

WILLIAM JAMES

PRAGMATİZM

-BAZI ESKİ DÜŞÜNME TARZLARI
İÇİN YENİ BİR AD-

HASAN ÂLİ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

İNGİLİZCE ASLINDAN ÇEVİREN: FERİT BURAK AYDAR



Genel Yayın: 4437

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

23 Haziran 1941

Maarif Vekili

Hasan Âli Yücel

HASAN ÂLÎ YÜCEL KLASİKLER DİZİSİ

WILLIAM JAMES
PRAGMATİZM

-BAZI ESKİ DÜŞÜNME TARZLARI İÇİN YENİ BİR AD-

ÖZGÜN ADI
PRAGMATISM

-A NEW NAME FOR SOME OLD WAYS OF THINKING-

İNGİLİZCE ASLINDAN ÇEVİREN
FERİT BURAK AYDAR

© TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI, 2011
Sertifika No: 40077

EDİTÖR
ALİ ALKAN İNAL

GÖRSEL YÖNETMEN
BİROL BAYRAM

REDAKSİYON
YUSUF YILDIRIM

DÜZELTİ
NEBİYE ÇAVUŞ

GRAFİK TASARIM VE UYGULAMA
TÜRKİYE İŞ BANKASI KÜLTÜR YAYINLARI

1. BASIM, MART 2019, İSTANBUL

ISBN 978-605-295-759-2 (CİLTLİ)
ISBN 978-605-295-758-5 (KARTON KAPAKLI)

BASKI
DERYA MÜCELLİT SANAYİ VE TİCARET LIMITED ŞİRKETİ
MALTEPE MAH. LİTROS YOLU FATİH SANAYİ SİTESİ NO: 12/80-81 TOPKAPI
ZEYTİNBURNU İSTANBUL
Tel: (0212) 501 02 72 - (0212) 501 35 91
Sertifika No: 40514

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

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



WILLIAM JAMES

PRAGMATİZM

-BAZI ESKİ DÜŞÜNME TARZLARI İÇİN YENİ BİR AD-

İNGİLİZCE ASLINDAN ÇEVİREN:
FERİT BURAK AYDAR

TÜRKİYE  BANKASI
Kültür Yayınları





İçindekiler

Önsöz.....	ix
I. Konferans: Felsefenin Günümüzdeki İkilemi	1
II. Konferans: Pragmatizm Nedir?	23
III. Konferans: Pragmatik Açıdan Bazı Metafizik Problemlere Bakış.....	45
IV. Konferans: Bir ve Birçok.....	69
V. Konferans: Pragmatizm ve Sağduyu	89
VI. Konferans: Pragmatizmin Hakikat Anlayışı.....	107
VII. Konferans: Pragmatizm ve Hümanizm.....	131
VIII. Konferans: Pragmatizm ve Din.....	151



Pragmatik zihin açıklığını
öğrendiğim ilk insan olan
ve bugün yaşasaydı
önderimiz olurdu
diye düşünmekten kendimi alamadığım

John Stuart Mill'in anısına.



Önsöz

Aşağıdaki konferanslar 1906 yılının Kasım ve Aralık aylarında Boston'daki Lowell Enstitüsü'nde ve 1907 yılının Ocak ayında New York'taki Columbia Üniversitesi'nde verildi. Burada herhangi bir ekleme çıkarma yapmadan, nasıl tebliğ edildiyse öyle yayımlanıyor. "Pragmatik hareket" –ben bu adı sevmiyorum, ama görünen o ki değiştirmek için artık çok geç– âdeta gökten zembille inmiş gibi görünüyor. Felsefede geçmişten beri hep var olmuş birtakım eğilimlerin hepsi birden kolektif olarak kendilerinin ve ortak görevlerinin bilincine vardılar; bu durum o kadar farklı ülkede ve o kadar farklı bakış açısıyla gerçekleşti ki, ortaya birbiriyle alakasız pek çok ifade çıktı. Ben kendi gördüğüm şekliyle resme bütünlük kazandırmaya, geniş fırça darbeleri vurup kılı kırk yaran tartışmalardan kaçınmaya çalıştım. Kanımca, eleştirmenlerimiz önce bizim mesajımızı düzgün bir şekilde iletmemizi bekleselerdi, sebepsiz yere yürütülen tartışmaların çoğundan kaçınılabilirdi.

Eğer konferanslarım okurun genel konuya ilgi duymasını sağlarsa, kuşkusuz daha fazlasını okumak isteyecektir. Bu yüzden birkaç kaynak kitap önereceğim.

Amerika'da John Dewey'nin "Studies in Logical Theory"si temel metindir. Ayrıca yine Dewey'nin *Philosophical Review*, c. xv, s. 113 ve 465; *Mind*, c. xv, s. 293 ve *Journal of Philosophy*, c. iv, s. 197'deki makaleleri okunmalıdır.

Fakat belki de en iyi başlangıç metni F. C. S. Schiller'in "Studies in Humanism"i, özellikle de i, v, vi, vii, xviii ve xix numaralı denemelerdir. Önceki denemeleri ve genel olarak konuya dair polemik eserler dipnotlardan eksiksizce takip edilebilir.

Bunlar dışında, bkz. G. Milhaud, *le Rationnel*, 1898 ve Le Roy'un *Revue de Métaphysique*, c. 7, 8 ve 9'daki sıkı makaleleri. Ayrıca Blondel ve de Saily'nin *Annales de Philosophie Chrétienne*, 4. seri, c. 2 ve 3'teki makaleleri sağlamdır. Papini çok yakında Pragmatizm hakkında Fransızca bir kitabının yayımlayacağını duyurmuştur.

En azından bir yanlış anlamayı engellemek adına şunu söylememe müsaade edin: Benim anladığım anlamda pragmatizm ile yakın zaman önce "radikal ampirizm" adıyla ortaya koyduğum öğreti arasında hiçbir mantıksal bağlantı yoktur. "Radikal ampirizm" kendi ayakları üzerinde durmaktadır. Bu öğretiyi tümüyle reddedip yine de pragmatist kalmak mümkündür.

Harvard Üniversitesi, Nisan 1907



I. Konferans

Felsefenin Günümüzdeki İkilemi

Bay Chesterton “Zındıklar” adıyla derlediği harikulade denemelerinin önsözünde şöyle yazar: “Bir insan hakkındaki en pratik ve önemli şeyin hâlâ evren hakkındaki görüşü olduğunu düşünen bazı insanlar var ve ben de onlardan biriyim. Kiracı almayı düşünen bir ev sahibesi için adamın gelirini bilmenin önemli olduğunu, ama felsefesini bilmenin daha da önemli olduğunu düşünüyoruz. Düşmanla savaşmaya hazırlanan bir general için düşman kuvvetlerinin kaç kişi olduğunu bilmenin önemli olduğunu, ama düşmanın felsefesini bilmenin daha da önemli olduğunu düşünüyoruz. Meselenin kâinat teorisinin maddeleri etkileyip etkilemediği değil, uzun vadede başka bir şeyin bunları etkileyip etkilemediği olduğunu düşünüyoruz.”

Bu konuda Bay Chesterton’a katılıyorum. Bayanlar baylar, biliyorum ki sizlerin, her birinizin bir felsefesi var ve bu felsefenin farklı dünyalarınızdaki perspektifi nasıl belirlediği hakkınızdaki en ilginç ve önemli şeydir. Malumunuz, aynısı benim için geçerli. Ama yine de şu an girişmekte olduğum işin cüretkârlığı karşısında hafif bir ürperti geldiğini itiraf etmek zorundayım, çünkü her birimiz için bu denli önemli olan felsefe teknik bir mesele değildir; bilakis hayatın dü-rüstçe ve derinden ne anlama geldiğine dair az çok belirsiz bir histir. Bunu kitaplardan ancak kısmen edinebiliriz; bu his kâinatın tüm ittirme ve baskılarını bireysel olarak görme ve

hissetme tarzımızdan başka bir şey değildir. İşin okulunda okumak anlamında birçoğunuzun kâinatı araştıran kişiler olduğunu varsaymaya hakkım yok, ama yine de burada hiç de yabana atılamayacak ölçüde teknik yönden ele alınacak bir felsefeye ilgi göstermenizi sağlamaya çalışacağım. Benim derinden bağlı olduğum çağdaş bir eğilime sizlerin de yakınlık duymasını istiyorum, ama öğrenci olmayan sizlere bir profesör gibi seslenmek zorundayım. Bir profesör nasıl bir evrene inanırsa inansın, bu her hâlükârda uzun uzadıya açıklanabilir bir evren olmak zorundadır. İki cümleyle tanımlanabilen bir evrenin profesör zekâsı için bir kıymeti yoktur. Böyle ucuz mallara karnımız tok! Dostlarımın ve meslektaşlarımın tam da bu salonda felsefeyi halk tarafından anlaşılır hâle getirmeye çalıştıklarını duydum, ama açıklamaları çok geçmeden yavan, sonra da teknik hâle gelmiş ve elde edilen sonuçlar ancak kısmen ümit verici olmuştur. Dolayısıyla cesaret isteyen bir işe kalkışıyorum. Pragmatizmin kurucusu yakın zaman önce Lowell Enstitüsü'nde tam da bu başlık altında Kimmer karanlığına karşı parlak ışıklar saçan bazı konferanslar verdi! Zannımca hiçbirimiz anlatıklarının *hepsini* anlamadık, ama ben sonuçta burada durmuş çok benzer bir işe kalkışıyorum.

Bu riske girmemin sebebi bahsettiğim konferansların büyük *ilgi görmesi*, çok dinleyici çekmesiydi. İtiraf etmek gerekir ki, derin konular konuşulduğunda dinlemeye tuhaf bir şekilde bayılan bir kitle var, bizim ya da tartışmacıların bir şey anlamıyor olmasının önemi yok. Sorunsallardan heyecan duyuyoruz, enginliğin mevcudiyetini hissediyoruz. Bir sigara odasında söz gelimi özgür irade ya da Tanrı'nın âlim-i mutlaklığı yahut hayır ile şer hakkında bir tartışma başlamayagörsün, etrafta kim var kim yoksa hemen kulak kesilir. Felsefenin vardığı sonuçlar hepimizi hayati derecede ilgilen-diriyor ve felsefenin en garip argümanları bizim incelik ve yaratıcılık hissimizi tatlı tatlı gıdıkliyor.

Şahsen felsefeye derinden inanan ve ayrıca biz filozofların üzerine yeni bir tür şafak söktüğüne de inanan biri olarak, duruma dair sizleri *per fas aut nefas*¹ biraz bilgilendirmeye çalışmam gerektiğini hissettim.

Felsefe insanın hem en yüce hem de en sıradan uğraşısıdır. En küçük ücra yerlerde dolanır, ufukumuzu en geniş manzaralara açar. Söylendiği gibi felsefe “karın doyurmaz”, ama ruhlarımıza cesaret aşılayabilir ve tavırları, şüpheciliği, karşı çıkışları, müşkülpesentliği ve diyalektiği sıradan halka genellikle itici gelse de dünyanın perspektiflerine yolladığı parlak ışık hüzmeleri olmadan hiçbirimiz yolumuzu bulamayız. En azından bu ışıklar ve onlara eşlik eden karanlık ve gizemin karşıt etkileri felsefenin söylediklerine mesleki kalıpların ötesinde bir önem kazandırıyor.

Felsefe tarihi büyük oranda insan mizaçlarının çatışmasının tarihidir. Bu tür bir tespit bazı meslektaşlarıma alçaltıcı görünebilirse de, bu çatışmayı dikkate almam ve birçok filozof arasındaki görüş ayrılıklarını bununla açıklamam gerekecek. Mizacı ne olursa olsun meslekten bir filozof felsefe yaparken mizacını arka plana itmeye çalışır. Mizaç geleneksel olarak kabul görmüş bir gerekçe değildir, bu yüzden filozoflar vardıkları sonuçlarda yalnızca kişisel olmayan gerekçeleri sürerler. Fakat filozofun mizacı aslında ona daha katı nesnel öncüllerin herhangi birinden daha güçlü bir önyargı kazandırır. Mizaç ona şu veya bu yolla kanıtlar sağlayarak, tıpkı şu ya da bu ilkenin yaptığı gibi onun daha duygusal veya daha taş kalpli bir evren anlayışına sahip olmasını sağlar. Filozof kendi mizacına *güvenir*. Mizacına uyan bir evren istediğinden, ona uyan herhangi bir evren temsiline inanır. Karşıt mizaca sahip insanların dünyanın karakteriyle uyumadığını düşünür ve diyalektik meziyet bakımından kendisinden çok üstün olsalar bile, felsefi bakımından ehil olmadıklarını, “konuya uzak” olduklarını içinden geçirir.

1 (Lat.) Caiz ya da değil, doğrusuyla yanlışıyla. (ç.n.)

