'in doğrulukla ilgili deneyim üstü herhangi bir kavramı reddetmesinin sebeplerinden biri, doğrunun deneyimden ayrı olması durumunda, atfedilebileceği hiçbir güvenilir temelin kalmayacağı endişesi olarak görünüyor. Fakat bunu bir problem olarak kabul etmek için çok az nedene sahip olduğumuz görünüyor. Bir kavrama deneyim zemininde güvenli bir şekilde atf yapılabilmesi için bu kavramın, bizatihi tanımlayıcı olması gerekmez. Bunu reddetmek, teorik ve açıklayıcı kavramların anlamını ortadan kaldırmaktır –açıkça makul olmayan bir düşüncedir.

⁶⁵ Empirik kavramların böylesi bir pozitivistik tahliline karşı çeşitli itirazlar olabilir. Sözgelimi bk. Maddi objelerin Berkeleyci tahlili, A. J. Ayer'in ilk dönem fenomenalizminin eleştirisi, C. S. Pierce'ün ilk yazılarındaki operasyonalizmin eleştirisi.

⁶⁶ Gerçekten James'in düşüncesine karşı, doğrulanabilirlik (verifiability) anlayışının doğruluk anlayışını öncelediği belirtilmiştir. Sözgelimi bkz. A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*, s. 194). Doğrulanabilirlik, onun doğruluğunun kanıtlanması anlamına gelir ve bu nedenle James'in doğrulanabilirliğe göre doğruluk analizi ikisi arasındaki doğru ilişkiyi tersine çevirir. Elbette bu, James'in teorisine dair bir yanlışlık ise –sanırım bunu söylemek zorundayım– kavramlar arasındaki geleneksel ilişkiyi görmediği için değil, bilinçli olarak onları yarıstırması ve daha makul tahlil önermesi sebebiyledir. Burada işaret ettiğim James'in analizinin, doğruluk anlayışının açıklayıcı fonksiyonunu izah etmede başarısız olduğu için, daha makul olamayacağıdır.

Doğruluk kavramının açıklayıcı işlevini belirleyememenin belki de en önemli sonucu, bazı durumlarda öznenin deneyiminin en makul izahının, böyle bir doğrunun *herhangi bir* bireyin deneyiminden bağımsız olduğunda, bağımsız olarak keşfettiği şeyi değerlendirememesidir. Buna göre, James'in mutlak doğruları zamanla değişmeyen ve gerçekte inanılan şeylerden bağımsız ideal formüller grubu olarak tanımlandığında, aslında böyle bir fikre gönderme yaptığını gördük. Bununla beraber böyle bir anlayışın, James'in deneyimciliğinin sınırlarının ötesine geçtiğini de gördük.

Bu yüzden, James'in doğruluk kavramını özellikle empirik olarak izah etme girişimi, doğruluk kavramının açıklayıcı bir işlevi olması gerekliliği ile uyumlu değildir. James, doğrunun tecrübî yönlerini, sofistike ve yenilikçi bir teoriyle genişlettiği için övülebilirken, yine de teori bu önemli hususta başarılı olmamıştır.

James'in Gerçeklik Anlayışı

James'in gerçeğin mahiyeti hakkındaki görüşleri, felsefesinin en karmaşık ve en problemli kısımları arasındadır. Bu konuya dair yazılarının incelenmesi, odak ve çerçevede beklenmedik değişiklikler ve dolayısıyla yorumcuları bocalatan farklı iddialar dizisi ilham eder. James'i inceleyenler arasında gerçeklik anlayışına dair ihtilaf ve belirsizlik, felsefesinin başka hiçbir kısmında yoktur. Bu bölümde, James'in gerçeklik hakkında tutarlı bir bakış açısını ifade etmek için öne sürdüğü –çoğunlukla uyumsuz görünen– çeşitli iddialarını inceleyeceğiz.

James'in görüşünü anlamadaki bir kısım problemler, onun gerçeklik problemine oldukça değişik iki perspektiften yaklaşımından neşet eder. O, her bir perspektifte değişik bir problemi tartışır ve değişik anlamlardaki “gerçeklikle” ilgilenir. Bu perspektiflerin biri tam ifadesini, James'in pragmatik yazılarında, özellikle *Pragmatism* in 5. bölümünde ve *The Meaning of Truth*'un “Professor Herbert on Pragmatism” adlı makalesinde; bunun yanı sıra *The Principles of Psychology* de, bulur.¹ Bu yazılarında James, gerçeğin mahiyeti problemini, sıradan fizikî nesnelerin gerçekliğine dayanarak ele alır. Burada gerçeklik, “sağ duyu” açısından ele alınır. James, bu gerçekliği fizikî nesnelerin, atomların veya idelerin uygun adları olarak anlaşıldığı bilimsel ve felsefî bakış açılarından ayırır.² James, “gerçeklik” kavramını pragmatik anlamda kullandığında, günlük hayatta anlaşıldıkları şekilde sağduyusal fiziki nesnelere atıfta bulunmaktır. James, böylesi pragmatik gerçekliklerden söz ettiğinde, bireyin ha-

¹ Bölüm. 21.

² Bkz. P, Bölüm. 5.

yatında gerçek olarak kabul edilen bir nesnenin ne olduğu meselesini onun deneyimleri ve hedeflerini göz önünde bulundurarak ele alır

James'in gerçeklik problemine yaklaşımında ikinci yol, *Essays in Radical Empiricism*'de en iyi şekilde geliştirdiği titiz metafizik bakış açı-sıdır.³ James, hayatının sonlarına doğru kapsamlı bir metafizik sistem geliştirmek için yazdığı popüler konferanslarının ötesine geçmeyi arzu etti. James'in *A Pluralistic Universe*'inin girişinde Richard Bernstein, 1909'da James'in Bergson'a yazdığı mektuptan alıntı yaparak James'in niyetini tasvir eder:

Sağlığım bugünlerde oldukça bozuk, bu yüzden çalışmalarım yavaş gidiyor. Bununla beraber eğer yaşarsam temel fikirlerini ortaya koyduğunuz sistemle yakından alakalı genel bir metafizik sistem kaleme alacağım.⁴

James, ne sistematik metafizikte daimî bir tez ortaya koydu ne de *Essays in Radical Empiricism* adı altında toplanan yazılarında bir metafizik te-orisi geliştirebildi. James, bu denemelerde dünyamızda sağ duyu seviye-sinde algılanan nesnelerinin altında uzanan metafiziksel temel gerçekliği araştırmıştır. Burada o, “deneyimin” yalın ve nihaî gerçeklik olduğu gö-rüşünü savunur. James, gerçeklik hakkında bu iki tarzda konuşmayı daha geniş bir vizyonun tamamlayıcı parçaları olarak düşünür.

James gerçekliğe dair görüşlerini geliştirirken, zihninde çok önemli birkaç amaç vardır. Muhtemelen onun asıl amacı, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki metafizik ve epistemolojik uçurumun mevcut olduğu düalist görüşü reddetmektir. Bu düalist görüşte, özne ile nesne arasındaki bu uçuruma köprü kurmak şaşkınlığa sebep olur ve üstesinden geline-meyecek felsefî problemler üretir. Tarihî olarak bu probleme verilen ce-vaplar, bir uçta –özne ve nesne arasındaki tek mümkün köprüyü temin eden her şeyi kuşatan bir Mutlak'ı gerektirmeye kadar giden– mutlak ide-alizmden, diğer uçta da –özne ve haricî dünya arasında epistemik olarak uygun bir ilişkinin imkânsızlığını savunan– şüphecilikten gelir. James, bu iki cevabı kahramanca ve gereksiz gördü ve dolayısıyla bu felsefelerin probleme verdikleri cevabın, düzmece olduğunu göstermek istedi. Bu yüzden, bilen ile bilinen arasında metafizik veya epistemolojik bir uçu-

³ *Essays in Radical Empiricism*'de James'in vurgusu metafizik meselelerdir ve yukarıda zikredilen çalışmalarda vurgusu pragmatik gerçekliklere iken her iki açı, tüm bu çalışmalarda görülebilir. Onlar arasındaki fark, doktrin problemi değil; vurgu ve odak noktası meselesidir.

⁴ PU, s. 12.

rum olmadığını ve dolayısıyla ne bir köprü inşa etmeye ne de yokluğundan dolayı ağıt yakmaya ihtiyaç olmadığını göstermeye çalıştı.

James için önemli olan diğer bir amaç, ikinci bir klasik felsefî düalizmi – ilkinden daha kuvvetli bir yapıya sahip olan bir düalizmi – reddetmekti. Bu düalizm, fizikî nesneler dünyası ile değerler dünyasının ontolojik olarak ayrı olduğu görüşüdür. Bu düalizme göre ahlâkî ve estetik değerler, doğal olarak öznel ve şahsîdir. Eğer onlar nesnel iseler, deneyim dışında olamazlar ve bu sebepten fizikî olgu dünyasından tamamen ayrı olarak gerçekliğin bir boyutunu oluştururlar. James, böylesi bir görüşü dar-kafalı ve hayatımız açısından yanlış görür. Zira ona göre bir şeyin değeri, kendisini niteliklerinin geri kalan kısmında olduğu gibi doğrudan ve apaçık olarak gösterir.⁵

James'in niyetlerinin açıklığına rağmen, gerçekliğe dair görüşleri önemli açılardan kolayca anlaşılmaz. Bu konuya dair yorumları incelediğimizde, mümkün yorumların tamamının bu şekilde olduğunu görürüz. Sözgelimi E. C. Moore, James'in bir fenomenalist olduğunu –onun, Berkeley gibi, fizikî nesnelerin duyu deneyimine indirgenebileceğini savunduğunu– iddia eder.⁶ A. J. Ayer, eğer fenomenalistik tez linguistik formunda ortaya konulursa bu görüşün doğru olduğuna inanır. Ayer, James'in düşüncesini “katı fenomenalizm” –fizikî nesneler hakkındaki tüm önemli ifadelerin, aktüel ve mümkün deneyim hakkındaki ifadelere dönüştürülebileceği görüşü– olarak adlandırdığını iddia eder. Alternatif olarak Ayer, James'in fenomenalizmin daha zayıf bir formundan–yani, fizikî nesnelere ilişkin deneyimimizi organize etmek ve açıklamak için kullandığımız teorik yapılardan başka bir şey olmadığını söyleyen görüşten–kurtulmak istediğini iddia eder.⁷ Çağdaşları A. O. Lovejoy ve B. H. Bode'yi de dahil edeceğimiz diğer filozofların James'e dair yorumları, Ayer ve Moore gibi aynı fenomenalistik ve idealistik yönde ilerler. Lovejoy'a göre James, eğer bir pragmatist, Berkeleyciler gibi katıksız idealist olmayacaksa en azından bir panfizikçi olması gerektiğini ima

⁵ Pragmatik yazılarının dışında, James'in bu mesele ile ilgili en önemli makalesi *ERE* içindeki “The Place of Affectional Facts in a World of Pure Experience”dir.

⁶ *William James* (New York: Washington Suare Press, 1965), s. 144.