Fakat bir filozof insanların karşısında, salt mizacı temelinde, üstün bir idrake ya da otoriteye sahip olduğu iddiasında bulunamaz. Bu nedenle felsefi tartışmalarımızda belli bir samimiyetsizlik ortaya çıkar: Öncüllerimizin en güçlüsünün bahsi bile geçmez. Eğer bu konferanslarda bu kuralı çiğner ve mizaçtan bahsedersek, açıklığa kavuşulmasına katkıda bulunacağımızı düşünüyorum ve bu nedenle elimi korkak alıştırmayacağım.

Elbette burada çok müspet biçimde sivrilen, radikal bir şahsına münhasırlığı olan, felsefeye damgasını vurmuş ve felsefe tarihinde yerini almış kişilerden bahsediyorum. Platon, Locke, Hegel, Spencer bu türde mizaç sahibi düşünürlerdir. Elbette birçoğumuzun çok kesin bir entelektüel mizacı yoktur, hepimiz her biri çok az miktarda bulunan karşıt bileşenlerin bir karışımıyız. Soyut konulardaki tercihlerimizi pek bilmeyiz; bazılarımız kolaylıkla caydırılabilir ve sonunda modaya uyabilir ya da çevremizdeki en etkileyici filozof artık her kimse, onun inançlarını benimseyebilir. Fakat bu zamana kadar felsefede göz önünde tutulmuş olan bir şey varsa, o da insanın şeyleri görmesi, dosdoğru kendine özgü tarzda görmesi ve buna karşıt bir tarzda görmekten rahatsız olmasıdır. Mizaç kaynaklı bu güçlü rüyetin bu andan itibaren insanın inanç tarihinde göz önünde tutulmayacağını varsaymak için hiçbir neden yoktur.

Şimdi bu sözleri sarf ederken aklımda olan tikel somut mizaç farklılığı felsefede olduğu gibi sanatta, edebiyatta, siyasi yönetimde, hâl ve hareketlerde de göz önünde tutulmuştur. Hâl ve hareketler bakımından bir resmiyetçiler vardır, bir de teklifsiz kişiler. Siyasi yönetimde otoriterler ve anarşistler. Edebiyatta doğrucular veya akademikler ve gerçekçiler. Sanatta klasikler ve romantikler. Bu karşıtlıklar size tanıdık gelmiş olmalı; işte felsefede de “rasyonalist” ve “ampirist” terimleri çiftinde ifade bulan çok benzer bir karşıtlığımız var. Burada “ampirist” derken tüm o ham çeşitliliği için-

de olgulara meftun olanlar, “rasyonalist” derken de soyut ve ölümsüz ilkelere bağlı olanlar kastediliyor. Olgular olmadan da, ilkeler olmadan da kimse bir saat bile yaşayamaz, dolaşısıyla burada bir vurgu farkı söz konusudur; ama vurguyu farklı noktaya yapanlar arasında en sert karşıtlıklar buradan besleniyor. Nitekim biz burada “ampirist” ve “rasyonalist” mizaçtan bahsederek insanların evrenlerini ele alma tarzlarındaki belli bir karşıtlığı ifade etmenin son derece işe yarar olduğunu göreceğiz. Bu terimler karşıtlığı yalın ve belirgin hâle getirmektedir.

Bu terimlerle ifade edilen insanlar genellikle bu kadar yalın ve belirgin değildir. Çünkü insan doğasında her türlü permütasyon ve kombinasyon mümkündür; şimdi de rasyonalistlerden ve ampiristlerden bahsederken aklımda ne olduğunu bu sıfatların ikisine de bazı ikincil sınırlayıcı nitelikler ekleyerek daha eksiksiz şekilde tanımlamaya girişeceğim için tavrımın belli ölçüde keyfi olduğunu göz önünde tutmanızı istirham ediyorum. Doğanın çok sık sunduğu, ama hiçbir zaman birörnek olmayan birleşim türleri seçiyorum ve bunları seçmemin asli amacım olan pragmatizmi tarif etmede bana kolaylık sağlayacak olmalarından başka bir sebebi yok. “Entelektüalizm” ve “duyumculuk” kelimelerinin tarihsel açıdan, “rasyonalizm” ve “ampirizm” kelimeleriyle eşanlamlı kullanıldığını görüyoruz. Doğrusu, doğanın entelektüalizmi sık sık idealist ve iyimser bir eğilimle birleştirdiği görünüyor. Ampiristler ise çoğu zaman materyalisttir ve iyimserlikleri genellikle kararlı derecede koşullu ve ürkektir. Rasyonalizm her zaman monisttir. Bütünlerden ve tümellerden başlar ve şeylerin birliğine çok önem verir. Ampirizm ise parçalardan yola çıkar ve bütünden bir derleme çıkartır, bu yüzden kendini pluralist diye adlandırması yanlış değildir. Rasyonalizm genellikle kendini ampirizmden daha dindar görür, ama bu iddia hakkında söylenecek çok söz var, ben sadece değinip geçiyorum. Birey olarak rasyonalistin duygu

adamı olması, birey olarak ampiristin de soğukkanlı olmakla övünmesi yanlış değildir. Bu çerçevede, rasyonalist her zaman özgür irade denen şeyden yana olacak, ampirist de bir kaderci olacaktır. Bu terimleri bugün en yaygın olan anlamlarıyla kullanıyorum. Son olarak, rasyonalistler doğrulamalarında dogmatik mizaçta kimselerken, ampiristler daha şüpheli ve tartışmaya açık olabilirler.

Bu özellikleri iki sütun hâlinde alt alta sıralayacağım. Eğer sütunlardan birini “yumuşak zihinli”, diğerini de “katı zihinli” başlığı altında sunarsam, kastettiğim iki tür zihin yapısını pratikte tanıyacağınızı düşünüyorum.

YUMUŞAK ZİHİNLİ

Rasyonalist
 (“ilkeler”e göre hareket eder)
Entelektüalist
İdealist
İyimser
Dindar
Özgür iradeci
Monist
Dogmatik

KATI ZİHİNLİ

Ampirist
 (“olgular”a göre hareket eder)
Duyumcu
Materyalist
Kötümser
Dinsiz
Kaderci
Pluralist
Skeptik

Buraya yazdığım bu iki karşıt karışımın içsel olarak bütünlüklü ve tutarlı olup olmadığı sorusunu lütfen bir süre erteleyin – birazdan bu hususta söyleyecek epey sözüm olacak. Buradaki doğrudan amaçlarımız açısından, yukarıda tarif ettiğim şekliyle yumuşak zihinli ve katı zihinli insanların gerçekten var olduğunu kabullenmek yeterlidir. İki türden de bazı belirgin örnekleri herhâlde hepiniz biliyorsunuz, keza her bir örneğin satırın öbür tarafındaki örnek hakkında ne düşündüğünü de biliyorsunuz. Birbirleri hakkında iyi şeyler düşünmezler. Birey olarak mizaçlarının yoğun olduğu her

durumda, düşmanlıkları her çağda dönemin felsefi atmosferinin bir parçasını oluşturmuştur. Bugün de felsefi atmosferin bir parçasını oluşturmaktadır. Katı zihinliler yumuşak zihinlileri duygusal ve narin buluyorlar. Yumuşak zihinliler de katı zihinlilerin yontulmamış, kaba ya da vahşi olduğunu düşünüyorlar. Birbirlerine tepkileri Bostonlu turistlerin Cripple Creek halkı gibi bir topluluğa karıştığında ortaya çıkan duruma benziyor. İki tür de diğerinin kendinden aşağı olduğuna inanıyor; ama birindeki küçümseme gülüp eğlenmeyle iç içe geçmişken, diğerinde belli bir korku içerir.

Şimdi yukarıda belirttiğim üzere, felsefede çok azımız su katılmadık anlamda yumuşak Bostonlularız ve çok azımız tipik Kayalık Dağları'nın çetin cevizleriyiz. Çoğumuz sütunun iki tarafındaki iyi şeylere heves eder. Olgular iyidir elbette: Bolca olgu verin bize. İlkeler de iyidir – bolca da ilke verin. Bir açıdan bakıldığında dünya tartışmasız şekilde birdir, başka bir açıdan baktığımızdaysa tartışmasız şekilde çoktur. Dünya hem birdir hem de çoktur – gelin bir tür pluralist monizmi benimseyelim. Elbette her şey zorunlu olarak belirlenmiştir, ama elbette iradelerimiz özgürdür: Bir tür özgür irade determinizmi doğru felsefedir. Parçaların kötülüğü reddedilemez; ama bütün kötü olamaz: O hâlde pratik kötümserlik metafizik iyimserlikle birleştirilebilir. Vesaire – sizin meslek dışından olan sıradan felsefeciniz hiçbir zaman bir radikal değildir, sistemini asla netleştirmez, bilakis o anın çekiciliklerine uygun olarak akla yatkın olan kompartımanlardan birinde ya da diğerinde kimseye bulaşmadan yaşayıp gider.

Ama bazılarımız felsefede meslek dışından kişiler değiliz. Amatör atlet adına layığız ve itikatlarımızda çok fazla tutarsızlık ve yalpalama canımızı sıkıyor. Sütunun karşıt taraflarından uzlaşmazları karıştırmayı sürdürdüğümüz müddetçe entelektüel vicdanımız rahat etmiyor.

Şimdi vurgulamak istediğim olumlu şekilde önemli ilk hususa geliyorum. Tarihin hiçbir döneminde bugünkü ka-

dar çok insan kararlı derecede ampirist eğilimde olmamıştır. Denilebilir ki çocuklarımız handiyse bilimle doğuyorlar. Fakat olgulara olan saygımız hiç de dindarlığımızı etkisiz hâle getirmedir. Tersine neredeyse kendisi dinselleşti. Sofu bir bilimsel mizacımız var. Şimdi bu tür bir insanı alın ve o da amatör bir felsefeci olsun, ama yukarıdaki meslek dışından felsefe merakımız gibi karman çorman bir sistem yaratmak istemiyor olsun; Rabbimizin şu mukaddes 1906 yılında nasıl bir durumda olacaktır? Olgular olsun istiyor, bilim olsun istiyor; ama din de istiyor. Felsefede özgün ve bağımsız bir isim değil amatör olduğundan, tabiatıyla kendisine yol gösterecek uzmanlar ve profesyoneller arıyor ve aradığını da buluyor. Burada bulunan sizlerin önemli bir kısmı, muhtemelen çoğunluğu tam da bu tür bir arayış içindeki amatörlerdir.

Şimdi sizlere ihtiyaçlarınızı karşılaması için fiilen ne tür felsefeler öneriliyor? Amaçlarınız açısından bakıldığında yeterince dindar olmayan bir ampirik felsefe ya da yeterince ampirik olmayan bir dindar felsefeyle karşılaşıyorsunuz. Eğer olguları en fazla göz önünde bulunduran kesime bakarsak, katı zihinli programın tümüyle işbaşında olduğunu ve “bilim ile din arasındaki çatışma”nın sonuna kadar gittiğini görürsünüz. Karşınızda ya materyalist monizmi, esir maddesinden tanrısı ve sizin tanrınızla “gaz hâlindeki omurgalı” diye dalga geçen Kayalık Dağları’nın sert adamı Haeckel’i ya da dünya tarihine sadece madde ve devinimin yeniden dağıtımı olarak bakan ve dine kapının önündeyken tüm nezaketiyle temenna eden Spencer’ı bulursunuz: – Din gerçekten var olmaya devam edebilir, ama asla mabedin içinde yüzünü göstermemelidir. Son yüz elli yılda bilimin ilerleyişi maddi evrenin genişlemesi ve insanın öneminin azalması anlamına gelmiş gibi görünüyor. Sonuç natüralist ya da pozitivist hissin yaygınlaşması diye adlandırılabilir. İnsan doğanın yasa koyucusu değil, özümleyicisidir. Doğa sağlam durandır; in-

san ise ona uyum sağlaması gerekendir. Hakikat insan dışı mı olmuş, ne gam, insan hakikati kayda geçirsin ve ona boyun eğsin yeter! Romantik kendiliğindenlik ve cesaret yok oldu gitti, materyalist ve bunaltıcı bir bakış açısı var. İdealler fizyolojinin hareketsiz yan ürünleri gibi görünüyor; daha yüksek olan daha aşağıda olanla açıklanıyor ve sonsuza dek “-den başka bir şey değil” muamelesi görüyor – daha aşağı bir türün bir şeyinden başka bir şey değil. Kısacası sadece katı zihinlilerin kendilerini rahat rahat evlerinde hissettiği bir materyalist evren kalıyor elde.

Diğer yandan, teselli için dindar kesime yüzünüzü dönüp yumuşak zihinli felsefelerden akıl aldığınızda neyle karşılaşacaksınız?