⁷ *The Origins of Pragmatism*, s. 291-293.

eder.⁸ Aynı şekilde Bode, James'in durumunun kaçınılmaz olarak solipsizm olduğunu iddia eder.⁹

Bununla beraber diğer ilim adamları bu bakış açısına katılmazlar ve James'in metafizikte bir realist –diğer bir ifadeyle, James'e göre fiziki nesnelerin bilen öznenen bağımsız olarak mevcut – olduğunu iddia ederler. Bu sebepten Robert G. Meyers, James'in realizmin doğal veya naiv bir türünü –başka bir deyişle biz, algılamada bağımsız olarak mevcut olan nesneleri doğrudan fark ederiz görüşünü– savunduğunu iddia eder.¹⁰ Andrew Reck'de James'in bir realist olduğunu ileri sürer. O, James'in naiv bir realist olarak başladığını, fakat daha sonra perspektifçi bir realizm –başka bir ifadeyle çeşitli algıların, uzamda ortak bir mahalde odaklandığında tek bir nesneye bağlı olduğunu savunan bir görüş– uğruna bu naiv realizmi terk ettiğini ileri sürer.¹¹

Yorumların böylesine farklı oluşu, gerçekten şaşırtıcıdır. Ancak daha şaşırtıcı olan, bir sonraki alıntıda göstereceğim gibi James'in metinlerinin bunların hepsini destekliyor görünmesidir. Sözelimi, James bir açıdan “pragmatizmin solipsizm ile uzlaşabileceğini” söyler.¹² Başka bir yerde, fenomenalistik yorumu destekleyen aşağıdaki iddiaları buluruz:

Berkeley'in madde ile ilgili eleştirisi, nihayetinde mutlak olarak pragmatistik idi. Madde, rengi, şekli, sertliği ve benzer nitelikleri ile duyularımızca bilinendir. Onlar, terimin nakit değerleridir. . . . Bu yüzden bu duyular, onların yalın anlamlarıdır.¹³

Gerçeklik, her ne kadar uzak olsa da deneyimin genel imkânları içinde bir varış noktası olarak tanımlanabilir. . . .¹⁴

Aşağıdaki pasaj, fenomenalizm ile ilgili zayıf bir formu seçmede James'in yorumunu destekliyor:

⁸ “Pragmatism versus the Pragmatist,” *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays* içinde, s. 142. Ayrıca bkz. “Pragmatism and Realism,” *The Thirteen Pragmatisms and Other Essays* içinde, s. 37-39.

⁹ “Pure Experience and the External World,” *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 2 no 5 (mart 2, 1905):130

¹⁰ “Natural Realism and Illusion in James's Radical Empiricism,” *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 5 (Fall 1969): 212

¹¹ *Introduction to William James* (Bloomington: Indiana University Press, 1967), s. 64-65.

¹² *MT*, s. 115.

¹³ *P*, s. 47.

¹⁴ *MT*, s. 75.

Zaman ve Mekanın keşfinden sonra en büyük sağ duyu başarısı, muhtemelen daimî mevcut olan şeylerle ilgili anlayıştır . . . Algılarımız, *varlıklar* anlamına gelir . . . bir kere kullanıldığı zaman bir daha unutulmayan, aydınlatıcı bir yorumu olur. O, aynı ölçütte eşya ve şahıslara, nesnel ve dışlayıcı konulara uyarlanabilir.¹⁵

Diğer yandan James, realizm bir formuna eşit derecede bağlandığı görülür:

Bir pragmatist olarak . . . “gerçekliği” *öncelikli (ab initio)* olarak kabul ettim ve dolayısıyla . . . tartışmam boyunca epistemolojik realist olarak kaldım.¹⁶

Schiller, Dewey ve ben, epistemolojik realistleriz –gerçeklik, kavram doğru olduğu takdirde bilenin fikrinden bağımsız olarak mevcuttur ve algılandığı *şibidir*.¹⁷

Ben burada . . . onu bilen bir fikirden bağımsız, sabit bir gerçekliğin mevcut olduğunu varsayıyorum.¹⁸

Ben her ne kadar James'in gerçeklikle ilgili iddialarının tutarlılık arz etmediğini düşünsem de, onun gerçeklik kavramını iki farklı şekilde kullandığını anladığımızda, ifadelerinin bir bütün olarak tezat teşkil etmediğini görürüz. James'in teorisinde nesneler, önemli ölçüde öznenen bağımsız olarak mevcuttur ve dolayısıyla bu düşünce, James'in realizmi kabulüne ve felsefesindeki realist yorumlara sebep olmuştur. Aynı önemde bir gerçek de James'in gerçekliği deneyime dayanarak tanımlamasıdır ve dolayısıyla bu durum, onu idealist yoruma götürmüştür. Bu iki görüşün James felsefesinde nasıl tutarlılık arz ettiği, tartışmamızın ilerleyen bölümlerinde açıkça görülecektir.

I

Şimdi, James'in gerçeklikle ilgili pragmatik izahını, felsefesinde bir alternatif şemanın mevcut olduğunu akılda tutarak sırasıyla inceleyelim. James, *The Principles of Psychology*'de “bir çok dünyanın” buna bilim dünyası, soyut doğruların dünyası, tabiat üstü dünya, ön yargıların ço-

¹⁵ MT, s. 42-43.

¹⁶ MT, s. 106.

¹⁷ Perry, *Thought an Character*, 2: 536. Ayrıca bkz. MT, s. 104-106; ERE, s. 37.

¹⁸ MT, s. 88.

gunlukla kabul edildiği ortak dünyanın da dahil olduğu –gerçekliğin farklı bir çok düzeninin– mevcut olduğunu ileri sürer.¹⁹ James, bu çeşit gerçekliğin her birinin kendi sahası içinde, eşit derecede meşru olduğunu ileri sürer. Bununla beraber James, bu dünyalar arasından duyusal olarak algılanan fizikî nesneler dünyasının en üst gerçeklik anlamında algılandığını düşünür.²⁰ Bunun sebebi, fizikî nesnelerin amaçlarımızın gerçekleştilmesinde bizi diğer gerçeklerden daha fazla etkilemesidir. Bu yüzden fiziki nesneler dünyası, pragmatik açıdan çok önemlidir. James, gerçeğin pragmatik izahını oluştururken, fizik nesneler dünyasına odaklanır ve meselenin en göze çarpan yönü olan “Bireyin hayatında “bilindiği şekilde” fizikî nesneler nedir?” sorusunu ele alır.

James'in gerçekliğe dair izahı, pragmatik açıdan bakıldığında iki kuttupludur. Bir yanda bilme sürecinde aktif olan eğilim, değer ve kaygılara sahip teleolojik özne; diğer yanda deneyimin akışı. İkinci bölümde gördüğümüz gibi, James özneyi, daimî duyusal uyarıcılar/girdiler ile engellenen bir varlık olarak tasvir eder. Tecrübe akışı ile ilgili zengin ayrıntı, çok sayıdaki yorum için temel oluşturur. Bireyin karşılaştığı meydan okuyuş, deneyimin kaotik akışı içinde, kavranabilir bir dünya inşa edebilmek için onları seçerek ve organize ederek kendi yolunu bulmaktır.²¹ James'e göre özne, bir heykeltıraşın mermer bloğun bazı parçalarını keserek, bazı kısımlarını öne çıkartarak bir heykel meydana getirdiği gibi, deneyim akışından özel nesneleri seçer. Fert, eğilim ve eğilim yüklü kavramsal kategorilerine dayanarak, kendisini etkileyen karmaşık duyu akışına seçici olarak katılır ve onları belli tarzlarda organize eder. Sonuç, “onun-için-gerçeklik”, diğer bir deyişle “pragmatik gerçekliktir.” Bu yüzden pragmatik gerçeklikler, inşa edilirler ve inşa, kavramsallaşan veya James'in ileri sürdüğü gibi entelektüelleşen deneyim akışı vasıtasıyla ilerler.²² James'in tasvir ettiği gibi, “gerçeklik, bizim zihni icatlarımızın toplamıdır.”²³

¹⁹ Fenomonolojik bakış açısından bu fikre ilişkin tartışma ve değerlendirmeler için bkz Alfred Schuetz, “On the Multiple Realities,” *Philosophy and Phenomenological Research*, 5. no 4 (Haziran 1945):533-576.

²⁰ *PP*, 2:291-306.

²¹ James deneyimin zihnileştirilmesinin pratik amaçları gidermede zorunlu olduğu iddiasıyla Darvinizmi açıkça ortaya koyar:

Çevre bizi beslediği gibi öldürür...Saf tecrübe . . . daima sağlıklıdır, orada soyutlamanın zorunluluğu ve terimlerin kalabalıklığı ortaya çıkmaz. (*ERE*, s. 47.)

²² *ERE*, s. 47.

²³ *MT*, s. 43.

Çok olağanüstü durumlar haricinde James, öznenin deneyimini hiçbir zaman saf ve kategorize edilmemiş şekilde algılamadığını ileri sürer. O, *Pragmatizm*'de bu konuya şöyle işaret eder:

İnsan düşüncesinden “bağımsız” gerçeklik hakkında konuştuğumuzda, bir şey bulmak oldukça zor görünüyor. Gerçeklik, varoluşu ilgili her hangi bir inanç doğmadan önce, her hangi bir insan anlayışı uygulanmadan önce deneyime yeni giren, aynı şekilde adı konmamış bir görüşe veya deneyimde bazı tasavvur edilmiş aslî mevcudiyetlere indirgenir. Gerçeklik, mutlak olarak dilsiz ve unutulmuş olan, zihinlerimizin ideal sınırıdır. Onu görebiliriz ama onu hiçbir zaman kavrayamayız; kavradığımız şeyler, önceki insan düşünüşünün tüketim için hazmı kolaylaştırıp, pişirdikleridir.²⁴

Bu, “mutlak” gerçekliklerden veya öznenin inşa edici eylemlerinden bağımsız gerçeklikler hakkında konuşmanın hiçbir pragmatik anlamı olmadığı manasına gelir. Eğer gerçek olan her zaman anlaşılıyorsa, o, ferde göre-gerçek-olan olarak anlaşılmalıdır.

Bu yüzden James, pragmatik gerçekliğin bir yaratma veya inşa olduğunu ileri sürer. Duyusal akış, deneyimleyenin değişik eğilim ve amaçlarına bağlı olarak pek çok değişik yorumu hoş görür. Mevcut olan ne varsa her algılayıcı tarafından değişik şekilde deneyimlenebilir ve dolayısıyla her bir algılayıcı için değişik nesne olabilir. Somut bir örnek ele alalım. San Francisco'yu gezerken, bizden bir grubun Beşinci ve Mission caddelerine yaklaşması gibi, bizde, kendi pragmatik gerçekliğimizi oluşturarak varsayılan deneyim akışını belli tarzlarda entelektüelleştiririz. Bu yüzden, sözgelimi ben madenî para müzesini deneyimlerim, sağım-daki müteahhit olan şahıs, büyük bir granit binayı deneyimler ve solum-daki şahıs, eski San Francisco Darphanesi olarak bilinen tarihi binayı görür. Burada önemli olan, algıladığımız nesnelerin özdeş olmadığıdır. Çünkü her birimiz, deneyim akışımızdan kendi özel nesnemizi inşa ederiz. Burada James, önümüzde, öznenin bağımsız ve her birimiz tarafından değişik olarak yorumlayacağımız tek bir nesnenin mevcut olduğunu ileri sürdüğü söylenemez. Diğer yandan o, dünyadaki gerçek fizikî nesnelerin mevcudiyetini reddeder şekilde anlaşılacak da istemez. Gerçekten, James'in amacı, hem gerçek fizikî nesnelerin mevcut olduğunu hem de gerçekliğin, özne tarafından inşa edildiğini ileri sürmektir. O, pragmatik inşa

²⁴ P, s. 119-120. Ayrıca bkz. *ERE*, s. 46.

sürecinde bireyin, yaşadığı dünyadaki gerçek fizikî nesneler ile doğrudan ilişkide olduğunu ileri sürer.

Bu görüş, fizikî nesnelerle ilgili realist bir anlayışı kabul eden bir kimse tarafından tezat görülmesi de paradoksal olarak düşünülebilir. Çünkü realist hipotez basitçe anlaşıldığında, öznenin inşa edici eylemlerinin sonucu olan, –daimî, maddî ve zihinden bağımsız– nesnel fizikî gerçeklik hakkında konuşmak, anlamsızdır. Gerçekten realizmin cüretkarlığı bir yana, James'in paylaştığımız bir dünya olarak fizikî nesneler dünyasını, aynı nesnelere sahip ayrı fertler dünyası ile nasıl açıkladığını düşünmek zordur. Aşağıdaki satırlarda daha fazlasını söyleyeceğiz ancak şimdiden James'in her şahsın gerçekliğinin kendine has olduğunu veya gerçekliğin, yalın olarak nesnel arzu ve eğilimler tarafından belirlendiğini ima etmediğini hatırlatalım. James için pragmatik gerçekliklerin inşasında izin verilen serbestlik, bizzatî deneyimin mahiyetiyle sınırlanır. Duyusal akış, pek çok farklı nesnenin inşasına izin verirken, bu durum, böylesi her hangi bir yapının mümkün olacağı anlamına gelmez.

Deneyimimizde, bizi inancımızın kaderine doğru sürükleyen ve genelde karşısında aciz olduğumuz, bir iticilik ve aciliyet vardır.²⁵

James'in pragmatik gerçeklikle ilgili analizi aşağıdaki metaforla anlatılabilir. Perdenin bir kenarına yönelen bir kişiyi hayal edin. Onun amacı, bir noktadan, farz edelim ki sağ üst köşeden başlayarak ve diğer noktaya, farz edelim ki sol aşağı köşeye ilerleyerek bir plânı takip etmektir. O, doğrudan bir yol izlemeğe gereksinim duymaz, istediği herhangi bir yolu takip edebilir. Bu sebepten pek çok plân, mümkündür. Bununla beraber yine de seçimi, sonsuz değildir, çünkü her plân şebekenin (grid) özelliklerine uygun olmalıdır. O, şebekenin temin edemeyeceği yönlere gidemez ve örüntüleri yapamaz. Onun takip etmek zorunda olduğu yol, şebekede halihazırda bulunan yoldur. James'in pragmatik gerçeklikler ve deneyimin akışı arasındaki ilişki kavramına göre deneyim akışı, plânlarımızı takipte kullandığımız iskeleti, perdeyi oluşturur. İlk, diğerlerinden farklı tarzlarda hareket ederek, ulaşabileceğimiz deneyimlerin neler olduğunu belirlemekte kendimize yardım ederiz. Daha sonra, akıştan hareketle katılacağımız, yani deneyimleyeceğimiz yolu seçeriz. Nihayetinde, diğerlerine nispetle bazı deneyimlere daha fazla önem vererek, kendi tasarım gruplarımızda, deneyimlerimizi kavramsal olarak

²⁵ MT, s. 45. Ayrıca bkz. P, s. 99.

organize ederek –kısaca öncelik, amaç, eğilim ve duygusal birikimlerimizi işleterek– belirlenmiş örgüler içinde, amaç ve eğilimlerimize en uygun olan bir plânı oluştururuz. Bu plân, pragmatik olarak anlaşılan fizikî nesneler dünyasıdır.

Bildiğimiz gibi dünya, –yani, pragmatik gerçeklik– insan eğilimlerinin giderilmesi ilkesine göre inşa insanî bir yapıdır. Ferde-göre-gerçeklik, bireyin hayatında en tatminkar şekilde işlev gören gerçeklik hakkındaki inançlar tarafından belirlenir. Tatmin edici bir biçimde işlev gören inanç anlayışı, elbette James'in felsefesinde doğruluk teorisinin anahtar kavramı olarak görünür. Gerçekten, James'e göre pragmatik gerçeklik, pragmatik olarak doğru inançların nesnelerinden başka bir şey değildir:

Kendi içinde gerçeklikler, herhangi bir kimse *için* inanmasıyla . . . orada, bir yerde olabilir; onlara ancak doğru göründükleri için inanılır; ve bu yüzden onların kavramları, tatmin edici bir biçimde işlediğinde doğru görünür.²⁶

Dördüncü bölümde gördüğümüz gibi, insan eğilimlerinin giderilmesi James için ahlâkî değerleri belirlemede bir ölçüttür. Zira doğru, insan eğilimlerinin yerine getirilişinin somut bir ifadesi olduğu için, bir değer kategorisidir ve aynı zamanda gerçekliktir. James'in düşüncesine göre fizikî nesnelerin pragmatik olarak inşa edilen dünyası, zapt olunamaz şekilde değer yüklüdür –pragmatik gerçeklikler, zorunlu olarak insan arzu, eğilim ve amaçlarını oluştururlar. Lotze'ye baş vurduğumuzda James, gerçekliği belirlemede bilenin ahlâkî, üretimsel rolüne dair anlayışını şöyle ifade eder:

Lotze bir çok yerde derin tekliflerde bulundu. Biz, doğru olanın tam aksine onun, gerçeklik ve zihinlerimiz arasında bir ilişkiden söz ettiğini naiv olarak varsayalım. Biz doğal olarak gerçekliğin, hazır-yapılan, tamamlanan olarak durduğunu düşünürüz ve dolayısıyla zihinlerimiz, basit bir iş olan, onu olduğu gibi tanımlama görevini yerine getirir. Lotze, tasvirlerimizin, gerçekliğe önemli bir ilave olup olmadığını sorar. Aynı şekilde önceki gerçeklik, bilgimizde değişmeden görünmek amacından daha ziyade, evrenin toplam değerini artıracak katkılar yapmak için zihnimizi uyarmak amacıyla az çok orada olamaz mı?²⁷

James, Ralph Perry Barton'a gönderdiği mektupta, gerçeğin değer yüklü karakterini geniş olarak tasvir eder:

²⁶ *MT*, s. 131. Ayrıca bkz. s. 129.

²⁷ *P*, s. 123. Ayrıca bkz. *MT*, s. 50-51, 57.

Siz *belli bir* dünyadan bahsediyorsunuz. *Bu* dünya muhakkak ki zihnî tepkilerimizi içeren toplam dünyadır. *Eski* dünya, belli amaçlar için faydalı, bununla beraber daima zarflanan bir soyutlamadır. Saf doğalcılık, muhakkak ki daha geniş teleolojik veya değer biçici belirlenimlerde zarflanabilir.²⁸

II

James *Pragmatism*'de olağan dışı modern nitelikteki bir konferansta, alternatif kavramsal sistemlerin farz edilen her hangi bir fenomeni –sözgelimi, tıpkı bir şeye ya bir elma ya da moleküllerin bir toplamı ismini seçebiliriz– nasıl karakterize ettiğini tasvir eder. Dahası James, değişik tarifler arasından ana ölçütü seçmede, bir şeyin diğerinden daha doğru olup olmamasının önem arz etmediğini söyler. Aksine, amaçlarınız belirlenince hangi tarifi daha uygun olduğunu ararsınız. Sağ duyu nesnelerinin pragmatik işlevine göre deneyimizin yorumu, daha önceki bölümde tarif ettiğimiz gibi, bir kaç alternatiften sadece biridir:

Bilim ve eleştirel felsefe . . . sağ duyu sınırlarının ötesine geçer. Bilim naiv realizmi durdurur: “İkincil” nitelikler, gerçek dışı olur; sadece birinciler kalır. Eleştirel felsefe ile yapılan zarar, her şeyin yapılmasıdır. Sağ duyu kategorilerin biri veya tümü, *varoluş* yolundaki her hangi bir şeyi temsil edemez. Onlar, insan düşüncesinin yüceltilmiş hilelerinden, duyunun tedavi edilmez akışının ortasındaki acayiplikten kaçma yollarından başka bir şey değildir.²⁹

James'in radikal empirizm teorisi, düşüncenin eleştirel felsefi seviyesine göre gerçekliğin mahiyetini analiz etme girişimidir. Onun niyeti, günlük dilde tasvir edilen sağduyunun pragmatik gerçekliklerini reddetmek değil; aksine onların nihaî metafizik temellerini göstermek ve böylelikle onları metafizik bir teori bağlamına yerleştirmektir. Biz, aşağıda James'in gerçeklik sorununa yaklaşımında ne ölçüde başarılı olduğunu, bu iki farklı bakış açısından mütalaa edeceğiz.

James, metafizik teorisini “radikal empirizm” olarak isimlendirir. Bu, başlıca postulatı “her şey, bir yerde deneyimlenmeli ve deneyimlenen her çeşit varlık, gerçek olmalıdır” gerçeğini ifade eden bir empirizmdir.³⁰

²⁸ Perry, *Thought as Character*, 2: 476.

²⁹ *P*, s. 91.

³⁰ *ERE*, s. 81.

James, metafizik teorisinin radikal olduğunu zira eşyalar arasında gerçek kabul edilen ilişkilerin nesnelerin kendisi olarak deneyimin bir parçası olduğunu ileri sürer.³¹ James'in radikal empirizm ile ilgili anlaşılması güç tartışması, bizi bu kitabın sınırlarının ötesine götürebilir ama yine de teorisinin ana çizgilerine göz atmak faydalı olacaktır.³²

James'in düşüncesine göre nihai metafizik gerçeklik, her parçasının bir diğerine yöneldiği ve sınırlarının birbirinin içinde eridiği; "zira hayat deneyimlerinin gerçek, somut duyusal akışı, birbirine nüfuz eder." daimi bir akış olarak tasvir edilen "saf deneyimdir." Tecrübe akışının, sürekli genişleyen bir çevresi vardır.³³ Eğer deneyim akışının devam etmesine izin verilirse, deneyim akışının herhangi bir demetinde daima diğer deneyimler vardır. Deneyim daimi, akan, daima genişleyen gerçekliktir.³⁴ Deneyimi, kavramlar kullanarak pratik amaçlar uğruna ayrı kısımlar içinde analiz etmek mümkün iken, deneyimin aktüel olarak ayrı ünitelerden oluştuğu düşünmek yanlıştır. Biz, deneyim akışını kavramları kullanarak yakalar, hareketli bir resimdeki tek bir çerçeve gibi ondan parçalar koparıyoruz. Kavramsal düşünce, deneyimi doğru olarak temsil etmez zira deneyim akan ve değişendir ve dolayısıyla kavramlar değişmez ve sabittirler.³⁵

Bu yüzden James, meseleyi, deneyimi tutarlı ve anlamlı bir bütün olarak birleştirme problemini ortaya koyan felsefi sistem ve filozoflarla tartışır. James'in düşüncesine göre deneyim doğru anlaşıldığında, böylesi bir problem ortaya çıkmaz. Tecrübenin her şeyi kuşatan Mutlak bir aktarıcısını gerek gören idealistlere, bunun yanı sıra deneyimi böldükten sonra geri kalanını nasıl birleştirileceğine cevap vermeyen çağrışımçılara karşı James'in polemigi, birleşen parçalarının zorunluluğunu önleyen tüm deneyimlerin önceden birliği inancından kaynaklanır

³¹ *MT*, s. 7; *ERE*, s. 22.