Günümüzde ve kuşağımızda dinî felsefe biz İngilizce konuşan insanlar arasında iki temel türden biridir. Bunlardan biri daha radikal ve atılganken, diğeri yavaşça ricat ediyor havası verir. Dinî felsefenin daha radikal kanadı derken İngiliz Hegelci okulun “aşkınıc idealizm”ini, Green, Caird kardeşler, Bosanquet ve Royce gibi isimlerin felsefesini kast ediyorum. Bu felsefe bizim Protestan ruhban kesimimizin çalışkan üyelerini epey etkilemiştir. Bu panteist felsefe Protestanlığın genelindeki geleneksel teizmin sivriliklerini şimdiden törpülemiştir.

Fakat teizm yine de varlığını sürdürüyor. Bu teizm tavizler vererek de olsa, Katolik kilisesinin okullarında sofuca öğretilen dogmatik skolastik teizmin soyundan gelmedir. Bizde bu felsefeye uzunca bir süre İskoç okulu adı verildi. Yavaşça ricat ediyor havası veren felsefe derken kastettiğim budur. Bir yandan Hegelciler ile diğer “Mutlak” filozoflarının, diğer yandan evrim bilimciler ile agnostiklerin yayılım ateşi arasında bize bu tür bir felsefe sunan kişilerin, James Martineau, Profesör Bowne, Profesör Ladd ve diğerlerinin kendilerini epey bir sıkışmış hissettiğini tahmin etmek güç değil. Hakkaniyetli ve dürüst olan bu felsefe, mizacı bakı-

mından radikal değildir. Eklektiktir, uzlaşmacıdır, her şeyin ötesinde bir orta yol arar. Darwinciliğin olgularını, beyin fizyolojisinin olgularını kabul eder, ama bunlarla aktif olarak bir şey yapmaz ya da bunlar onu heyecanlandırmaz. Muzaffer ve atılgan tınıdan yoksundur. Dolayısıyla *itibardan* da yoksundur; oysa mutlakçılık daha radikal tarzından ötürü belli bir *itibara* sahiptir.

Yumuşak zihinli okulu tercih ettiğinizde bu iki sistemden birini seçmeniz gerekir. Eğer varsaydığım gibi olgulara âşıksanız, sütunun bu tarafında yer alan her şeyin ötesinde rasyonalizm ve entelektüalizm yılanının kuyruğunu görürsünüz. Egemen ampirizmle kol kola giden materyalizmden kaçılıyorsunuz gerçekten de; ama kaçışınızın bedelini yaşamın somut kısımlarıyla bağınızı kopararak ödüyorsunuz. Daha mutlakçı filozoflar öyle yüksek bir soyutlama düzeyine kurulmuşlardır ki, aşağılara inmeye tenezzül etmezler bile. Bize sundukları mutlak zihin, evrenimizi düşünerek yaratan zihin, bize tersini göstermelerine karşın, bu evrenin yanı sıra bir milyon başka evrenden herhangi birini yaratabilirdi. Buna dair mefhumdan tek bir fiilî tikellik çıkaramazsınız. Burada, aşağıda doğru olan her durumla ne olursa olsun bağdaşır. Teistlerin Tanrı'sı neredeyse böyle kısır bir ilkedir. Onun gerçek karakteri hakkında bir fikre sahip olmak için onun yarattığı dünyaya gitmeniz gerekir: O bu tür bir dünyayı bir kerede toptan yaratmış bir tanrıdır. Teist yazarların Tanrı'sı tıpkı Mutlak gibi salt soyut zirvelerde yaşamayı sürdürür. Mutlakçılığın belli bir zarafeti vardır, alışıldık teizm ise daha yavandır, ama ikisi de aynı derecede uzak ve içi boştur. Size lazım olan, entelektüel soyutlama yetilerinizi kullanmanızı sağlamakla kalmayıp fâni insan yaşamlarının bu gerçek dünyasıyla pozitif bir bağlantı da kuracak bir felsefedir.

Size her iki şeyi de birleştirecek bir sistem lazım: Olgulara bilimsel sadakat ile bunları hesaba katmaya hazır olma, kı-

sacası uyum sağlama ve uyarlanma ruhu, ama aynı zamanda insan değerlerine ve ondan doğan dinî ya da romantik kendiliğindenliğe eskiden olduğu gibi güven duyma. İşte sizin ikileminiz budur: Aradığınız şeyin iki parçasının iflah olmaz şekilde birbirinden ayrıldığını görüyorsunuz. Ya hümanizmle ve dinle işi olmayan ampirizm var ya da kendine dindar diyebilen, ama somut olgularla, sevinçlerle ve hüznlerle her türlü bağı koparmış bulunan rasyonalist bir felsefe.

Kaçınızın bu eleştiriyiyle ne kastettiğimi tam olarak anlayacak kadar felsefeyle içli dışlı olduğunu bilmiyorum, bu yüzden ciddi şekilde olgulara inanan bireyin tiksinti duymaya pek meyilli olduğu tüm rasyonalist sistemlerdeki şu gerçek dışılık üzerinde biraz daha duracağım.

Bir öğrencim bundan birkaç yıl önce bir tez yazmıştı, keşke ilk birkaç sayfasını saklasaydım. Meramımı o kadar açık bir şekilde anlatıyordu ki, şu an size o satırları okuyamadığımı için üzgünüm. Batı'daki bir üniversiteden mezun olmuş olan bu delikanlı sözlerine bir felsefe dersine girdiğinizde arkanızdaki sokakta bıraktığınız evrenden tamamen farklı bir evrenle ilişki içine girmek zorunda olduğunuzu her zaman ön kabul olarak aldığını söyleyerek başlıyordu. Bu iki evrenin birbiriyle o kadar alakasız olduğu varsayılır ki diyordu, zihninizi aynı anda ikisiyle birden meşgul edemezsiniz. Sokağın da dâhil olduğu somut kişisel deneyimler dünyası hayal edilemeyecek kadar çok kısımlıdır, giriftir, bulanıktır, acıdır ve çapraşıktır. Felsefe profesörünüzün sizi tanıştırdığı dünya ise basit, net ve soyludur. Orada gerçek hayatın çelişkileri yoktur. Mimarisi klasiktir. Aklın ilkeleri onun ana hatlarını çizer, mantıksal zorunluluklar parçalarını çimentoyla birleştirir. En öne çıkan ifadeleri saflık ve vakardır. Bir dağın tepesinde parıldayan mermer bir mabet gibidir.

Aslına bakılacak olursa, bahsi geçen ikinci dünya gerçek dünyanın bir açıklamasından çok onun üzerine çıkılmış net bir eklenti gibidir, rasyonalist düşlemin salt olguların önüne

koyduğu katlanılmaz derecede karışık ve gotik nitelikten kaçıp sığınabileceği klasik bir ibadethanedir. Somut evrenimizin bir *açıklaması* falan değildir, tamamen farklı bir şeydir, onun bir ikamesidir, bir çare, bir kaçış yoludur.

Onun mizacı, eğer burada mizaç kelimesini kullanabilirsem, somuttaki varoluşun mizacına tamamen yabancıdır. Bizim entelektüalist felsefelerimizin temel niteliği *incelik*dir. Zihnin çok güçlü bir açlığı olan incelikli bir tefekkür nesnesi özlemini zarıfçe tatmin ederler. Ama sizden somut olguların şu devasa evrenine, korkunç şaşkınlıklarına, sürprizlerine ve acımasızlıklarına, gösterdikleri vahşiliğe bakmanızı ve sonra dilinizin ucuna gelen tek kaçınılmaz niteleme sıfatının “*incelikli*” olup olmadığını söylemenizi rica edeceğim.

Elbette şeylerin düzeninde inceliğin bir yeri vardır. Ama incelikle başlayıp incelikle biten bir felsefe zihnin ampirist mizacını asla tatmin etmeyecektir. Daha ziyade bir yapaylık abidesi olarak görünecektir. Bu yüzden bilim adamlarının dünyadan tamamen kopuk ve hayalî bir şey diye gördükleri metafiziğe sırt çevirdiğini, pratik insanların ise ayakkabılarındaki felsefe tozunu silip vahşiliğin sesine kulak verdiklerini görürüz.

Hakikaten de katışıksız ama gerçek olmayan bir sistemin rasyonalist bir zihinde sağlayacağı tatminde biraz dehşetengiz bir şeyler vardır. Leibniz rasyonalist bir filozoftu, olgulara ilgisi birçok rasyonalist zihnin gösterebileceğiyle kıyaslanamayacak kadar fazlaydı. Fakat eğer yüzeyselliğin bedenleşmiş hâlini görmek istiyorsanız, onun hoş bir dille yazılmış olan “*Théodicée*”sini okumanız lazım, çünkü orada Tanrı’nın amellerini meşrulaştırmaya ve içinde yaşadığımız dünyanın mümkün olanların en iyisi olduğunu kanıtlamaya çalışır. Ne demek istediğimi bir örnekle aktarayım.

İyimser felsefesinin önündeki diğer engellerin dışında, ebediyen lanetlenmişlerin sayısını düşünmek de Leibniz’in payına düşmüştü. Biz insanlar arasında ebediyen lanetlen-

miş olanların selamete kavuşmuş olanlardan kıyaslanamaz derecede fazla olduğunu ilahiyatçılardan bir öncül olarak alır ve ardından bu tarzda akıl yürütür. Hatta şöyle der:

“Eğer Tanrı devletinin gerçek büyüklüğünü bir kez düşünürsek, iyiye kıyasla kötü neredeyse bir hiç olarak görünecektir. Coelius Secundus Curio, ‘De Amplitudine Regni Coelestis’² adında yakın zaman önce yeniden basılan bir kitapçık kaleme almıştı. Oysa semavi krallığın büyüklüğünü ölçmeyi başaramamıştı. Eskiler Tanrı’nın amelleri konusunda çok az fikre sahipti... Sadece bizim dünyamızda birilerinin yaşadığını düşünüyorlardı, hatta bizim antipodlar mefhumumuz bile onları durup düşündürmüştü. Onlar için dünyanın geri kalanı birtakım parlak kürelerden ve birkaç yuvarlak kristal cisimden ibaretti. Oysa bugün, Evren’in kabul edebileceğimiz ya da reddedebileceğimiz sınırları ne olursa olsun, içinde bizimki kadar, hatta bizimkinden de büyük sayısız kürenin olduğunu kabul etmemiz gerekir; bunların da akıl sahibi sakinleri olabilir, ama elbette bunların illa insan olması gerekmiyor. Dünyamız güneşin altı temel uydusundan sadece biridir. Tüm sabit yıldızlar güneş olduğundan, dünyamızın görünür şeyler arasında ne kadar ufak bir yere sahip olduğunu anlayabiliriz, çünkü dünyamız bunlardan sadece birinin uydusudur. Şimdi tüm bu güneşlerde sadece mutlu canlılar yaşıyor *olabilir* ve lanetli insanların sayısının çok fazla olduğuna inanmamız için hiçbir zorunluluk yoktur; çünkü *iyinin kötünden edindiği fayda için çok az sayıda durum ve örnek yeterlidir*. Ayrıca her yerde yıldızlar olduğunu varsaymak için hiçbir neden olmadığından, yıldızların bölgesinin ötesinde daha büyük bir uzay olamaz mı? Tüm bu bölgeyi çevreleyen bu muazzam uzay ı.. belki de mutluluk ve güzellik doludur. ... O zaman dünyamız ve sakinleri hakkındaki düşüncemiz nice olur? Dünyamız sabit yıldızların uzaklığıyla kıyaslandığın-

2 (Lat.) Göğün Krallığının Büyüklüğü Üzerine. (ç.n.)

da bir noktadan ibaret olduğuna göre, fiziksel bir noktadan kıyaslanamaz derecede daha küçük bir şey derekesine düşmez mi? Dolayısıyla evrenin bildiğimiz kısmı, bilmediğimiz ama varlığını kabul etmek zorunda olduğumuz kısmıyla kıyaslandığında neredeyse bir hiçlikte kaybolduğundan ve bildiğimiz tüm kötülükler bu neredeyse-hiçlikte yatıyor olduğundan; kötülüklerin Evren’de yer alan iyiliklerle kıyaslandığında neredeyse-hiç olabileceği sonucu çıkar.”

Leibniz başka bir yerde devam eder:

“Ne suçlunun ıslah edilmesini, ne başkalarına örnek teşkil etmeyi ne de zararın telafi edilmesini amaçlayan bir adalet türü vardır. Bu adalet salt uygun olmaya dayalıdır, habis eylemin kefaretinin ödenmesinden belli bir tatmin duyar. Socinusçular ve Hobbes bu cezalandırıcı adalete karşı çıkmıştı ki, aslında adını koyalım, bu adalet intikamcıdır ve birçok durumda Tanrı bu hakkı kendisine ayırmıştır... Bu adalet her zaman şeylerin uygun olmasına dayalıdır ve sadece zarar gören tarafı değil, tüm bilge seyircileri de tatmin eder, tıpkı güzel bir müziğin ya da hoş bir mimarinin gelişkin bir zihni tatmin etmesi gibi. Böylece lanetlilerin azabı artık kimseyi günahattan uzaklaştırmaya yaramasa da devam ederken, kutsanmışların mükâfatları da kimseyi iyiliğe itmese bile akmaya devam eder. Lanetliler günahlarına devam ederek yeni cezalar alırlar, kutsanmışlarsa iyiye olan mütemadi ilerleyişleriyle her daim yeni yeni zevklere çekilirler. İki olgu da uygun olma ilkesine dayalıdır, ... çünkü Tanrı daha önce de dediğim gibi her şeyi kusursuz bir uyum içinde yaratmıştır.”

Leibniz’in gerçekliği cılız bir şekilde kavradığı benim yorum yapmamı gerektirmeyecek kadar açıktır. Lanetli bir ruh deneyiminin gerçekçi bir imgesinin Leibniz’in zihninde hiçbir zaman yer tutmadığı aşikârdır. Keza Tanrı’nın ölümsüz uygun olmaya bir sus payı olarak attığı “kayıp ruh” cinsinin “örnekleri”nin sayısı ne kadar azsa, kutsanmışların şanının

o kadar hakkaniyetsiz temelleneceği de aklına gelmemiştir. Onun bize sunduğu soğuk bir edebî alıştırma ve neşeli tözünü cehennem ateşi bile ısıtamaz.

Sakin rasyonalist felsefe yapmanın sığlığını göstermek için sığ bir peruklular çağına dönmek zorunda kaldığımı söylemeyin. Günümüz rasyonalizmin iyimserliği de olgu seven zihinlere bir o kadar sığ geliyor. Gerçek evren sonuna kadar açık bir şeydir, ama rasyonalizm sistemler yaratır ve sistemler de kapalı olmalıdır. Pratik yaşamda insanlar için kusursuzluk çok uzak bir şeydir ve hâlâ gerçekleşme sürecindedir. Rasyonalizm ise bunu sonlu ve görelî olanın yanılsaması olarak görür: Şeylerin mutlak temeli ebediyen tam bir kusursuzluktur.

Günümüzün dinî felsefesinin havalı ve sığ iyimserliğine başkaldırının güzel bir örneğini Morrison I. Swift adlı cecur anarşist yazarın bir eserinde görüyoruz. Bay Swift'in anarşizmi benimkinden biraz daha ileri gidiyor, ama bugün moda olan idealist iyimserliklerden yana memnuniyetsizliğini epey bir paylaşıyorum ve eminim içinizden bazıları da bu hisse yürekten katılacaktır. "İnsanın Boyun Eğmişliği" üzerine kitapçığına medeni toplumumuzun örnekleri olarak bir dizi kent muhabirinin gazetelerdeki haberlerinden (intihar, açlıktan ölüm ve benzeri) bahsederek başlar. Söz gelimi:

"John Corcoran adlı bir tezgâhtar, kar kış dinlemeden şehrin bir ucundan diğer ucuna belki bir iş bulurum umu-duyla taban teptikten sonra, üst doğu bölgesindeki evlerini kirayı ödeyemedikleri için karısı ve altı çocuğuyla birlikte aç biilaç boşaltmak zorunda kalınca, bugün karbolik asit içerek hayatına son verdi. Corcoran üç hafta önce hasta olduğu için işten atılmış ve bir köşeye koyduğu birkaç kuruş da boş gezdiği dönemde buhar olup uçmuş. Dün şehrin kar temizleme ekiplerinden biriyle çalışmaya başlamıştı, ama hastalıktan ötürü hâlsiz düştüğünden kürekle bir saat debelendikten sonra bırakmak zorunda kalmış. Sonra bu yorucu

iş arama süreci yeniden başlamış. Umudunu tamamen yitiren Corcoran, gece geç saatte evine döndüğünde karısını ve çocuklarını aç ve ellerinde evi boşaltma ilamıyla bulmuş. Ertesi sabah da zehri içerek intihar etmiş.

“Önümde buna benzer birçok vaka kaydı var [diye devam ediyor Bay Swift]; bunlarla rahat rahat bir ansiklopedi dolar. Bu birkaç örneği evrenin bir yorumu olarak aktarıyorum. Yakınlarda yayımlanan bir İngiliz dergisinde bir yazar, “Tanrı’nın kendi dünyasındaki mevcudiyetinin farkındayız,” diye yazıyordu. [Profesör Royce ise, fâni düzende kötülüğün varlığı ebedî düzenin kusursuzluğunun koşuludur diye yazıyor (“The World and the Individual”, II, 385).] “Mutlak olan, her uyumsuzlukla ve kucakladığı her çeşitlilikle daha da zenginleşir,” diyor F. H. Bradley (*Appearance and Reality*, 204). Bu öldürülen adamların evreni daha zengin hâle getirdiğini söylüyor, buna da felsefe diyor. Fakat Profesör Royce ve Profesör Bradley ile bir dolu art niyetsiz düşünür kendini Gerçeklik ve Mutlak olanın üzerindeki örtüyü kaldırıp kötülük ve acıyı açıklamış sayarken, evrende herhangi bir yerde var olduğunu bildiğimiz, evrenin ne olduğuna dair gelişkin bir bilince sahip olan yegâne varlıkların koşulu budur. Bu insanların deneyimledikleri şey gerçekliktir. Bize evrenin mutlak bir safhasını verir. Deneyime *sahip olmak*, bize neyin *ne olduğunu* söylemek tüm bilgi çemberimiz içindeki en vasıflıların kişisel deneyimidir. Şimdi bu kişilerin deneyimi *hakkında düşünmek*, onların bizzat hissettikleri şekilde doğrudan ve şahsen hissetmeyle kıyaslandığında nasıl bir şeydir? Filozoflar gölgelerle uğraşıyorlar, yaşayıp hissedenlerse hakikati biliyorlar. İnsanoğlunun zihni –henüz filozofların ve mülk sahibi sınıfın değil ama– sessizce düşünen insanların ve hisseden insanların oluşturduğu büyük kitlenin zihni bu görüşe çekiliyor. Evreni din yorumcularına bu zamana kadar izin verildiği şekilde yargılıyorlar ve *onları* yargılamayı öğreniyorlar...

“Çocuklarını ve kendisini öldüren bu Clevelandlı işçi [nakledilen vakalardan bir diğeri] modern dünyanın ve bu evrenin temel, şaşırtıcı olgularından biridir. O kibirli abidevi boşluklarında çaresizce duran Tanrı, Sevgi ve Varlık üzerine tüm o tetkiklerle örtbas edilemez ya da önemsiz gösterilemez. Milyonlarca yıllık ilahi fırsat ve İsa’yla geçen yirmi asrın ardından bu dünyadaki yaşamın basite indirgenemez öğelerinden biri budur. Ahlak dünyasındaki yeri fiziki dünyadaki atomlar ya da atomaltı parçacıklar gibidir: Temel ve yok edilemez. İnsana gösterdiği şeyse bu tür olaylarda bilinçli deneyimin dört dörtlük etkenini görmeyen tüm felsefenin düzenbazlığıdır. Bu olgular dinin bir hiç olduğunu tartışılmaz şekilde kanıtıyor. İnsan dine kendini sınaması ve insanın zamanını çarçur etmesi için iki bin asır, hatta yirmi asır daha vermeyecek; vakti geldi de geçiyor, deneme süresi doldu; kendi sonunu kendi hazırladı. İnsanoglunun gözden düşmüş sistemleri deneyip görmek için kurban edeceği evlatları da ölümsüzlükleri de yok...”³

İşte ampirist bir zihnin rasyonalist menüye tepkisi budur. Bu kesin bir “hayır, teşekkür ederim”dir. Bay Swift, “Din gerçek şeyleri bomboş gören bir uyurgezer gibidir,” diyor. Ve muhtemelen bu denli duyguları işin içine karıştırmasa da, bugün doğasının ihtiyaçlarını tam olarak karşılayacak malzemeler için felsefe profesörlerine yüzünü dönen, ciddi şekilde sorgulayan her amatör felsefecinin hükmü budur. Ampirist yazarlar ona materyalizmin sunarlar, rasyonalistler dinî bir şeyler sunarlar, ama bu din için “gerçek şeyler bomboş”tur. Böylece bu amatör biz filozofların yargıcı hâline gelir. Yumuşak olsun sert olsun, bizi eksik bulur. Hiçbirimiz onun hükümlerine küçümseyerek bakamayız, çünkü nihayetinde onun zihni tipik kusursuz zihindir, taleplerinin toplamı en fazla olan zihin, eleştirileri ve tatminsizlikleri uzun vadede ölümcül olan zihindir.

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

İşte benim kendi çözümüm bu noktada yüzünü göstermeye başlıyor. Ben tuhaf bir adlandırmayla pragmatizm denen şeyi iki tür talebi de karşılayabilecek bir felsefe olarak öneriyorum. Bu şey rasyonalizmler gibi dindar kalabilirken, ampirizmler gibi olgularla en zengin ilişkiyi de sürdürebilir. Umarım birçoğunuzda bendeki gibi olumlu bir izlenim bırakmış olurum. Fakat bir saatlik süremın sonuna yaklaştığımdan, pragmatizmi bir bütün hâlinde şimdi takdim etmeyeceğim. Buna bir dahaki sefer girişeceğim. Şu an biraz önce söylediklerime geri dönmeyi tercih ediyorum.

Eğer içinde meslekten felsefeci varsa, ki olduğunu biliyorum, bu zamana kadar söylediklerimi affedilemez, hatta neredeyse inanılmaz derecede kaba bulduğuna kesinlikle eminim. Katı zihinli ve yumuşak zihinli, ne barbarca bir ayırım! Genel olarak, felsefe girift entelektüelliklerden, inceliklerden ve kılı kırk yarmalardan oluşurken ve onun sınırları dâhilinde mümkün olan her türlü birleşim ve geçiş yaşanırken, onun çatışma alanını iki düşman mizaç arasında bir tür kayıkçı dövüşü olarak göstermek çok kaba bir karikatürdür ve en yüce şeyleri en adi şeylere indirgemektir. Ne kadar çocukça bir dışarıdan bakış! Ve bir kez daha, rasyonalist sistemlerin soyutluğuna suç muamelesi yapmak ve bunları olgu dünyalarının uzantılarından ziyade bir kutsal sığınak, sığınacak bir liman olarak sunduğu için lanetlemek ne kadar da aptalca. Tüm teorilerimiz sadece çareler ve sığınacak limanlar değil midir? Ve eğer felsefe dinî olacaksa, gerçekliğin yüzeyinin kabalığından kaçıp sığınılacak bir limandan başka bir şey olabilir mi? Bizi hayvani duyularımızın ötesine götürüp tüm gerçekliği sarıp sarmalayan ideal ilkelerin şu büyük çerçevesinde zihinlerimiz için başka ve daha soylu bir mesken göstermekten daha iyi ne yapabilir ki? Nasıl olur da ilkeler ve genel görüşler soyut taslaklardan başka bir şey olamaz? Köln katedrali bir mimarın kâğıt üzerine planı olmadan mı inşa edilmiştir? İncelik başlı başına menfur bir şey midir? Somut kabalık doğru olan yegâne şey midir?

İnanın bana, bu suçlamanın tüm ağırlığını hissediyorum. Sunduğum tablo gerçekten de feci düzeyde aşırı basitleştirilmiş ve kabadır. Fakat tüm soyutlamalar gibi bunun da işe yarayacağı bir yer olacaktır. Eğer filozoflar evrenin yaşamını soyut şekilde ele alabiliyorlarsa, felsefenin kendi yaşamının soyut şekilde ele alınmasından da şikâyet etmemelidirler. Aslına bakılacak olursa, sunduğum tablo çok kaba saba ve taslak hâlinde olsa da kelimenin gerçek anlamıyla doğrudur. İstedikleri ve reddettikleriyle mizaçlar insanların felsefelerini gerçekten de belirler ve her zaman belirleyecektir. Sistemlerin ayrıntıları parça parça düşünerek çözülebilir ve bir kişi bir sistem üzerinde çalışırken, ağaca bakmaktan ormanı unutabilir. Fakat iş halledildikten sonra, zihin her zaman büyük özetleyici eylemini gerçekleştirir ve sistem hafızamıza tebelleş olan şu tuhaf basit bireyselliğiyle canlı bir şey misali insanın karşısına dikilir, tıpkı bir dostumuz ya da düşmanımız öldüğünde beliriveren hayaleti gibi.