³² James'in radikal tecrübeciliğinin farklı görüntüleri için bkz. John McDermott, Introduction," *ERE*, içinde; A. J. Ayer, *The Origins of Pragmatism*; Charlene Haddock Seigfried, *Caos and Context: A Study in William James* (Athens: Ohio University Press, 1978)

³³ *PU*, s. 113.

³⁴ Fenomenologlar, James'in tecrübe ırmağı kavramına dair geniş çalışmalar yapmıştır. Örneğin bkz. Aron Gurwitsch "William James' Theory of the 'Transitive Parts' of the Stream Consciousness," *Philosophy and Phenomenological Research*, 3. no 4 (Haziran 1943):449-477. Alfred Schuetz, "ConcePt of Stream of Thought, Phenemeologically Interpreted," *Philosophy and Phenomenological Research*, 3 (1942-1943):442-452

³⁵ *PU*, s. 113.

James, saf deneyimi “ilk madde” olarak isimlendirir.³⁶ İlk madde, Aristoteles'in saf deneyimdeki ilk maddesinden farklı olmasına rağmen,³⁷ yine de bu sıfat ona uygun bir addir. Çünkü saf deneyimi belli nesne ve nesneler oluşturmaz. James, nesnelerin önceki metafizik temeli olarak şunu ileri sürer: Nesne, kendinde özel bir şey değildir.³⁸

James'in saf deneyimle ilgili metafizik doktrini, en iyi şekilde sağ-lamlaştırılmış felsefî düalizmin bazı kısımlarının açıkça reddedilmesini gerektirir. Düşünce ve eşya arasındaki ayırım, bunun yanı sıra zihnî ve fizikî, özne ve nesne, bilen-bilinen, bilinç ve bilincin nesnesi ayırımları, James tarafından ontolojik statüsü olmayan sağduyusal ve pratik ayırımlar olarak düşünülür. Zira saf deneyim, tümüyle orada olduğu için, bu terimler, varlıkların metafizik olarak ayrı türlerine ayırımına işaret etmez. Onlar, bizatihi deneyim içinde ayırt edici işlevler anlamına gelir. Gerçekten James'e göre şahsi bilinç, bir dizi deneyimin birbirine aktarımını sağlayan olayın adından başka bir şey değildir.³⁹ James, metafizik olarak nötr farz edilen her hangi bir deneyimin, ilişkilendirildiği diğer şartların bağlamına bağlı olarak fizik veya zihnî olarak ele alınabileceğini ileri sürer. O halde nesne ve düşünceler, belli tarzlarda ilişkili olan deneyim setlerinden başka bir şey değildir.⁴⁰

James, ilişkili olduğu şeylerin bağlamına bağlı olarak bir şeyin iki farklı şekilde ele alınabileceğini göstermek için şu metaforu kullanır. James bizden bir ressamın bir miktar boyasını, bu boyanın içinde bulunabileceği iki farklı durumda düşünmemizi ister. Boya boyacı dükkanında diğer boyaların yanında bir kutunun içinde iken alınıp satılan bir şey anlamına gelir. Fakat aynı boya., diğer boyalarla birlikte tuvalin üzerine yayıldığında, resimde, estetik bir işlevi olan unsur haline gelir. Benzer şekilde, James deneyimin aynı parçasının bir bağlamda düşünce, diğer bağlamda bir nesne gibi işlev gördüğünü iddia eder.⁴¹

James, “düşünce” ve “nesnelerin,” deneyim içindeki işlevsel, bağlamsal ayırımlar olduğunu göstermek için, okuyuculardan algısal deneyime,

³⁶ *ERE*, s. 69. James, saf tecrübenin yapıldığı tek bir çeşit madde vardır şeklinde bir iddiada bulunmuyor. Bkz. *ERE*, s. 14.

³⁷ *ERE*, s. 46.

³⁸ O, saf tecrübeyi “mahiyeti henüz belirlenmemiş, tüm çeşitlerinin hazır olduğu” şeklinde tasvir eder. (*ERE*, s. 46.)

³⁹ *ERE*, s. 39. Ayrıca bkz. s. 23.

⁴⁰ *ERE*, s. 12-13.

⁴¹ *ERE*, s. 7.

sözgelimi içinde oturdıkları odaya, odaklanmalarını ister. O, böylesi doğrudan bir algıda, algılayanın bir yanda bilincine gelen algısını (düşünce), diğer yandan da bilincin nesnesini (nesne) ayırt edemeyeceğini iddia eder. James bundan şu sonuca varır: Düşünce ve düşüncenin nesnesi özdeştir ve bu yüzden algılayıcı odanın bizzatî kendisiyle doğrudan temasta olmalıdır.⁴² Böylesi bir durumda zihin ve maddeye dair düalistik görüş oldukça zor görünürken, James'in saf deneyim felsefesine hazır bir açıklama getirir. James'e göre fizikî bir nesne olarak oda ile zihnî bir içerik olan oda, farklı bağlamlarda ele alınan bir ve aynı saf deneyimdir. Fizikî bir nesne olarak oda ile zihnî bir içerik olarak odanın nasıl özdeş olduğunu açıklamak, iki çizgideki özdeş bir noktanın nasıl olduğunu açıklamak kadar basittir. Tek bir nokta, iki çizginin kesiştiği yerde oluşur ve bu yüzden bu nokta her ikisinin parçası olabildiği gibi tek bir deneyimde ilişkili iki değişik deneyimin kesişmesinde oluşur. İlk çizgi, şahsi biyografiyi oluşturan deneyim seti, ikincisi ise evin bir parçası olarak odanın tarihi ve geleceğidir:

Okuyucuya göre temsil, deneyim, . . . mevcutta biten duyum, duygulanım, hareket, sınıflama, beklenti vs. olarak en son terimdir ve dolayısıyla geleceğe uzanan benzer iç eylemler serisinin ilk terimidir. Diğer yandan aynı şey, halı yerleştirme, kağıt kaplama, eşya yerleştirme, ısıtma vb. önceki fiziki faaliyetlerin *varacağı son noktadır* ve fiziki odanın kaderini yaşarken ilgili olabilecek müstakbel faaliyetlerin *başlangıç noktasıdır*.⁴³

III

James'in pragmatik gerçeklikle ilgili fikrini öncelikli olarak inceledikten ve gerçeklikle ilgili metafizik anlayışını saf deneyim olarak özetledikten sonra şimdi bu iki görüş arasındaki ilişkiyi inceleyebiliriz. James daima bu iki yaklaşımın gerçeklik meselesinde tutarlılık arz ettiğini söylerken, özellikle onlar arasındaki ilişkiyi anlatmaz. Aslında bu iki görüş, önemli noktalarda birbirine uygundur. Ancak, ilişkileri bütünüyle sorunsuz değildir. Yapısal seviyeye göre, biz iki görüşün eşbiçimli olduğunu görürüz. Pragmatik açıdan farklı sağ duyu nesneleri, deneyim akışına farklı şekilde bağlanan öznelere tarafından inşa edilebilir. Radikal

⁴² ERE, s. 6-7.

⁴³ ERE, s. 8-9.

empirizm açısından ne özne ne de nesne mevcuttur, sadece saf deneyim vardır. Özneler ve nesneler, daimî akış içinde ayırt edilebilecek deneyim setine indirgenir. Bu ayırt edilebilecek setler belli tarzlarda birbiriyile ilişkilidir. Öznenin deneyim akışından bir sağ duyu nesnesi inşa etmesi, radikal empirizm diline tercüme edildiğinde özel bir ilişki vasıtasıyla diğer deneyimler setinde (nesne) birleştirilen farazî deneyim (özne) setidir. İlişki, “bilmek,” “inanmak,” “algılamak” veya benzeri şekillerde olabilir. Bu yüzden iki görüş kaba anatomileriyle uyum içersindedir. Biz, burada ilişkilerin, James’in radikal empirizm teorisinde saf deneyimler olduğunu ve gerçekliğin tümünü oluşturan saf deneyim görüşünün bu şema tarafından hiçbir şekilde ihlal edilmediğini daima hatırlamalıyız.

Gerçeklikle ilgili bu iki görüş arasında yine de kayda değer bir gerilim vardır. İlk James, makul bir şekilde, pragmatik yazılarında dünyadaki pragmatik olarak inşa edilmiş fizikî nesnelerin gerçek olmadıklarını iddia etmez. Aksine fizikî nesnelerin deneyimlendikleri gibi gerçek olduğunu ve *Essays in Radical Empiricism*'de de bu nesnelerin, yalın, işlevsel ayırmalardan başka bir şey olmadığını iddia eder. Zira fizikî nesneler, saf deneyimin nihaî metafizik maddesi içinde yalın işlevsel ayırmalar olsaydı, onların gerçekliği ciddi olarak tekdiz edilebilirdi.

James'in bu karşı çıkışı, “gerçekliğin” farklı kavramsal seviyelerde değişik biçimlerde kullanıldığı söylenerek ilişkilendirilebilir. Bir kimse, sadece moleküller toplamı olduğu için, bir elmaya gerçek değildir diyemediği gibi (eğer böyle olsaydı, hiçbir gerçek elmanın kıyaslanabileceği gerçek olmayan bir elma, sözgelimi parafin bir elma olmazdı) benzer şekilde fizikî nesne metafizik seviyede bir varlık olarak değil, saf deneyimin bir işlevi olarak kabul edilse de sağ duyu seviyesinde gerçek olabilir. Yaşanan deneyimlerin pragmatik gerçek dünyasında fizikî nesneler nihaî olarak gerçektir ve bu yüzden problem edilemezler. Onların metafizik bir seviyede saf deneyim içindeki işlevlere indirgenebilmesi, onların *pragmatik* gerçekliğini iptal etmez. Bu sebepten James'in saf deneyim teorisi, pragmatik izahının değerini düşürmez.

Bununla beraber ciddi bir zorluk hala mevcuttur. Eğer biz James'in gerçeklik nasıl biliniyorsa öyledir ilkesine göre pragmatik gerçekliklerin mevcudiyetini kabul edersek, saf deneyim olarak gerçeklik kavramının James'in felsefesinde yeri olmayacağı görülecektir. Zira, paradoksal olsa da saf deneyimin bizatihi deneyimlenebilir olmadığını görürüz. James'in pragmatik gerçeklikle ilgili analizi, onun pragmatik metodu kullanımının bir örneğidir. Bir çok örnekte gördüğümüz gibi, bu James'in metafi-

zik meselelerin anlamını onların pratik sonuçlarına indirgediği bir metottur. Aslında bu tahlil, spekülâtif metafiziğin anlamı ve meşruiyetinin bir inkarını gösterir. Bununla beraber James, *Essays in Radical Empiricism*'de kendi pragmatizmin prensiplerinin ötesine, pragmatik metodun güçlüklerini aşmak için tasarlanan bir tür metafiziğe gider. Gerçekliğin nihai yapısı zihin ve maddeden ziyade saf deneyim ise, bu analiz hangi pratik ve somut farkı gösterebilir? Eğer gerçeklik bir şeyin nasıl bilindiği ise, bu durumda saf deneyim pragmatik olarak anlamlı olamaz.

James'in gerçeklikle ilgili iki görüşü arasında vurgu yapılan bir diğer husus, onun deneyimlerin öznesi anlayışında bulunur. Biz, pragmatik gerçekliğin analizinde James'in amaç ve eğilimlerine göre kendi dünyasını aktif olarak inşa eden teleolojik özne görüşüne sıkı bir şekilde dayandığını gördük. James, *Essays in Radical Empiricism*'de bir varlık olarak bilincin veya her hangi bir özne olarak deneyimin mevcut olduğunu inkar eder. Fakat özne, bizatihî deneyim ırmağına indirgenirse, James'in pragmatik görüşünde merkezî rol oynayan zihnin teleolojik niteliklerini açıklamak imkânsız olarak görülür.

Bu karşı çıkış, James'in gerçeklikle ilgili teorilerinin her birinde radikal olarak değişik öncelikleri ve vurguları aydınlatırken, bu durumun felsefesinde her hangi bir aktüel tezada işaret ettiği açık değildir. Zira, James teleolojik aktiviteler olarak nitelendirilebileceklerin ötesinde teleolojik bir özne veya fail anlayışının hiçbir anlamı olmadığını iddia eder. Bundan başka teleolojik aktiviteler, deneyimle ilgili belli işlevsel düzenlemelerden başka bir şeye işaret etmez. James'e göre teleolojik aktiviteler, eğilim, arzu, mücadele, direnç, amacın giderildiği vb. deneyimlerin içerildiği basitçe organize edilmiş deneyim setleridir.⁴⁴ Bu yüzden James, pragmatik yazılarının teleolojik öznesinin radikal empirizme dayanarak izah edildiğini ileri sürer. Teleolojik aktivitelerle ilgili indirgemeci bir analizin bu yolla gerçekleştirilip gerçekleştirilemeyeceği filozoflar arasında hâlâ tartışılan bir husustur. James, böylesi bir analizi sağlama gereğinin bilincinde idi ve bu yüzden bu işe girişti.

James'in gerçeklik meselesine hem metafizik hem de pragmatik yaklaşımı mütalaa edildiğinde, görüşleriyle ilgili çok sayıda zıt yorum yapılmış olabileceğini görüyoruz. Bir yandan James'i realist olarak adlandıran yorumcular, onun algısal bilgi görüşünde, öznenin dünyanın gerçek, sağ duyusal fizikî nesneleri ile doğrudan bağlantı içinde olduğunu ileri

⁴⁴ Bkz. *ERE*, s. 82-83; 92.

sürmekte haklıdır. Bununla beraber James, eğer öznenin gerçek dünyası onun dünya deneyimi dışındaysa veya deneyimlerinden bağımsız olduğu söylenirse, bir realist olamaz. Gördüğümüz gibi, James, bilinen nesnenin gerçek fizikî nesne olduğunu iddia ederken, bununla beraber onun, bilen (knower) tarafından inşa edildiğini ve deneyime indirgenebileceğini ileri sürer.

Diğer taraftan, James'i bir idealist olarak mütalaa eden yorumcular, ona göre gerçekliğin nihai olarak deneyime indirgenebileceğini ileri sürmekte haklıdır. Bununla beraber bu yorumcular, James'in felsefesinde "deneyimi" nesnel veya zihnî bir nosyon olarak gördükleri için hatalıdır. James'in metafiziksel sistemi açısından özne-nesne ayırımı deneyimde –deneyim, bizzatî ne sübjektif ne de objektiftir, aksine her ikisinin temelidir– işlevsel bir ayırım olarak geçerlidir.

Bu düşüncelerden, realizm ve idealizm arasındaki geleneksel ikilemin, basit olarak James'in felsefesine uygulanamayacağı sonucunu çıkarabiliriz. Aksine, fizikî nesnelere uygulandığı gibi bu görüşünün en uygun tasarımı proto-fenomonolojidir: Canlı deneyimde özne tarafından inşa edilen sağ duyu nesneleri, dünyamızın nihai fizikî nesneleridir. James ve fenomenoloji arasında gelişen bir literatür vardır.⁴⁵ Bazı yorumcular, ilişkiyi yakın bulurlarken diğerleri daha ihtiyatlıdır. James'in felsefesi ile çağdaş Husserl fenomenolojisi arasında çeşitli benzerliklerin mevcut olduğu ve bu benzerliğin boyutlarını belirtmeden Husserl'in James'ten etkilendiği açıktır.⁴⁶

⁴⁵ Örneğin bkz. Herbert Spielberg, *The Phenomenological Movement* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1965) 1:111-117. James M. Edie, "Notes on the Anthropology of William James," in James M. Edie, ed *An Innovation to Phenomenology* (Chicago: Quadrangle Books, 1965). Bruce Wilshire, *William James and Phenomenology* (Bloomington: Indiana University Press, 1968). Hans Linchoten, *On the Way Toward a Phenomenological Psychology* (Pittsburgh: Dequesne University Press, 1968). James M. Edie, "William James and Phenomenology" *Review of Metaphysics* 23, no 3 (Mart 1970); D. C. Marthur, *Naturalistic Philosophies of Experience* (St Louis: Warren H. Green, 1971). Richard Stevens, *James and Husserl: The Foundation of Meaning* (The Hague: Martinus Nijhoff, 1974). Michael Tavuzzi, "A Note on Husserl's Pledge on William James" *Journal of the British Society for Phenomenology*, 10 no 3 (Ekim 1979): 194-196.

⁴⁶ Gerçekten Husserl'in ifadelerinde "Persönliche Aufzeichnungen," *Philosophy and Phenomenological Research*, 16 (1956): 294-295, *The Phenomenological Movement*, 1:114: Spielberg'de şöyle alıntılanmış:

En derin metafizik seviyede James'in gerçeklikle ilgili teorisini sınıflandırmaya çalıştığımızda sonuçlar oldukça müphemdir zira, James bile, felsefesinde deneyimin nihai statüsü hakkında şüphelidir. O, bir yandan saf deneyimin özne-nesne, zihin ve madde arasında nötr olduğunu ileri sürerken, saf deneyim görüşünü daimî olarak bu tarzda sunmaz. O, deneyim kavramını çoğunlukla zihni olarak kullanır. Sözgelimi James, saf deneyimi "duyum,"⁴⁷ ve deneyimi de "görünen"⁴⁸ ve "mevcudun derhal ortaya çıkan sahası" olarak tasvir eder.⁴⁹ Başka yerde James, hiç zihin olmasaydı, deneyim mevcut olup olamayacağı sorusunu cevapsız bırakmıştır.⁵⁰ Açık ki James metafiziğinde bazı meseleler çözümlenmemiş olarak durmaktadır.

Sonuç olarak James felsefesinin karşılaştığı zorluklardan en ciddisine dönelim. James'in sağ-duyusal fizikî nesneleri, bir pragmatik inşa ürünü olarak mütalaa ettiğini gördük. Bu durumda gerçeklikler, deneyimin şahsi yorumuna dayanarak çeşitlilik arz eder. Fakat burada problem, yeniliği veya eğilimleri ne olursa olsun gerçeklikle ilgili böylesi yapısalcı bir görüşün, nesnel dünya meselesinde telafi edilemez biçimde iflas etmesidir. Bu durumda her insan, deneyimini kendi özel durumundan yorumlayacaktır ve böylelikle şahsî nesneleriyle kendi özel dünyasını inşa edecektir. Fakat James, böylesi bir durumun oluşmayacağını göstermeğe çalışır. O, dünya gerçekliği içinde, birbirimizle paylaşacak pek çok ortak yönümüzün olduğunu ileri sürer. İlk plânda deneyimlerimiz kabaca birbirine benzerdir. İkinci olarak, deneyimi yorumlamak için ortak fizikî doğa, ortak eğilimler ve ortak kavramsal kategorileri paylaşırız. Bu yüzden, oluşturduğumuz dünyalar genel olarak aynıdır.

Fakat bu ifadeler, karşı çıkışa yeterli bir cevap değildir, çünkü nesnel, niteliksel olarak özdeş olsa bile, çok sayıdaki farklı dünyalardan, farklı zihinler tarafından yapılan eş zamanlı yapılardan daha fazlasını ge-

1891-1902 de psikoloji kursuna gelmişti, tasviri Psikoloji literatürüne bakmamı istedi, gerçekten sevinçle bu işi yaptım. Çok kısa sürede okuduğum James'in *Psychology*'si bende şimşekler çaktırdı. Onun neyi gördüğünü ve tasvir ettiğini gerçekten ortaya koyan ve gelenek içinde bulunmayan ne kadar değerli ve orijinal biri olduğunu gördüm. Bu etki benim için önemsiz değildi . . . Gerçekten bunu anlatmak için inançlı olmak gerek ve bu kesinlikle zorunludur.

⁴⁷ ERE, s. 46.

⁴⁸ ERE, s. 14.

⁴⁹ ERE, s. 13.

⁵⁰ ERE, s. 39

rektirir.⁵¹ Nesnellik, hepimizin kabul ettiği tek bir dünyayı gerektirir. James, bu noktayı fark etmekte başarısız değildir ve dolayısıyla ortak bir dünyayı paylaşıp paylaşmadığımız kararı deneyimlediğimiz bir dünya referans verilerek oluşturulamaz diyerek karşılık verir. Tecrübede pragmatik olarak ifade edilemeyen ortak bir dünyanın niteliklerinin, bizim için değeri yoktur. James, bizim ortak nesneleri olan, ortak bir dünya algıladığımızı, çünkü deneyim ve eylem bağlamında, ilgili bütün amaçlar için senin ve benim nesnemin aynı nesne olarak işlev gördüğünü iddia eder. O, şunları ileri sürer:

Sözgelimi bir ipin bir ucunda senin, diğer ucunda benim elim olsun. İki-miz aynı anda ipi çekelim. Bu deneyimde, ellerimiz ortak nesneler olabilir mi ve ip de ortak değil midir? İple ilgili doğru olan, herhangi bir diğer algı hakkında da doğrudur. Objeleriniz birbiri arkasınca benim ki ile aynıdır. Eğer senin nesnelerinin nerede olduğunu sorsam, sözgelimi bizim eski Memorial Binasını, *elinle* işaret edersin. Dünyada bir nesne değiştireceksen, sözgelimi ben varken bir mumu söndürürsen. Benim işaret ettiğim *mum*, *söner*. Eğer nesneni, nesnemle birleştirmeyeceksen, eğer onlar benim ki ile özdeş değillerse, onlar başka bir yerde olumlu olarak kanıtlanmalıdır. Fakat başka hiçbir yer onlara tahsis edilemez ve böylece onların yeri, görünen yerle aynıdır.