“Bu kitaba dokunan bir insana dokunur,” diye yazabilen sadece Walt Whitman değildir. Bütün büyük filozofların kitapları çok sayıda insan gibidir. Bizim her birinde bulduğumuz özsel bir şahsi tada dair tipik ama tarif edilemez hissimiz kendi tamamlanmış felsefi eğitimimizin en nadide ürünüdür. Sistem, Tanrı’nın büyük evreninin bir tablosunu sunduğu iddiasındadır. Onun ne olduğu –ah hem de açıkça!– bazı insanların şahsi tadının çok yoğun derecede tuhaf olduğunun ortaya serilmesidir. Bir kez bu terimlere indirgendiğinde (zaten tüm felsefelerimiz öğrenme yoluyla eleştirel hâle gelen zihinlerde bunlara indirgenir) sistemlerle olan ilişkimiz tek-lifsiz hâle gelir, içgüdüsel insan tepkisine döner: Tatmine ya da hazzetmemeye. Reddederken ya da kabul ederken bir insanın gönlümüzü kazanmak için kendini takdim ettiğiindeki hâli kadar kati oluruz; hükümlerimiz basit övgü ya da yergi sıfatlarına bürünür. Evrenin bütüncül niteliğini bizzat hissettiğimiz şekilde, bize sunulan felsefenin tadıyla kıyaslayarak

ölçeriz ve tek bir kelime yeterlidir. “Statt der lebendigen Natur, da Gott die Menschen schuf hinein”⁴ deriz – Şu bulanık karışım, şu odun kafalı mutaassıp şey, şu aksi yapaylık, şu küflü ilkokul ürünü, şu hasta adam rüyası! Kahrolsun! Hepsi kahrolsun! İmkânsız! İmkânsız!

Sisteminin ayrıntılarına dair çalışmamız gerçekten de bize filozofa dair vardığımız izlenimi veren şeydir, ama biz vardığımız bu izlenimin kendisine tepki veririz. Felsefede uzmanlığın ölçüsü özetleyici tepkilerimizin kesinliğidir, uzmanın bu tür karmaşık nesneleri ele almasını sağlayan dolaysız algılayabilme sıfatıdır. Fakat bu sığa sahip olmak büyük uzmanlık gerektirmez. Çok az insan kendine ait felsefeyi kesin bir şekilde dile getirmiştir. Ama hemen hemen herkesin evrenin belli bir bütüncül karakteri olduğuna ve bildiği kendine özgü sistemlerin onunla boy ölçüşmekte tamamen yetersiz kalacağına dair kendine özgü bir hissi vardır. Sadece bunlar *onun* dünyasına yetmezler. Biri fazla şık olacaktır, diğeri fazla ukala, bir üçüncüsü tam bir fikir koleksiyonu, bir dördüncüsü çok marazi, bir beşincisi çok yapay ve daha neler neler. Her hâlükârda, o ve biz hiç düşünmeden biliyoruz ki, bu tür felsefeler dengesi bozuk, akordu bozuk, “şiraze”si bozuk felsefelerdir ve evren adına konuşmaya hakları yoktur. Platon, Locke, Spinoza, Mill, Caird, Hegel –daha yakın isimlerden ihtiyatla uzak duruyorum!– beni burada dinleyen sizlerin pek çoğu için bu isimler, eminim, yetersiz kalmanın tuhaf kişisel örneklerini cisimleştirmek dışında çok da bir anlam ifade etmiyor. Eğer evreni bu ele alma tarzları gerçekten doğru olsaydı, bariz bir saçmalık olurdu.

Biz filozoflar sizin bu tür hisleriniz olduğunu hesaba katmak zorundayız. Son kertede, tekrarlayacak olursam, tüm felsefelerimizin nihai yargıcı onlar olacaktır. Şeylere bakma-

4 (Alm.) “Canlı bir doğa yerine, şu tanrının / Yaratıp içine insanlarla doldurduğu...” Goethe, *Faust*, çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Sosyal Yay., 2001, s. 32. (ç.n.)

nın nihayet zafere ulaşacak yolu zihinlerin normal işleyişi için en eksiksiz *etkileyici* yol olacaktır.

Felsefelerin ister istemez soyut taslaklar olması hakkın-
da bir çift lafım daha var. Taslak var taslak var: Bir plan-
lamacı tarafından küp olarak tasavvur edilen *kocaman* bi-
naların taslağı var, bir de cetvel ve pergel yardımıyla kâğıt
üzerinde düz tasarlanan binaların taslakları var. Bunlar taş
ve harçla bina edildiğinde bile sıska ve küçük kalırlar ve
daha taslak hâlinde bu sonucu anlarsınız. Bir taslak ha-
kikaten de tek başına yetersizdir, ama illa yetersiz bir şeyi
akla getirmez. Ampiristleri reddetme tavrına sürükleyen
şey, alışlageldik rasyonalist felsefelerin *akla getirdiklerinin*
özündeki yetersizliğidir. Herbert Spencer'ın sistemi mesele-
si bu hususta tam bir örnektir. Rasyonalistler onun korku-
tucu yetersizliklerini hissediyorlar. Yavan öğretmen mizacı-
na, laternayı andıran tekdüzeliğine, tartışmada ucuz eğreti
şeylerden medet ummasına, mekanik ilkeler konusunda
bile eğitimsiz olmasına ve genel itibarıyla tüm temel fikir-
lerinin muğlaklığına, tüm sisteminin sanki çatlak Kanada
çamı kerestesinden bir araya getirilmişçesine kaba olma-
sına rağmen, yine de İngiltere'nin yarısı onun Westminster
Abbey'ye defnedilmesini istiyor.

Neden? Neden Spencer rasyonalistler gözünde zayıf ol-
masına rağmen bu kadar hürmet görüyor? Neden bu zayıf-
lığı hisseden onca eğitimli insan, belki siz ve ben onu yine de
Abbey'de görmek istiyoruz?

Çok basit: Onun kalbinin felsefi açıdan *doğru yerde*
olduğunu hissediyoruz da ondan. İlkelerinin hepsi cılız ve
çıtkırıldım olabilir, ama her şeye rağmen kitapları bu tikel
dünyanın iskeletinin tikel şekli üzerinde yükselmeye çalışır.
Olguların gürültüsü kitaplarının tüm bölümlerinde çınlar,
olgu iktibasları hiç durmaz, olguları vurgular, yüzünü ol-
guların muhitine döner ve bu kadarı da yeterlidir. Ampirist
zihin için bu doğru *türde* şey demektir.

Bir sonraki konferansında anlatmaya başlamayı umduğum pragmatist felsefe, olgularla samimi bir ilişkiye sahiptir ve Spencer'ın felsefesinin aksine, başında ya da sonunda pozitif dinî yapıları kapı dışarı etmez, onlara da samimiyetle davranır.

Umarım, size tam da ihtiyaç duyduğunuz arabulucu düşünme tarzını bulmanızda yardımcı olabilirim.



II. Konferans

Pragmatizm Nedir?

Birkaç yıl önce dağlarda bir grupta birlikte kamp yaparken tek başıma yürüyüşe çıkmıştım. Döndüğümde herkesi ateşli bir metafizik tartışmanın ortasında buldum. Tartışmanın *konusu* bir sincaptı: Bir ağacın gövdesinin bir tarafına tutunduğu varsayılan canlı bir sincap. Ağacın öbür tarafındaysa bir insan olduğu varsayılmıştı. Bu kişi ağacın etrafında hızla dönerek sincabı görmeye çalışıyor, ama ne kadar hızlı hareket ederse etsin, sincap aynı hızla aksi istikamette hareket ettiğinden her seferinde adamla arasına ağacın girmesini sağlıyor, böylece adam sincabı bir türlü göremiyor. Buradaki metafizik problem şudur: *Adam sincabın etrafında dönüyor mu, dönmüyor mu?* Ağacın etrafında döndüğüne şüphe yok, sincap da ağacın üstünde, ama adam sincabın etrafında da dönüyor mu? Vahşi doğanın sağladığı sınırsız aylaklık sayesinde tartışma kabak tadı verene kadar sürdürüldü. Herkes taraf olmuştu ve dediğim dedikti; dahası iki görüşü de eşit sayıda kişi destekliyordu. Bu yüzden, döndüğümde iki taraf da çoğunluğu ele geçirmek için bana seslendi. Ne zaman çelişkiyle karşılaşsanız ayrım yapmanız gerektiğini telkin eden skolastik deyiş aklımda olduğundan, hemen düşünüp şöyle bir ayrım yaptım: “Hangi tarafın haklı olduğu, sincabın ‘etrafında dönmek’ derken *pratikte ne kastedildiğine* bağlıdır. Eğer sincabın kuzeyinden doğusuna, sonra güneyine, sonra

batisına ve sonra bir kez daha kuzeyine geçmesi kastediliyorsa, adamın sincabın etrafında döndüğü açıktır, çünkü art arda bu konumları işgal ediyor. Ama eğer tersine, ilkin sincabın önünde olup, sonra sağında, sonra arkasında, sonra solunda ve nihayet tekrar önünde olmayı kastediyorsanız, adamın onun etrafında dönemediği de bir o kadar açıktır, çünkü sincap adamın hareketlerine karşı yaptığı hareketlerle her seferinde karnını adama dönmüş, sırtını arkaya çevirmiş oluyor. Bu ayrımı yapın, daha fazla tartışmaya gerek kalmayacağını göreceksiniz. ‘Etrafında dönmek’ fiilini hangi pratik tarzda kavradığınıza bağlı olarak ikiniz de hem haklısınız hem haksızsınız.”

Ateşli tartışmacılardan bir ikisi sözlerimi kaytarmacılık olarak nitelendirip mugalatalarla ya da skolastik kılı kırk yarmacılıkla işlerinin olmadığını, sadece düz İngilizcede “etrafında” ne anlama geliyorsa onu kastettiklerini söyledi, ama çoğunluk yaptığım ayrımın tartışmanın ateşini dindirdiğini düşünüyor gibiydi.

Bu sıradan anekdotu anlatmamın sebebi, burada ele almak istediğim *pragmatik yöntemin* çok basit ve kendine özgü bir örneği olmasıdır. Pragmatik yöntem öncelikle başka türlü sonu gelmeyebilecek olan metafizik tartışmaları hâl yoluna koymanın bir yöntemidir. Dünya bir midir, çok mudur? Mukadder midir, hür müdür? Maddi midir, manevi midir? Bunların her biri dünya için doğru veya yanlış olabilecek mefhumlardır, ama bu mefhumlar hakkındaki tartışmaların sonu gelmez. Bu tür örneklerde pragmatik yöntem, her mefhumun izini kendi pratik sonuçlarına kadar sürerek yorumlamaya çalışmaktır. Şu mefhumun değil de bu mefhumun doğru olması bir insan açısından pratikte neyi değiştirir? Eğer hiçbir pratik fark bulunamazsa, o zaman alternatifler pratikte aynı anlama gelir ve tüm tartışma yersizdir. Ciddi bir tartışmadan bahsedebilmek için taraflardan birinin ya da diğerinin doğru olmasının pratik bir fark yarattığını gösterebiliyor olmamız gerekir.

Bu fikrin tarihine şöyle bir göz atmak pragmatizmin ne anlama geldiğini daha da iyi kavramanızı sağlayacaktır. Pragmatizm kelimesi bizdeki “pratik” kelimesinin de kökeni olan eylem anlamındaki Yunanca *prágma* kelimesinden gelir. Felsefede ilk kez 1878’de Bay Charles Peirce tarafından kullanılmıştır. Bay Peirce o yılın Ocak ayında *Popular Science Monthly*’de yayımlanan “Fikirlerimizi Nasıl Netleştiririz” başlıklı bir makalede¹ inançlarımızın gerçekte eylem kuralları olduğuna işaret ettikten sonra, bir düşüncenin anlamını geliştirmek için tek yapmamız gereken hangi davranışı üretmeye uygun olduğunu belirlemektir demişti: O düşüncenin bizim için yegâne anlamı budur. Tüm düşünce ayrımlarımızın kökenindeki elle tutulur olgu, ne kadar incelikli olursa olsun, hiçbirinin pratikte bir fark yaratma olanağından başka bir şeye dayanmayacak kadar incelikli olmamasıdır. Dolayısıyla bir nesne hakkındaki düşüncelerimizde netliğe kavuşmak için nesnenin pratik biçimde hangi kavranabilir sonuçları barındırabileceğini düşünmemiz yeterlidir: Ondan hangi duyumları beklememiz ve ne tür tepkiler hazırlamamız gerekir? İster dolaysız ister uzak olsun bu sonuçlara dair kavrayışımız, bu kavrayış pozitif bir mahiyete sahip olduğu ölçüde, bizim açımızdan nesne hakkındaki kavrayışımızın tamamıdır.