Pratik olarak zihinlerimiz, nesnelerin paylaştığı ortak dünyada birleşir. Bu dünya bir veya bir çok zihin tahrir olsa da orada olacaktır.⁵²

Benim pragmatik nesnelerimin her özelliği seninkilerle özdeş olmasa bile –benim önümdeki yer yüzmek için senin önündeki yer yelken açmak için olsa da– James, nesnelerimizin her ikisinin de en azından mekanda ortak bir yerleşimi paylaştığını ileri sürer. Bundan başka, James bu fikir, bir diğerinin nesnelerini tahmin edilebilir ve yasaya benzer bir şekilde etkileyebileceğimiz gerçeği ile birleştirildiğinde, pragmatik olarak ortak bir dünya fikri için gereken her şeyi oluşturulacağını ileri sürer.

Fakat burada James'in indirgemeci düşüncesinin zorlukları açıkça görünür diye düşünüyorum. Problem, doğruluk teorisinde karşılaştığımız probleme benzerdir. James, olguların mevcut tasvirlerinden daha fazlasını anlamlı bir şekilde isteyemeyeceğimizi ileri sürer. O, senin mumun söndürüldüğünde benimki de söneceği için, deneyiminin ötesinde her hangi

⁵¹ Bu problemle ilgili Husserl'in uğraşısı için bkz. "The Fifth Meditation", *Cartesian Meditations*, çev. Dorion Cairns (The Hague: Martinus Nijhoff, 1960).

⁵² *ERE*, s. 39

bir açıklama talep etmenin hiçbir anlamı olmayacağını düşünür. Fakat, sanırım bu doğru değildir. Pragmatik amaçlar için bizi meşru olarak ilgilendirecek sorun, senin mumun ile benimkinin aynı yerde olduğu çıkarımını yapıp yapamayacağımız değil bunun ötesinde mumun her ikimizin de haricinde mevcut olup olmadığıdır. Bu açıklama ihtiyacı, bildiğimiz dünya hakkında tasvir edici bir şey eklemekten, bununla beraber faydasız değildir. Çünkü harici olarak var olan nesneler hipotezi, deneyimizin meydana gelişini her hangi bir alternatif hipotezden daha iyi açıklar. Biz sonuç olarak, James'in teorisinde önemli ölçüde ilgi, orijinallik ve güç mevcut iken, radikal empirizmin deneyimizle ilgili ortaklığı açıklamadan uzak olduğunu ve bu yüzden nesnellik probleminde sarsıldığını çıkarabiliriz.

Özet ve Sonuçlar

Bu kitapta James'in teorilerini, birinci bölümde sunulan sisteminin ana çizgilerini takip ederek inceledik. Bu çalışmanın sonuçlanmasında, bir bütün olarak James'in sisteminin ana çizgilerine, sisteminin yönlendirici doktrinleri, uzanımları ve değerine dair özel notlar olarak geri dönmek, faydalı olacaktır.

Ana sonuçlarımızı gözden geçirirsek, görüşlerini geliştirmede James'in sistemini birleştirmek ve tutarlı göstermek işlevini gören iki temel kararı hiçbir zaman terk etmediğini görürüz. Bunlardan ilki, tüm felsefî meselelerin, ancak onların tecrübî uzanım ve etkilerine referans verilerek en uygun şekilde anlaşıldığı deneyim ilkesine bağlılığıdır. James, bu prensip altında kabul edilebilir şeylerin ne olduğu hususunu sınırlamamıştır. Onun niyeti, felsefî araştırmaları dar duyusal sınırlar içinde tutarak sınırlandırmak olsa bile, o kısır soyutlamaların aşırılıklarından kaçınmaya niyet etmez. James, felsefî fikirlerin, deneyim ilkesiyle test edilmesini öngörür, çünkü insan hayatı için somut sonuçları olmayan her hangi bir fikir, faydasız ve boştur. Böyle olunca deneyim ilkesi, enerji ve eğilimlerimizi sınırlar ve yönlendirir. James'in deneyim ilkesinin arkasındaki motivasyon, şüphesiz nitelik olarak ahlâkîdir. Bir insan faaliyeti olarak felsefe, insan amaçlarının ilerletilmesi için kullanılmalı, çünkü tecrübî sonuçlar olmaksızın felsefe, faydalı bir mesele değildir.

İkinci olarak James, fertlerin geniş oranda eğilim ve amaçlarını yerine getirme yönünde güdülendiğini iddia eden, insan mahiyeti anlayışını kabul eder. O, düşüncenin iradî ve duygusal kaynağını vurgulayarak, inanç ve kavramların mahiyetini belirlemede öznenin amaçlarının önceliğini vurgular. Statik özlerden çok, insanın eğilim ve ilgilerinden ayrılarak

oluşan fikirler, bireyin dünyaya karşı şahsi ve arzulu duruşunda derin olarak kökleşmiştir. James doktrininin faydalı bir etkisi, düşüncenin önemini fazlasıyla vurgulaması ve açıklamasıdır. Fikirler, eğilim ve amaçlardan çıkarıldığı gibi, onlara da cevap vermelidir. James, zihnî faaliyetlerin ne yapacağımıza, ne olacağımıza, ne çeşit tavrı alacağımıza, hatta dünyayı nasıl yorumlayacağımıza ve değiştireceğimize ekti ederek, nasıl yaşayacağımız konusunda önemli uzanımlara sahip olduğunu vurgular. Bu yüzden hakkında düşündüğümüz eşya çeşitleri, felsefî dikkatimizi çevirdiğimiz yönler, ahlâkî anlamla doludur. Bu açıdan bakıldığında James, kendisiyle hem fikir olanlardan daha fazla olarak, zihnî faaliyetlerin önem ve gücüne hürmet gösterir. O, soyutlanmış ve geniş açısı olmayan zihnî faaliyetlere karşıdır.

James'in kendi pragmatizminin temel prensiplerine bağlılığının, sistemini her noktada nasıl biçimlendirdiğin gördük. James, anlam teorisini ahlâkî uygunluk ve düşüncenin pratik işlevi üzerinde geliştirir. O, anlamlı kabul edilen felsefî tartışma türlerinin ve iddialarının portresini çizer ve onların anlamlarının belirlenmesi için ölçütler tayin eder. James'in tahlilinin kalite ölçüsü (hallmark), felsefî bir muhtevanın anlamlı olabilmesi için kendisini ortaya çıkaran somut problemlerle bağlantısını kaybetmemesi veya düşünce, his ve davranış için gelecekteki somut sonuçlara yönelme imkânına sahip olması ısrarında yatar. James, bunu görüşlerine uygular, öyle ki felsefî içerik anlamlı olabilmek için, hem ona inanan şahsın hayatında sonuçlar oluşturmaları hem de belli sonuçlar üretmelidir.

Bu yaklaşımın bir sonucu, James'in teorisinin amaç ve odağının bazı noktalarda muğlak görünmesidir. Bir yandan, James'in inançların insan hayatında sahip olduğu farklı fonksiyonlarla ilgili saf tecrübî bir izahının mevcut olduğu örnekleri ve bu örneklerin önemli olduğu yöntemleri verdiği görülür. Diğer yandan, James'in soyut zihnî mefhum anlamında inanılan bir önermenin bilişsel anlamının tahlil ilgilenildiği durumlar vardır. Dahası James'in, meseleye bu iki yaklaşım arasında belirgin bir ayırım yapmadığı görünür. James'in teorisinin yakından incelenmesi, bunun ilk bakışta görüldüğü kadar büyük bir sorun olmadığını gösteriyor. Teorinin vurgusu, anlam meselesini yeni bir temele koymaktır. James, pragmatik anlam teorisi adıyla isimlendirilebilen teoride, anlam ve tecrübî fonksiyon arasındaki ayrımı reddeder. O, yeni ve zengin bir anlam tanımı için, bir fikrin veya bir inancın tecrübî işlevinin, anlamın

felsefî değeri olması bakımından, onun anlamını oluşturduğunu ileri sürer.

James'in ahlâk teorisine dönersek, "iyinin özü, talebin karşılanmasıdır" görüşünü bir kez daha deneyim ilkesine uyguladığına tanık oluruz. James, ahlâkî prensiplerin *a priori* olmadığını ve deneyimin ötesine uzanmadığını ileri sürer. Onun ahlâkî doğalcılığı, gayelerini gerçekleştiren insan anlayışına dayanır. Eğilim, arzu, amaç ve ideal olarak bu amaçların giderilmesini ahlâkî değerlerin makul tek hazinesi olarak görür.

James'in ahlâk teorisi tek bir bireyin öznel başlangıç noktasından başlar. O, "ahlâkî yalnızlığı" – talepleri olan tek bir insanın bulunduğu bir dünya tasvir eder. Bu tasvir ile o, ahlâkî değer, her hangi bir anlama sahip olacaksa bilincin gerekli olduğunu göstermeyi amaçlar; gerçekten ahlâkî değer öznel olarak fertten kaynaklanır. Bu modelden James, talebin karşılanması fikrinin ahlâkî değer temeli olduğu görüşünü çıkarımlar. O, daha sonra öznel bir ahlâk için bir şema geliştirir. Yalnızlık içinde olmadığımız olgusu göz önüne alındığında, öznel olarak ortaya çıkan değerler sadece bizimle alakalıdır. Fakat, kompleks ve çok sayıdaki talepleri ile toplum halinde yaşayan insanların kaçınılmaz olan çatışmaları tarafsız bir şekilde çözümlenmelidir..

James'in özellikle insan deneyimine dayanarak ahlâkî kavramlarla ilgili (yaptığı) analizi, ahlâkî değer insanî durumlarında somutlaştığı ve bilinebilir olduğu avantajlarına sahiptir. Dahası James, teorisinin merkezine insanın arzuları, ihtiyaçları ve amaçlarını yerleştirmekte haklıdır. Bir ahlâk teorisi yeterli olabilmek için eylem ve durumumuzu yorumladığımız psikolojik şartları yansıtmalı ve eğer hayatımızı sürdürmede merkezi önemi olan bu güdüsel faktörlere önem verilmezse, ahlâkî kavramların anlamıyla ilgili yanlış değerlendirmelere sahip olabiliriz. Yine de, James'in teorisinde talebin giderilmesi ile ahlâkî değeri özdeşleştirmesinde temel problemler mevcuttur. Zira öyle algılanmasa, hatta talepleri karşılamasa bile değerli olabilecek bazı durumların mevcut olduğu açıkça görülebilir. Bunun ötesinde, taleplerin gerçekten karşılandığı fakat yine de kötü olan bazı durumlar mevcuttur.

Bununla beraber, James'in talebin giderilmesi modeliyle kendini sınırlamaması anlamsız bir şeydir. Çeşitli ahlâk meseleleriyle ilgili bir çok tartışmasında o, büyük maharet ve bağlılıkla, talebin giderilmesi modelinin çok ötesine geçen, bir çok özsel ahlâkî yargıyı – ki bunlar arasında en kayda değer olanlar, ideallere ahlâkî kararlık ve zindellikle bağlılık en yüksek iyiler arasındadır görüşünü– ifade eder.

James'in inancın doğrulanmasına dair görüşleri, zihinle ilgili teleolojik anlayışın etkisini gösterir. İnanma irâdesi meselesine dair çalışması iyi bilinirken, o oranda az anlaşılmıştır. Onun geleneksel faraziyelerin ötesine geçen temel başarısı, bir inancın doğrulanması için –diğer bir deyişle inancın geniş oranda uygun kanıtla destekleneceği– sadece tek bir ölçütün olduğu görüşüdür. James, bazı durumlarda uygun kanıtın nihai olarak elde edilmesinin böylesi kanıtı önceleyen inancı gerektirdiğini söyler. Bununla birlikte onun en etkili olduğu husus, inanma için gerekli olan kanıtı değil, daha ziyade inanma fenomeninin kendisiyle ilgilenmesidir. James, bazı durumlarda kişinin inancının hayatında, algılamalar, tavırlar, hisler, kararlar, kapasiteler ve eylemler bakımından bazı önemli sonuçlara sebep olacağını görür. Bu zemin üzerinde o, bir inanç yeterli kanıtla desteklenmese bile o inançtan neşet eden faydalı ahlâk veya sağ duyulu sonuçların, o inancı doğrulayabileceği sonucuna ulaşır. James, inancın yalın olarak soyut, entelektüel bir uygulama olmadığını ve bu yüzden inancın değerlendirilmesinin garantili tek bir ölçüt ile sınırlandırılmayacağı fikrini ileri sürer. İnanma, eylem, umut, plânlama gibi teleolojik olarak yönlendirilmiş fertler gibi hayatımızı sürdürdüğümüz bir çok tarzdan biridir. James'in buradaki maksadı, bir kişinin hayatında inancın rolünün tam ve aktif oluşunu tanımaksızın, inancın doğrulanması ile ilgili ölçütler öneren her hangi bir felsefenin naif ve güçsüz olduğunu ileri sürmesidir. James, bu düşüncesini anlatmak için etkili bir örnek verir ve inancın pragmatik olarak doğrulanma imkânını zihnî olarak itibarsız görerek reddeden akademik eleştirmenlerin inancın sahip olduğu çeşitli işlevlere yeterli önemi vermediği sonucunu çıkarır.

Elbette James, bir inancın sadece uygun kanıt temelinde doğrulanabileceği bir çok durumun mevcut olduğunun farkındadır. Fakat çatışma durumlarında, doğrulama ölçütü olarak pragmatik doğrulamanın mı ya da kanıtsal doğrulamanın mı geçerli olduğu sorununu çözmek ona bırakılmıştır. James, bu problemle ilgilenmemesine rağmen, aktüel durumlardan önce soyut karar verme süreçlerinin makul ve hatta mümkün olduğu kesinlikle açık değildir. Yine de James'e göre, irrasyonel olarak kabul edilen inançların meşruiyetini önlemek için onun ileri sürdüklerinden bir şekilde daha belirgin önerilerin verilmesi uygun olabilirdi. Buradan James'in bir inancın doğrulanması için pragmatik ölçütü uygulaması bazı durumlarda sorunsal olurken, şüphe yok ki bu ölçüt, çoğu kez uygun ve değerli ve bunun için James'in onu savunması, epistemolojiye ve inanç etiğine başarılı ve önemli bir katkı olduğunu çıkarabiliriz.

James'in doğruluk teorisi, felsefî sisteminin zirvesidir. Bu teoride James, pragmatik felsefeden incelikli ve zarif bir ürün meydana getirmek için daha önceden geliştirdiği tüm mekanizmaları kullanır. Onun deneyim ilkesi, bu teoride baş rol oynar. James, doğruyu gündelik olana veya doğru ile ilgili mümkün yargılara indirgeyerek, doğrunun anlamını özellikle tecrübî terimlerle tasvir eder. Onun zihninin teleolojik karakteri ile ilgili görüşü, doğruluk teorisinde merkezî bir yere sahiptir. Bu görüşün menşesine göre inancın işlevi, eğilimlere cevap vermektedir. James, inancının amaçlarını azami derecede gidermeye ve eğilimlerine cevap vermeye uygun bir inancın, "tatmin ediciliği" oranında doğru olduğunu iddia eder. Bu görüşün önemli bir içerimi, doğrunun James'e göre ahlâkî değer ile ilgili bir kategori olmasıdır. Doğruluk, talebin belli türlerinin giderilmesini gerektirdiği için, James'in diliyle o, "iyinin bir çeşididir".

James'in teorisi, tarihî olarak hakim görüşe doğrudan meydan okumayı temin eder, öyle ki bireyin inançları onun öncelik ve amaçlarını karşılamak için tasarlandığında veya onlar tarafından dikte edildiği müddetçe daha az nesnel ve bu yüzden daha az doğru olması muhtemeldir. Fakat teorisinin bu seviyedeki görünümüne rağmen, James tehlikeli öznelliğe yakalanmaz. Bu durum, doğrulukla ilgili ikinci gereklilik –doğru inançlar, "doğrulanabilir" olmalıdır– bilindiğinde açık olur. James, bununla öznenin deneyiminde bir inancın daimî surette doğrulanmadıkça veya en azından geçersiz olduğu gösterilmedikçe, doğru olarak kabul edilemeyeceğini kasteder. Bu sebepten James'in teorisinde inançlar eğer tecrübî şartlarla uyumuyorsa, öznenin şahsî amaçlarını karşılamıyorsa bu inançların doğru olmasında serbestlik yoktur.

James'in doğruluğa yaklaşımı, öznel bir noktadan kalkarak objektif bir doğru fikrini geliştirmeye giriştiği için ilginç ve müstesnadır. Onun programının yapısı, öznel "ahlâkî yalnızlıktan" başlayarak artan bir şekilde nesnelleşen ahlâk sisteminin gelişimini tarif eden ahlâk bilimiyle benzerlik gösterir. James, doğruluk teorisinde belli bir zamanda tek bir bireyin eğilimlerinden ve deneyimlerinden başlayarak, tedrici olarak artan zaman ve insan deneyimlerini içine alan doğruluk anlayışına varır. James'e göre bu sürecin ideal varış noktası, nesnel ve mutlak doğrudur. Bu fikir, James'in teorisinin eleştirel sınırını teşkil eder. Fakat bu fikir onun aynı zamanda en büyük zorluklarla karşılaştığı noktadır. James, Tüm gereksinimleri uygun şekilde karşılayacak bir izah arayarak mutlak doğruyu farklı seviyelerde düşünür. Bir seviyeye göre o, mutlak doğruyu nihaî insan uyumu anlamına gelen insan deneyimi bağlamında tanımlar. Bu-

nunla beraber James, aktüel insan kararına dayanan bu tür mutlak doğrunun, doğruluğun gerektirdiği nesnelliği ifade edemeyeceğini fark eder. O, mutlak doğruyu insan deneyim ve inancından bağımsız olarak algıladığı daha derin bir analize yönelir. Fakat bu yönelim, kendi problemlerini de beraberinde taşır. Bu görüş gibi doğrulukla ilgili realist bir anlayış nesnelliğin korunmasını gerektirir, zira James doğruluk anlayışını somut işleyişlerden çıkarmak için felsefesinin geri kalanında önemli bir sapmaya sebep olur. Mutlak doğruyu bu anlamda ortaya koymak için deneyim ilkesini ihlal eder.

James'in gerçeklik teorisine dönersek, bu teorinin kolayca özetlenemeyeceğini görürüz. Aslında biz iki teori ile ilgileniriz. Felsefesinin bu alanında dahi, deneyim ilkesi ile zihin teleolojisinin en önemli anlayışlar olarak işlediğini görürüz.

James gerçeklik teorisinde, deneyim ilkesini en yüksek noktaya taşır. Pragmatik yazılarında James, deneyimi felsefî olarak meşru söylemleri test etmek için kabul eder. Fakat radikal empirizm doktrininde deneyim, nihai metafizik gerçekliğin statüsüne yükseltilir. "Saf deneyim orada olan her şeydir." James, bu temel gerçekliğin sürekli, devamlı değişen, akışkan deneyim akışı olduğunu iddia eder. Bu gerçeklik, suje ve obje zihni ve fizikî, olgu ve değer arasındaki ikili ayrımları önceler ve onlar temel sağlar. Bunlar, saf deneyim bağlamında yapılan basit işlevsel ayırmalardır ve dolayısıyla onların nihai metafizik statüleri yoktur.

James, pragmatik gerçeklikler olan sağduyu dünyamızın nesneleri ile ilgili olan gerçeklik teorisine sahiptir. Bu sağduyu nesneleri, pratik açıdan saf deneyimden daha önemlidirler. Fakat onlar, metafizik olarak temel değildirler. Gerçekten onlar, öznenin saf deneyim ile ilişkisinden üretilirler. Yaşadığımız dünyayı oluşturan fizikî nesneler, bireyin deneyim akışına yaklaşımı ve kendi merak işlevleri ışığında deneyim akışını yorumlamasıyla meydana getirilen değer yüklü yapılardır.

James'in saf deneyim ile ilgili metafizik teorisi, pragmatik gerçekliklerin izahı için teorik arka plânı sağlar. Tecrübenin öznesinin yanı sıra, sağduyunun gerçeklikleri olan "fiziki nesneler" nihai olarak saf deneyime indirgenebilir. James, teorilerini aynı fenomenin iki değişik tanımı olarak ele alır ve her iki teoriyi tek bir tutarlı felsefî tasvirin parçası olarak birleştirir.

Bununla beraber, James'in görüşünün (başka) bir şekilde başarılı olup olmadığı sorusu cevapsızdır. Bu düşüncedeki asıl zorluk, fizikî nesnelerin bireyin tecrübi yapısının ötesinde olduğu olduğu iddiasında yatar. Zira id-

dia ettiğimiz gibi bir çok bireyin şahsi olarak inşa ettiği “nesneler”, ortak nesnel bir dünyanın yerini tutamazlar.