İşte Peirce’ün ilkesi, pragmatizmin ilkesi budur. Bu ilke yirmi yıl boyunca hiçbir şekilde fark edilmedi, ta ki ben California Üniversitesi’nde Profesör Howison’un felsefe cemiyetindeki konuşmamda bunu bir kez daha gündeme getirip özel olarak dine uygulayana kadar. Bu döneme gelindiğinde (1898) kabul görmesi için şartlar olgunlaşmış görünüyordu. “Pragmatizm” kelimesi yaygınlaştı ve şu anda felsefe dergilerinin sayfalarında epey bir yer tutuyor. Her yanda “pragmatik hareket”ten bahsedildiğini görüyoruz, bazen hürmetle, bazen hakaretle, ama nadiren net bir kavrayışla.

1 Fransızca çevirisi *Revue Philosophique*, Ocak 1879 (cilt 7).

Kelimenin bu zamana dek ortak bir addan mahrum olan birtakım eğilimler için münasip görüldükçe kullanıldığı ve “kalıcı olmaya geldiği” açıktır.

Peirce’ün ilkesinin önemini anlamak için somut örneklerle uygulanışına alışmak gerekiyor. Birkaç yıl önce öğrendim ki, Leipzigli meşhur kimyacı Ostwald bilim felsefesi derslerinde pragmatizm ilkesinden gerçi kendisi bu adı vermese de gayet açık bir şekilde yararlanıyormuş.

Şöyle yazmıştı bana: “Bütün gerçeklikler pratiğimizi etkiler ve bu gerçekliklerin bizim için anlamı bu etkidir. Derslerimde şu şekilde sorular sormayı alışkanlık edindim: Eğer şu ya da bu alternatif doğru olsaydı, dünya hangi açılardan farklı olurdu? Eğer farklı olacak hiçbir şey bulamazsam, o zaman alternatifin hiçbir anlamı yoktur.”

Yani rakip görüşler pratikte aynı anlama gelir ve bizim için pratik anlam dışında bir anlam yoktur. Ostwald yayımlanmış bir dersinde ne kastettiğine dair şu örneği veriyor. “Totomer” adı verilen belli cisimlerin iç yapısı kimyacılar arasında uzun zamandır tartışılmaktadır. Bunların özellikleri içlerinde kararsız bir hidrojen atomunun salındığı mefhumuyla da, iki cismin kararsız karışımları oldukları mefhumuyla da aynı derecede tutarlı görünmektedir. Epey bir tartışma dönmüş ve hiçbir çözüme varılamamıştır. Ostwald diyor ki, “Eğer ateşli tartışmacılar görüşlerden birinin ya da diğerinin doğru olmasıyla hangi tikel deneysel olgunun farklı kılınabileceğini kendilerine sormuş olsalardı, ihtilaf başlamadan biterdi. Çünkü o zaman hiçbir olgusal farkın doğmasının mümkün olmadığı görülürdü ve münakaşa ilkel çağlarda mayanın hamuru kabartması konusunda teorik genelleme yaparken, taraflardan birinin ‘iyilik perisi’ derken diğerinin ‘cinler’de ısrar etmesi kadar gerçek dışı olurdu.”²

2 “Theorie und Praxis”, *Zeitsch. des Oesterreichischen Ingenieur und Architekten-Vereines*, 1905, sayı 4 ve 6. Ostwald’inkinden bile daha radikal bir pragmatizmi Profesör W. S. Franklin’in bir konuşmasında görüyoruz:

Somut bir sonuca vardırarak gibi böyle basit bir testten geçirince birçok felsefi tartışmanın önemsiz hâle geldiğini görmek şaşırtıcıdır. Başka bir yerde fark *yaratmayan* bir fark *olamaz* – Birine, bir şekilde, bir yerde ve bir zaman dayatılıp da somut olguda ve bu olgunun sonucu olan davranışta kendisini ifade etmeyen bir soyut hakikat farklılığı *olamaz*. Felsefenin tüm işlevi şu ya da bu dünya formülünün, eğer doğruysa, hayatımızın belli uğraklarında sizin için ve benim için hangi kesin farkı yaratacağını bulmak olmalıdır.

Pragmatik yöntemde kesinlikle hiçbir şey yeni değil. Sokrates bu yöntemin piriydi, Aristoteles yöntemsel olarak yararlanmıştı. Locke, Berkeley ve Hume bu yöntem aracılığıyla hakikate can alıcı katkılarda bulunmuşlardı. Shadworth Hodgson gerçekliklerin sadece ne “olarak biliniyorlarsa” o olduklarında ısrar etmeyi sürdürüyor. Fakat pragmatizmin bu ilk uygulayıcıları ondan parça parça yararlanmışlardı: Onlar sadece girizgâhı yapmışlardı. Çağımızdan önce pragmatizm kendini genelleştirmemiş, evrensel bir misyonu olduğunun bilincine varmamış, galip gelen bir yazgı iddiasında bulunmamıştı. Ben bu yazgıya inanıyorum ve sonunda size de bu inancımı aşılayabileceğimi umuyorum.

Pragmatizm felsefede tümüyle tanıdık bir tutum olan ampirist tutumu temsil eder, fakat bana göre şimdiye dek bürünmediği kadar radikal ve daha az itiraz edilebilir bir biçimde temsil etmektedir. Pragmatist biri meslekten filozofların gönlünde nadide bir yer tutan bir sürü kökleşmiş alışkanlığa kesinkes ve bir daha geriye bakmayacak şekilde sırtını döner. Soyutlama ve yetersizlikten, sözlü çözümlerden, kötü a priori sebeplerden, sabit ilkelerden, kapalı sistemlerden ve sözde mutlaklarla kökenlerden yüz çevirir. Somutluğa

•

“Kanaatimce, öğrenciler anlıyor olsa bile en hastalıklı fizik mefhumu ‘kütleler, moleküller ve esir (ether) bilimi’ olduğu iddiasıdır. En sağlıklı mefhumunsa, öğrenciler tamamen anlamasalar bile, fiziğin cisimleri kavrama ve itirme tarzlarının bilimi olduğu kanaatindeyim!” (Science, 2 Ocak 1903.)

ve yeterliliğe, olgulara, eyleme ve erke doğru döner. Bu da ampirist mizacın egemen olduğu ve rasyonalist mizacın samimiyetle terk edildiği anlamına gelir. Dogmaya, yapaylığa ve hakikatte nihailik iddiasına karşı açık hava ve doğadaki olanaklar anlamına gelir.

Öte yandan pragmatizm özel birtakım sonuçları temsil etmez. Pragmatizm sadece bir yöntemdir. Fakat bu yöntemin genel zaferi son konferansında felsefi “mizaç” adını verdiğim şeyde muazzam bir değişim anlamına gelecektir. Cumhuriyette saray adamı tipinin, Protestan topraklarında papanın yanılmazlığından yana papaz tipinin dışlandığı gibi, burada da aşırı rasyonalist türde öğretmenler dışlanacaktır. Bilim ve metafizik birbirine çok daha yakınlaşacak, aslında kesinlikle kol kola hareket eder hâle gelecektir.

Metafizik genellikle çok ilkel türde bir arayış içine girmiştir. İnsanların gayrimeşru sihir işine her zaman çok meraklı olduğunu ve de *kelimelerin* sihirde her zaman çok büyük rol oynadığını biliyorsunuz. Eğer onun ismini ya da onu bağlayan efsun formülünü biliyorsanız, cini, ruhu, ifriti ya da her neyse o gücü kontrol edebilirsiniz. Süleyman ruhların hepsini isim isim biliyordu ve isimlerini bildiğinden onları kendi iradesine tabi kılmıştı. Nitekim doğal zihin evreni her zaman bir tür muamma olarak görmüştür ve çözümü aydınlatıcı ya da güç kazandırıcı bir kelimede ya da isimde aramak gerekir. Bu kelime evrenin *ilkesini* adlandırır ve buna sahip olmak bir bakıma evrenin kendisine sahip olmaktır. “Tanrı”, “Madde”, “Akıl”, “Mutlak”, “Enerji” bu türden çözüm adlarıdır. Bunlara sahip olan rahat yüzü görür. Metafizik arayışının sonuna gelmiştir.

Fakat pragmatik yöntemi izlerseniz, bu tür kelimelerin arayışınızı sonlandırmasını bekleyemezsiniz. Her bir kelimeden pratik nakit değerini çıkarmanız, bunu deneyiminizin akışı içinde kullanmanız gerekir. Bu nedenle bir çözümünden ziyade daha fazla iş için bir program olarak, daha somut-

taysa mevcut gerçekliklerin *değiştirilme* tarzlarının bir işareti olarak görünür.

Böylece teoriler muammalara cevaplar değil, yararlanılabileceğimiz aletler hâline gelir. Sırtımızı bunlara dayayarak yan gelip yatmayız, ilerleriz ve ara ara bunların yardımıyla doğayı baştan yaratırız. Pragmatizm tüm teorilerimizin katılığını kırar, onları esnetir ve her birini işe koşar. Özünde yeni bir şey olmadığından Antik Çağ'dan gelen birçok felsefi eğilime uyum sağlar. Söz gelimi nominalizmle her zaman tikkellere seslenmesi bakımından; utilitarizm ile pratik veçheleri vurgulaması bakımından; pozitivizmle sözlü çözümleri, yararsız soruları ve metafizik soyutlamaları küçümsemesi bakımından örtüşür.

Gördüğünüz gibi bunların hepsi *entelektüalizm karşıtı* eğilimlerdir. Pragmatizm bir iddia ve yöntem olarak rasyonalizm karşısında tepeden tırnağa silahlı ve savaşa hazırdır. Ama en azından başlangıçta hiçbir tikel sonucun yanında durmaz. Hiçbir dogması, hiçbir öğretisi yoktur, yöntemi hariç. Genç İtalyan pragmatist Papini'nin yerinde tespitiyle, pragmatizm tıpkı bir otelin koridoru gibi teorilerimizin ortasında bulunur. Bu koridor sayısız odaya açılır. Bu odaların birinde ateizm yanlısı kitap yazan bir adamı, diğerinde dizlerinin üstünde iman ve derman niyaz eden birini, üçüncü odada falanca cismin özelliklerini araştıran bir kimyacıyı bulabilirsiniz. Dördüncü odada idealist bir metafizik sistemi üzerine tefekküre dalınmıştır, beşinci odada metafiziğin imkânsızlığı gösterilmektedir. Ama koridor hepsinindir ve hepsi de eğer kendi odasına ulaşmanın ya da odasından çıkmanın pratik bir yolunu istiyorsa o koridordan geçmek zorundadır.

Dolayısıyla bu noktaya kadar pragmatik yöntem herhangi bir tikel sonuç değil, sadece bir yönelim tutumu demektir. *İlk şeylerden, ilkelere, "kategoriler"den, sözde zorunluluklardan uzaklaşma ve son şeylere, meyvelere, neticelere, olgulara yönelme tutumudur.*

Pragmatik yöntem hakkında bu kadarı yeter! Burada pragmatik yöntemi açıklamak yerine övdüğümü söyleyebilirsiniz, ama birazdan bazı tanıdık problemler karşısında nasıl işlediğini göstererek bu açığı fazlasıyla kapatacağım. Diğer yandan, pragmatizm kelimesi daha da geniş bir anlamda, yani kesin bir *hakikat teorisi* anlamında da kullanılır olmuştur. Bir konferansın tamamını bu hakikat teorisine ayırmak istiyorum, ama önce yolu döşemem lazım, o yüzden bu kısmı çok kısa tutacağım. Ama kısa ve öz anlatmak zor bir meziyettir, bu yüzden bir on beş dakikalığına dikkatinizi bir kat daha toplamanızı rica ediyorum. Eğer çok fazla muğlak kısım kalırsa, diğer konferanslarda netleştirmeyi umuyorum.

Yaşadığımız çağda felsefenin en başarılı şekilde geliştirilmiş dallarından biri tümevarımcı mantık adıyla bilinir ve bilimlerimizin hangi koşullarda evrildiğini inceler. Bu konu hakkında yazanlar doğa yasalarının ve olgu öğelerinin matematikçiler, fizikçiler ve kimyacılar tarafından formülü geliştirildiğinde ne anlama geldiği konusunda tek ses olmaya başlamışlardır. Matematik, mantık ve doğa bilimlerindeki ilk tekbiçimlilikler, ilk *yasalar* keşfedildiğinde insanlar ortaya çıkan sarıhlik, güzellik ve basitleştirmenin seline öyle kapıldılar ki, Rabb'in ölümsüz düşüncelerini sahih bir şekilde deşifre ettiklerine inandılar. Onun zihni de tasımlarla gürledi ve yankılandı. Ayrıca konik kesitlerle, kare ve köklerle, oranlarla düşündü ve Euklides gibi geometri yaptı. Gezegenlerin uyması için Kepler'in yasalarını yarattı; süratin düşen cisimlerde zamanla orantılı olarak artacağına hükmetti; kırılan ışınların uyacağı sinüs yasasını yarattı; bitkiler ve hayvanların sınıflarını, gruplarını, ailelerini ve cinslerini belirledi ve bunlar arasındaki mesafeleri sabitledi. Her şeyin ilk örneğini düşündü ve bunların çeşitliliklerini tertiplede; bu hayranlık uyandırıcı kurumlardan herhangi birini yeniden keşfettiğimizde onun zihnini en lafzi niyeti bakımından kavrarız.