James’e zıt olarak, doğruluk ve gerçekliğe dair gerçekçi bir pozisyonu desteklemiş olmama rağmen, bu durum, elbette bu tartışmanın bu hususlarla sınırlı olduğu anlamına gelmez. Gerçekten günümüzde, pragmatik ve anti-realist bakış açısını doğrulamak isteyen epistemoloji, ontoloji ve bilim felsefesinde önemli çalışmalar yapılmaktadır. Gerçekten mevcut önermelerin bir çok yönü, James felsefesindeki merkezî noktalarla ilgili modern terimlere ilerleme ve yeniden doğuş kanıtı sağlar.¹

James’in aktarmak istediği çok önemli görüşlerden biri, insan amaçlarının yerine getirilmesinde kullanış bağlamının dışında her hangi bir fenomenin değeri veya anlamı hakkında soru sormanın verimsizliğidir. Bu, özellikle bir felsefenin değerlendirilmesi yapıldığında doğrudur. James’in felsefesinin nihai değerlendirmesini yaptığımızda, bu değerlendirme felsefenin makul olarak yerine getirdiği pek çok işlevi açığa çıkarmaya yardımcı olacaktır. En geleneksel anlayışa göre felsefenin işlevi, en temel nesnel gerçeklere varmak ya da en azından varmaya çalışmaktır. James’in felsefesi bu şema altında açıkça bir yere sahiptir. Çünkü gerçekliğin mahiyeti hakkındaki sorular, ahlâkî değerlerin temellendirilmesi, doğrunun anlamı vb. sorular, James’in pragmatizminin ana temalarını oluşturur. Bu çalışma boyunca biz James’in doktrinlerini detaylıca inceledik ve onların kendi doğruluklarını ne ölçüde yerine getirdiklerini gördük

Bununla beraber başarı, tek bir ölçüt ile –bu doğruluk ölçütü olsa bile– ölçülmemeli. Felsefe, daima zihni çalıştıran ve geliştiren seçkin, canlandırıcı ve öğretici bir faaliyettir ya da öyle olmak zorundadır. Bu noktadan hareketle bir felsefenin değeri için uygun unsurlar; açıklığı, gücü ve filozofun delilinin inceliği; derinliği, hüneri ve görüşünün özgünlüğü; sisteminin tutarlılığı, yaklaşımının otantikliği; görüşlerinin ciddi mütalaalarından doğan zihnî, ahlâkî ve şahsi faydalarıdır.

¹ Bkz. örneğin Hilary Putnam, “Realism and Reason” *American Philosophical Association: Proceedings and Adresses*, 50, no 6 (August 1977), Thomas S. Kuhn, *The Essential Tension* (Chicago:University of Chicago Press, 1977), Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press, 1979), W. V. Quine, *Ontological Relativity and Other Essays* (New York:Columbia University Press, 1969), Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking* (IndianaPolis: Hackett Publishing CoMPany, 1978).

Umarım bu çalışma bu ölçütlerle değerlendirildiğinde, James felsefesinin kayda değer başarısını gösterir. Onun pragmatizmi, felsefeyi gerçek problemlerle –insanla ilgili ciddi problemler ve gerçek çözümü olan– ilgilenen, ciddi bir girişim olarak ele alma bağlılığından ilham alan, tutarlı ve incelikli bir sistemdir. James, felsefi girişimi ciddiye alır, çünkü o, zihni yeterlilik ve kavramsal katılığın standartlarını sağlamanın yanı sıra felsefenin bize deneyimlerimizi yorumlamada bilgilendirici, faydalı ve en yüksek imkânlarımızın yerine getirilmesine yardım eden mekanizmaları sağlamak zorunda olduğunu fark etmiştir.

Günümüzde pek çok filozof, James'in felsefesinden ilham almaktadır. Bunun sebebi, onun sadece Amerikanın en zengin felsefi hareketinin en önemli temsilcisi olmasından değil aynı zamanda daha da önemlisi bir çok felsefi probleme ve onların çözümüne yaratıcı ve verimli yaklaşımlar sağlamasındandır. James'in faaliyet alanı, alışılmadık şekilde oldukça geniştir. O, felsefedeki önemli problemlerin tümüne değinmiş ve felsefenin yanında, psikoloji ve din alanında da meşhur ve klasik eserler yazmıştır. Hitap ettiği meselelerin tümünde James, literatürde rakibi olamayacak özgünlük ve kışkırtıcılık getirmiştir. Canlı beliş üslubuyla bu sıfatlar, felsefesine olağanüstü bir etki verir. William James okuyucusu, araştırmann dışında kalmak yerine, hassas, akıllı ve neyin önemli olduğu hakkında derin bir anlayışa sahip bir insanla canlı ve ince bir diyalogun içine çekilir.

Dizin

açıklama, 114
açıklık, 97
adalet, 50
ahlâk, 45, 46, 47, 48, 51, 52, 59,
62, 65, 67, 101, 102, 139,
141
ahlâkî değer, 45, 46, 47, 48, 65,
101
ahlâkî gayret, 58
ahlâkî hak, 65
ahlâkî kararlılık, 59, 62
ahlâkî mutlakçılık, 45
ahlâkî talep, 53
ahlâkî yalnızlık, 48, 51, 52, 101,
102, 141
aklılık, 67
amaç, 11, 14, 17, 23
anlam, 32, 33, 36, 94
A Pluralistic Universe, 118
arzu etme, 67
Ayer, A., 110, 111, 114, 119, 127
Barton, R. P., 125
beden, 22
Bergson, H., 118
Berkeley, G., 53, 54, 55, 119,
120
Bernstein, R., 118
bilinç, 61, 67, 128
bilişsel anlam, 38, 39, 40, 41, 43
bilişsel davranış, 6, 24, 25
cevher, 32, 41

Clifford, W. K., 70, 71
Darvinizm, 6, 46
Darwin, 45
deneyim, 14, 15, 17, 21, 26, 30,
31, 45, 47, 53, 65, 72, 74,
77, 84, 92, 93, 102, 108,
109, 111, 114, 126, 127,
128, 132
deneyimcilik, 115
deneyim akışı, 67, 72, 122
deneyim felsefesi, 129
deneyim ilkesi, 8, 14, 109
deneyim seti, 130, 133
Dewey, J., 38, 39, 121
dil oyunları, 42
doğrulama, 13, 72, 75, 79, 83, 91,
92, 94
doğrulanabilirlik, 99, 110, 113
doğruluk, 32, 89, 90, 94, 96, 100,
102, 109, 113, 114, 115,
139
doğruluk değeri, 99, 100
duyusal izlenim, 23, 68, 83
duygusal izlenime dayalı inanç,
68, 70, 83
dürüstlük, 50
Descartes, 70
duyusal akış, 122, 123, 124
değer, 139
dualizm, 119, 128
eğilim, 125
eleştirel felsefe, 126
empirizm, 126
epistemik zemin, 79, 81
epistemoloji, 6, 15, 118, 121
eylem, 23, 25, 26, 28, 29, 45, 77
estetik, 119

Essays in Radical Empricism, 145,
93, 130
fail, 24
fenomen, 9, 50, 51
fenomenalizm, 114, 120
fenomenoloji, 122, 127, 132
geleneksel tekabüliyet, 88
geleneksel teori, 113
gerçeklik, 14, 15, 19, 22, 29, 88,
117, 121, 122, 123, 125,
127, 133, 142
gerçeklikle uyuşma, 88, 95
Gurwitch, A., 127
Hamlet, 25
Helmholtz, 46
Hick, J., 82
Hume, D., 5
Husserl, E., 132
ikincil nitelikler, 126
ilgi, 17, 19, 21
inancın doğrulanması, 63
inanç, 110
inanç setleri, 104
inanç üzerine iman, 68
inanma iradesi, 67
indirgemecilik, 134
insanî amaç, 15
ipso facto good, 52
Jones, 61
kanıtçı kural, 73, 74, 81, 84, 85
kötülük problemi, 24
Locke, J.
Lovejoy, A. O., 33, 119
Lotze, 125
materyalizm, 11, 34, 36, 39
metafizik, 118, 126, 127, 130,
133, 142
Meyers, R. G., 120

Mill, J. S., 12
Moore, G. E., 99, 119
Mutlak, 34, 36, 37, 45
mutlak doğru, 104, 105, 106, 107,
108, 110, 115
natüralizm, 47
nedensellik, 22
nesnellik, 104, 106, 107, 108,
134
Ostwald, 39
özgürlük, 50
öznelerarası uzlaşma, 107
öznellik, 6, 56
Papini, 9
Peirce, 38, 40, 114
Perry, 126
Phaedrus, 5
*Philosophical Conceptions and
Practical Results*, 39, 40, 46
Platon, 5
pragmatik anlam, 31, 32, 36, 41,
42, 43, 46
pragmatik doğruluk, 87
pragmatik yöntem, 130
Pragmatism, 8, 14, 22, 39, 93,
95, 97, 106, 110, 113, 122,
126
pragmatizm, 7, 9, 10, 11, 12, 65,
73, 83, 87, 92, 111, 137,
138
Price, H. H., 70
Principles of Psychology, 54, 56,
1117, 121
proto-fenomenoloji, 132
radikal empirizm, 14, 111, 126,
130, 135
Radical Empricism, 118, 130
rasyonellik, 97

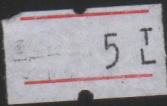
realizm, 63, 77, 93, 120, 122,
 123, 124, 132
 Reck, A., 120
 refleks ark, 17, 22, 23, 24, 25,
 27, 29
Reflex Action and Theism, 17, 23
 Russell, B., 70
 San Fransisco, 122
 Schiller, 121
 Schutz, A., 122
 seçici dikkat, 19
 seçik fikir, 38
 Smith, 61
 solipsizm, 120
Some Problems of Psychology,
 39, 41
 talebin karşılanması, 49, 52, 54,
 56, 58, 60, 64, 102
 taleplerin işlevselliği, 53
 Tanrı, 8, 32, 35, 36, 40, 45, 59,
 60, 73, 80
 tatmin edicilik, 96, 98, 99, 103
 tekabüliyet, 89, 90, 112
 tecrübe, 22
 tecrübi inanç, 90
 tecrübî veri, 30

teizm, 34, 37, 39
 teleoloji, 122, 130
 teori, 63, 74, 89, 115, 121, 137,
 138
 Thayer, H. S., 111, 112
The Dilemma of Determinism, 56
The Meaning of Truth, 14, 101,
 106, 107, 110, 112, 117
The Moral Equivalert of War, 56,
 62
*The Moral Philosophers and the
 Moral Life*, 46, 56, 57, 69,
 60
The Sentiment of Rationality, 80
*The Varieties of Religious
 Experience*, 40
The Will to Believe, 69, 73
 tutarlılık, 88, 89, 90, 97, 112
 Wittgenstein, 42
What Makes A Life Significant?
 58,
 Woozley, A. D., 70
 zaman, 121
 zihin, 6, 7, 22, 29
 zihnî teleolojisi, 17
 zorunluluk, 47, 50, 75

William James'in Pragmatik Felsefesi

Türkçesi: Celal Türer

Zihin ile ilgili bu teleolojik anlayış, James'in felsefi sisteminde en önemli prensiplerden biridir ve düşüncesinde geniş çapta uzanımlara sahiptir. Gerçekten de bu kitapta göreceğimiz gibi, James felsefesinin tüm diğer bölümleri, zihin için yol gösterici bir ilke olan bu anlayıştan faydalanır. James, felsefeyi bizatihi insan gayelerine hizmet eden, ferdi enerji ve mizacın bir sonucu olarak ortaya çıkan çok önemli teleolojik bir ürün olarak kabul eder. Böyle olduğu için James, felsefi girişimin ahlaki kavramlarda en derin değerini bulabileceğini düşünür. Sonuçta James'e göre felsefenin özü, insan gereksinimlerinin imkanlarını zenginleştirmek için bireyin bu dünyadaki yerini açıklamaktır. Felsefenin ahlaki önemine dair bu anlayış, James'in felsefi yönetime dair görüşlerine ve dolayısıyla onun anlam teorisine temel teşkil eder. James felsefenin hayatla ilgili ve hayat için faydalı olması gerektiğine inanır. Felsefe, günlük hayatımızın somut tecrübi özelliklerine her noktada uygulanabilir olmalıdır.



Paradigma

ISBN 975-7819-37-9