Fakat bilimler daha da geliştikçe yasalarımızın çoğunun, hatta hepsinin sadece kestirimler olduğu mefhumu güç kazandı. Dahası yasalar o kadar çoğaldı ki, bunları saymak mümkün değildir ve bilimin tüm dallarında o kadar çok sayıda rakip formülasyon önerildi ki, araştırmacılar hiçbir teorinin gerçekliğin mutlak bir sureti olmadığı, bilakis bunlardan herhangi birinin belli bir bakış açısından yararlı olabileceği düşüncesine alıştılar. Bunların en büyük yararı eski olguları özetlemek ve yeni olgulara yönlendirmektir. Bunlar sadece insan yapımı dillerdir, birinin verdiği adla doğa haberlerini yazmamızı sağlayan kavramsal bir steno- dur; bilindiği gibi diller ifade tercihin ve lehçelere fazlasıyla müsamaha gösterirler.

Dolayısıyla insanın keyfiliği ilahi zorunluluğu bilimsel mantıktan kovmuştur. Sigwart, Mach, Ostwald, Pearson, Milhaud, Poincaré, Duhem, Ruyssen gibi isimleri zikredersem, içinde öğrenci olanların bahsettiğim eğilimin ne olduğunu hemen anlayıp ek isimler düşüneceğine eminim.

Bugün bu bilimsel mantık dalgasının üzerinde yükselen Bay Schiller ve Bay Dewey hakikatin her yerde neye işaret ettiğine dair pragmatist açıklamalarıyla karşımıza çıkıyorlar. Her yerde, diyor bu öğretmenler, fikir ve inançlarımızdaki “hakikat” bilimdekiyle aynı anlama gelir. Bundan başka bir anlamı yoktur diyorlar: *Fikirler (ki bunlar deneyimlerimizin parçalarıdır) tam da deneyimlerimizin diğer parçalarıyla tatmin edici bir ilişki kurmamıza yardımcı oldukları, onları özetleyip tikel fenomenlerin nihayetsiz silsilesini takip etmektense kavramsal kısayollarla aralarında dolanmamıza yardımcı oldukları oranda doğru hâle gelirler.* Deyim yerindeyse, üzerinde yükselebileceğimiz her fikir bizi dört başı mamur şekilde deneyimimizin herhangi bir parçasından diğer parçasına taşıyacak, şeyleri tatmin edici şekilde birleştirecek, güvenli bir şekilde iş görecektir, basitleştirecek, emek tasarrufu sağlayacak her fikir tam da bu ölçüde ve bu oran-

da doğrudur, *araçsal olarak* doğrudur. Chicago’da fevkalade başarıyla öğretilen “araçsal” hakikat anlayışı, yani fikirlerimizimizin hakikatini “işe yarama” gücünden aldığını söyleyen ve Oxford’da enfes bir şekilde savunulan anlayış budur.

Bay Dewey, Bay Schiller ve müttetikleri her türlü hakikat hakkındaki bu genel kavrayışa ulaşırken jeologların, biyologların ve filologların izinden gitmekten başka bir şey yapmadılar. Bu başka bilimlerin tesis edilmesinde başarıya götüren hamle her zaman işleyiş hâlindeki bilfiil gözlemlenebilir basit bir süreci alıp –söz gelimi hava koşullarından ötürü toprağın aşınması, ebeveyn türünden farklılaşma veya yeni kelimeler ve telaffuzlar eklenmesiyle lehçelerin değişmesi– ardından genelleyerek her döneme uygulamak ve çağdan çağa yol açtığı etkileri toparlayarak büyük sonuçlar üretmek olmuştur.

Schiller ve Dewey’nin genelleme için bilhassa seçtiği gözlemlenebilir süreç, her bireyin *yeni kanaatlere* alışırken geçtiği bilindik süreçtir. Burada süreç her zaman aynıdır. Bireyin yedeğinde zaten bir sürü eski kanaat vardır, fakat bunları zorlayan yeni bir deneyimle karşılaşır. Biri çıkıp bunların aksini iddia eder ya da bir tefekkür anında bunların birbiriyle çeliştiğini keşfeder; yahut bunların uyuşmaz olduğu bazı olgular kulağına çalınır ya da gönlünde bunların artık tatmin edemediği arzular uyanır. Sonuçta zihninin o zamana kadar yabancı olduğu ve önceki kanaatlerini tadil ederek kaçıp kurtulmaya çalıştığı bir iç sıkıntısı hasıl olur. Eski kanaatlerini elinden geldiğince korumaya çalışır, çünkü iş bu inanç konusuna geldiğinde hepimiz aşırı muhafazakâr oluruz. Dolayısıyla ilkin bu kanaati, sonra öbürünü değiştirmeye çalışır (çünkü bunlar değişime çok farklı şekillerde direnç gösterirler), ta ki en sonunda eski fikirlerinin üzerine bunları olabildiğince az rahatsız ederek yamayabileceği yeni bir fikir, eski fikirleriyle yeni deneyim arasında arabuluculuk yapan ve bunları en isabetli ve amaca uygun tarzda birbirine denk getiren bir fikir çıkagelene kadar.

Daha sonra bu yeni fikir doğru fikir olarak kabul edilir. Eski hakikatlerini olabildiğince az değişiklikle korur, vakanın izin verdiği ölçüde tanıdık yollarla kavrayarak, bu eski hakikatlerini sadece yeniliği kabul edecek kadar esnetir. Önyargılarımızın hepsini ihlal eden *outrée*³ bir açıklama asla bir yeniliğin doğru açıklaması olarak kabul edilmeyecektir. Daha az eksantrik bir şey bulana kadar canımızı dışımıza takmamız gerekir. Bir bireyin inançlarında en şiddetli devrimler eski düzenini büyük ölçüde olduğu gibi bırakır. Zaman ve mekân, sebep ve sonuç, doğa ve tarih ve kişinin kendi yaşamöyküsü el değmeden kalır. Yeni hakikat her zaman bir çöpçatandır, geçişlerin pürüzlerini tatlıya bağlayandır. Asgari sarsıntı, azami süreklilik sağlayacak şekilde eski kanaati yeni olguyla evlendirir. Bir teoriyi bu “asgari ve azami problemi”ni çözmekte başarı sağladığı ölçüde doğru kabul ederiz. Fakat bu problemi çözmedeki başarı esasen bir kestirim işidir. Şu teorinin diğerine kıyasla bir bütün olarak daha tatmin edici şekilde çözüm sunduğunu söyleriz, fakat bu bizim için tatmin edici olduğu anlamına gelir ve bireyler tatmin oldukları hususları farklı şekillerde vurgulayacaklardır. Dolayısıyla burada her şey belli bir ölçüde esnektir.

Şimdi sizden eski hakikatlerin oynadığı role bilhassa dikkat etmenizi istiyorum. Pragmatizme yöneltilen haksız eleştirilerin çoğunun kaynağında bu rolün gözden kaçırılması vardır. Onların etkisi kesinlikle bağlayıcıdır. Bunlara sadakat ilk ilkedir – hatta çoğu durumda tek ilkedir; çünkü bu zamana dek, önyargılarımızın ciddi şekilde yeniden düzenlenmesini sağlayacak kadar yeni olan fenomenleri ele almanın en alışıldık yolu, bunları tümünden görmezden gelmek ya da bunlara tanıklık edenlere saldırmaktır.

Sizler kuşkusuz hakikatin bu büyüme sürecine dair örnekler istiyorsunuz; tek sorun bunlardan fazla fazla olması. Yeni hakikatin en basit örneği, elbette, yeni türde olguların

3 (Fr.) Aşırı, ölçüsüz, aykırı. (ç.n.)

ya da eski türde yeni tekil olguların deneyimimize sayıca eklenişidir – bu ekleniş eski inançlarımızda hiçbir değişikliğe yol açmaz. Günler birbirini kovalar ve içerikler eklenedurur. Yeni içeriklerin kendileri doğru değildir, bunlar sadece *gelirler* ve *vardırlar*. *Hakikat bizim onlar hakkında söylediklerimizdir* ve bunların geldiğini söylediğimizde hakikat bu yalın eklenme formülüyle karşılanmış olur.

Fakat çoğu zaman günün içerikleri bir yeniden düzenleme gerektirir. Şayet şimdi bu kürsüde kulak tırmalayıcı çığlıklar atsam ve manyak gibi davransam, birçoğunuz felsefemin muhtemel değerine ilişkin fikirlerini gözden geçirme ihtiyacı hissederdi. “Radyum” günün içeriği olarak daha geçen gün ortaya çıktı ve bir an enerjinin korunumu denen şeyle özdeşleştirilen doğanın tüm düzenine dair fikirlerimizle çelişiyor gibi görünüyordu. Sadece radyumun kendi içinden yaydığı sonsuz ısı bile bu korunumu ihlal ediyor gibiydi. Ne düşünmeli? Eğer ondan çıkan ışınlılar atomların içinde önceden var olan beklenmedik “potansiyel” enerjinin kaçışından başka bir şey değilse, korunum ilkesi kurtulmuş olacaktı. Bu ışınlının sonucu olarak “helyum” un keşfi bu inanca yol açmıştır. Bu yüzden Ramsay’nin görüşü genel olarak doğru kabul edilir, çünkü enerji hakkındaki eski fikirlerimizi genişletse de bu fikirlerin doğasında yol açtığı değişiklik asgaridir.

Örnekleri çoğaltmama lüzum yok. Yeni bir kanaat tam da bireyin kendi deneyimindeki yeni öğeyi yedeğindeki inançlara yedirme arzusunu tatmin ettiği ölçüde “doğru” sayılır. Hem eski hakikate yaslanmalı hem de yeni olguyu kavramalıdır; bunu yapma konusunda ne kadar başarılı oldukları ise (biraz önce belirttiğim üzere) bireyin takdirine kalmış bir meseledir. Dolayısıyla eski hakikat yeni hakikatın eklenmesiyle büyüdüğünde, bunun öznel nedenleri vardır. Süreç içindeyizdir ve nedenlere uyarız. Yeni fikirlerden en doğru olanı bizim çifte zorunluluğumuzu tatmin etme

işlevini en isabetli şekilde yerine getirendir. Bu fikri doğru kılan, doğru olarak sınıflandırılmasını sağlayan tam da işleyiş tarzıdır; tıpkı bir ağacın yeni kambiyum katmanının faaliyetiyle büyümesi gibi kendini eski hakikatin gövdesine aşılıyarak büyür.

Şimdi Dewey ve Schiller bu gözlemi genelleştirmeye ve hakikatin en kadim parçalarına uygulamaya çalışıyorlar. Onlar da bir zamanlar esnekti. Onlara da beşerî nedenlerle doğru adı verilmişti. Onlar da daha önceki hakikatler ile o zaman için yeni olan gözlemler arasında dolayımında bulunuyordu. Safi nesnel hakikat diye bir şey yoktur, hakikat olarak yerleşmesinde deneyimin önceki parçalarını yeni parçalarla birleştirmesi bakımından insanı tatmin etme işlevinin hiçbir rol oynamadığı bir hakikat asla olamaz. Şeyleri doğru diye adlandırmamızın nedeni bunların doğru *olmalarının* nede-nidir, çünkü “doğru olmak” sadece bu evlendirme işlevini yerine getirmek demektir.

Dolayısıyla beşerî yılanın kuyruğu her yere uzanır. Bağımsız hakikat; salt *bulduğumuz* hakikat; artık insan ihtiyaçlarına göre şekillendirilemeyen hakikat; tek kelimeyle ıslah edilemez hakikat, işte böyle bir hakikat gerçekten de çok fazlasıyla mevcuttur ya da zihni rasyonalist tarzda çalışan düşünürler tarafından mevcut olduğu varsayılır; ama bunun canlı ağacın ölü kalbinden başka bir anlamı yoktur ve orada olması hakikatin de kendi paleontolojisi ve kendi “zaman aşımı”ı olduğu ve yıllarca verdiği emektar çabalar sonucu katılaşabileceği ve salt yaşlılığından ötürü insanlar tarafından sertleşip taşlaşmış gibi görülebileceği dışında bir anlam taşımaz. Fakat yine de en eski hakikatlerin bile gerçekte ne kadar esnek olduğu günümüzde mantık ve matematikteki fikirlerin dönüşümünde canlı bir şekilde görülmektedir ve bu dönüşüm fiziği bile esir almış görünmektedir. Eskiden kalan formüller çok daha büyük ilkelerin, atalarımızın mevcut şekli ve formülasyonu ile asla görmediği ilkelerin özel ifadeleri olarak yeniden yorumlanmaktadır.

Bay Schiller tüm bu hakikat anlayışına “Hümanizm” adını veriyor, ama bu öğreti için de pragmatizm adının epeyce yaygınlaştığı görülmektedir; bu yüzden bu konferanslarda onu pragmatizm adı altında ele alacağım.

O hâlde pragmatizmin kapsamı şu olacaktır – öncelikle bir yöntem, sonra da hakikat derken ne kastedildiğine dair bir genetik teori. İşte ileride ele alacağımız iki konu bunlar olacak.

Hakikat teorisi hakkında söylediklerimi kısıtlı yüzünden çoğunuzun anlaşılmaz ve yetersiz gördüğüne eminim. İleride bunu telafi edeceğim. “Sağduyu” üzerine olan konferansta, yaşlılığından ötürü sertleşip taşlaşmış hakikatler derken ne kastettiğimi göstermeye çalışacağım. Başka bir oturumdaysa düşüncelerimizin çöpçatan işlevini başarıyla yerine getirdikleri ölçüde doğru hâle geldikleri fikrini uzun uzadıya açıklayacağım. Üçüncü bir konferanstaysa hakikatın gelişiminde öznel etkenleri nesnel etkenlerden ayırmanın ne kadar güç olduğunu göstereceğim. Bu konferanslarda beni bütünüyle takip etmeyebilirsiniz veya etseniz bile benimle tamamen aynı fikirde olmayabilirsiniz. Ama beni en azından ciddi bulacağınızı ve çabama saygı gösterip söylediklerime kafa yoracağınızı biliyorum.

Dolayısıyla Bay Schiller ve Bay Dewey’nin teorilerinin epey bir aşağılanıp alay konusu edildiğini öğrendiğinizde muhtemelen şaşıracaksınız. Rasyonalistlerin tekmili birden onlara karşı ayağa kalkmıştır. Özellikle Bay Schiller nüfuzlu çevrelerde temiz bir dayacağı hak eden saygısız bir ilkokul çocuğu muamelesi görmektedir. Karşısına pragmatist mizacı çıkardığımız rasyonalist mizaca çok iyi ışık tutuyor olmasaydı bundan bahsetmezdim. Pragmatizm olgulardan uzak kaldığında rahatsızdır. Rasyonalizm ise ancak soyutlamaların huzurunda rahat yüzü görür. Pragmatistlerin çoğul kipte hakikatlerden, hakikatlerin faydasından ve tatmin ediciliğinden, “işe yarama”daki başarısından vb. bahsetmeleri tipik

entelektüalist zihne bir tür kaba, kusurlu, ikinci sınıf, eğreti hakikat parçasını hatırlatacaktır. Bu tür hakikatler gerçek hakikat değildir. Bu tür testler salt öznedir. Bunun karşısında nesnel hakikat faydacı olmayan, mağrur, incelikli, uzak, saygın, yüce bir şey olmalıdır. Düşüncelerimizin mutlak bir gerçekliğe bir o kadar mutlak bir mütekabiliyeti olmalıdır. Bizim kayıtsız şartsız düşünmemiz *gereken* şey olmalıdır. Bizim hangi koşullu tarzlarda düşündüğümüz konumuzla alakasızdır ve psikolojinin alanına girer. Bütün bu sorunda psikolojiye yer yok, yaşasın mantık!

Zihin türleri arasındaki enfes karşıtlığa bakın! Pragmatist olgulara ve somutluğa tutunuyor, hakikatin tikel durumlarında nasıl işlediğini gözlemliyor ve genelliyor. Onun için hakikat deneyimdeki her türlü kesin işleyiş değerleri için bir sınıf adı hâlini alır. Rasyonalistler içinse hakikat salt bir soyutlamadır ve adını duyunca bile saygımızı göstermemiz gerekir. Pragmatist *neden* saygı göstermemiz gerektiğini ayrıntılı olarak açıklamaya girişirken, rasyonalist kendi soyutlamalarının alındığı somutları tanımayı beceremez. Bizi hakikati *inkâr* etmekle suçluyorlar, oysa biz sadece insanların neden hakikatin peşinden gittiğinin ve her zaman gitmesi gerektiğinin izini sürmeye çalışıyoruz. Sizin tipik aşırı soyutlamacınız somutluğu gördüğünde âdeta ürperir; diğer şartlar eşit olduğunda, kesinlikle solgun ve hayalî olanı tercih eder. Kendisine iki evren sunulsa, gerçekliğin zengin yoğunluğunu değil, her zaman cılız taslağı tercih eder. Bu çok daha saf, açık ve soyludur.

Umuyorum, bu konferanslar sürdükçe, onların savunukları pragmatizmin somutluğu ve olgulara yakınlığı bu düşüncenin en tatmin edici kendine özgülüğü olarak sizin onayınızı alañ şey olacaktır. Pragmatizm gözlenmemişleri gözlenmişler üzerinden yorumlarken, burada sadece kardeş bilimleri örnek alır. Eski ile yeni uyumlu bir şekilde bir araya getirir. Zihinlerimiz ile gerçeklik arasında durağan

bir “mütekabiliyet” ilişkisi gibi kesinlikle boş bir mefhumu (bununla ne kastettiklerini bilahare ele alırsız), bizim tikel düşüncelerimiz ile bunların kendilerine düşen rolleri oynayıp belli alanlarda kullanıldığı diğer deneyimlerin büyük evreni arasındaki zengin ve aktif (herkesin ayrıntılı olarak takip edebileceği ve anlayabileceği) bir alışverişe dönüştürür.

Şimdilik bu kadar yeter. Söylediklerimin gerekçelendirmelerini sonraya bırakmak zorundayım. Şimdi son toplantımızda dile getirdiğim iddiayı, yani pragmatizmin ampirist düşünme tarzlarını insanların daha dinî talepleriyle memnun mesut harmanlayıp bir ahenge kavuşturabileceği görüşümü açıklamak için birkaç söz daha etmek istiyorum.

* * *

Hatırlayacak olursanız demiştim ki, mizaç bakımından sıkı bir olgu meftunu olan insanlar, günümüzde moda olan idealizmin olgulara pek de muhabbet beslemiyor oluşuna mesafeli yaklaşabilirler. Bu çok entelektüalisttir. Tanrı’yı bir sürü anlaşılmaz ya da akılalmaz “nitelik”ten müteşekkil yüce bir hükümdar olarak gören eski moda teizm de gayet kötüydü; ama tasarım argümanına sıkıca tutunduğu sürece somut gerçekliklerle teması koparmamıştı. Ne var ki Darwincilik tasarım fikrini “bilimsel” zihinlerden sonsuza dek kazıdığından, teizm bu tutunduğu dalı kaybetti ve şeylerin üstünde olmaktan ziyade içinde işleyen bir tür içkin ya da panteist tanrısal varlık, eğer varsa, çağdaş muhayyilemize önerilen türdür. Bir felsefi dine heves edenler, bugünlerde hâlen ehil savunucuları olmasına rağmen, genellikle eski düalist teizmdense idealist panteizme daha bir umutla sarılıyorlar.

Fakat ilk konferansta belirttiğim gibi, olguları seven ya da ampirik düşünen kişiler için önerilen bu panteizm türünün benimsenmesi zordur. Maddi olanı reddedip saf mantığın üzerinde yükselen mutlakçı tarzıdır bu. Somutlukla hiçbir bağı yoktur. Tanrı’nın ikamesi olarak kullandığı

Mutlak Zihin'in, tüm olgusal tikelliklerin, bunlar artık her neyse, rasyonel ön varsayımı olduğunu tasdik edip dünyamızdaki tikel olguların gerçekte ne olduğuna tamamen kayıtsız kalır. Onlar ne olursa olsun, Mutlak onlara babalık yapacaktır. Ezop masalındaki hasta aslan gibi, tüm ayak izleri onun yuvasına götürür, ama *nulla vestigia retrorsum*.⁴ Mutlak'ın yardımıyla tikeller dünyasına yeniden inemezsiniz ya da onun doğasına dair fikrinizden hayatınız için önem arz eden elzem sonuçlar çıkaramazsınız. Size gerçekten de *Onun* için ve onun ölümsüz düşünme tarzı için her şeyin güllük gülistanlık olduğu güvencesini verir; ama hemen akabinde sizi kendi maddi araçlarınızla sonlu bir şekilde kurtarılmaya bırakır.

Bu anlayışın azametini ya da çok saygın birtakım zihinlere dinî açıdan rahatlık sağlama gücünü inkâr etmek aklımın ucundan bile geçmez. Fakat insan açısından bakıldığında hiç kimse bu anlayışın uzaklık ve soyutluk kusurlarıyla malul olmadığını iddia edemez. Benim rasyonalist adını verme cüretini gösterdiğim mizacın bir ürünüdür. Ampirizmin ihtiyaçlarını hor görür. Gerçek dünyanın zenginliğini soluk bir taslakla ikame eder. Şıktır; kötü anlamda soyludur, yani soylu olmanın mütevazı bir iş için uygun olmaması anlamında soyludur. Terin, kir ve pasın olduğu bu gerçek dünyada, kanaatim o ki, şeylere dair bir görüş "soylu"ysa, bunu hakikati aleyhinde bir karine ve felsefi bir niteliksizlik saymak gerekir. Karanlıklar prensi bize söylendiği gibi bir beyefendi olabilir, ama yerlerin ve göklerin Tanrı'sının her ne olursa olsun, bir beyefendi olmadığı kesindir. İnsanın toz toprak içinde geçtiği sınavlarda onun sıradan yardımına duyulan ihtiyaç, göğün yedi kat üstünde vakarına duyulan ihtiyaçtan bile fazladır.

Şimdi pragmatizm kendini olgulara adanmış olsa da sıradan ampirizm gibi materyalist bir önyargısı yoktur. Ayrıca

4 (Lat.) Geriye doğru ayak izi olmaz. (ç.n.)

soyutlamalar yapılmasına da itirazı yoktur, yeter ki bunların yardımıyla tikeller arasında gezinin ve bu soyutlamalar gerçekten de sizi bir yere götürsün. Zihinlerimiz ile deneyimlerimizin birlikte geliştirdiği sonuçlar dışında hiçbir sonuçla ilgilenmeyen pragmatizmin ilahiyat karşıtı a priori önyargıları yoktur. *Eğer ilahiyatçı fikirler somut yaşam için bir değere sahip olduklarını ispatlarsa, bu kadarıyla iyi olması anlamında pragmatizm göre doğru olacaklardır. Ama ne kadar daha doğru oldukları, aynı şekilde kabul edilmesi gereken diğer hakikatlerle ilişkilerine bağlı olacaktır.*

Biraz önce aşkın idealizmin Mutlak'ı hakkında söylediklerim burada bir örnek oluşturuyor. Birincisi, haşmetli olduğunu ve bir kesime dinî rahatlama sağladığını söyledim, ardından uzaklık ve verimsizlikle suçladım. Fakat böyle bir rahatlık sağladığı oranda kesinlikle verimsiz değildir; bu oranda bir değere sahiptir; somut bir işlev görür. Şahsen iyi bir pragmatist olarak Mutlak'ın "belli bir dereceye kadar" doğru olduğunu söylemem gerekir ki, şu an tereddüt etmeden böyle yapıyorum.

Peki ama burada *belli bir dereceye kadar doğru* ne anlama geliyor? Bunu cevaplamak için pragmatik yöntemi uygulamamız gerekiyor. Mutlak'a inananlar inançlarının onlara rahatlık sağladığını söylerken ne kastediyorlar? Mutlak olanda fâni kötülük zaten "hükümsüz kılındığı" için, dilediğimiz her zaman dünyevi olana potansiyel olarak ölümsüzmüş gibi davranabilir, sonucuna güvenebileceğimizden emin olabilir ve günaha girmeksizin korkumuzu defedip fâni sorumluluklarımızın kaygısını bırakabiliriz demek istiyorlar. Kısacası dünyevi işlerin bizimkinden daha iyi ellerde olduğu ve üzerimize vazife olmadığı hissiyatıyla ara sıra dünyayı olurluna bırakıp her daim ve hemen manevi bir tatile çıkmaya hakkımız olduğunu kastediyorlar.

Evren bireysel üyelerin endişelerini ara ara dindirebildikleri, adam sendeci ruh hâlinin de insanlar için doğru ve ma-

nevi tatillerin usule uygun olduğu bir sistemdir – eğer yanılmıyorsam “bilinen olarak” Mutlak’ın bir kısmı en azından budur, onun doğru olmasının tikel deneyimlerimizde bizim için yarattığı büyük fark, pragmatik açıdan yorumlandığında onun nakdi değeridir. Bunun da ötesinde, meslekten olmayan sıradan felsefe okuru mutlak idealizme iyi gözle bakıyorsa kavrayışını keskinleştirmeye cesaret etmez. Mutlak olanı bu kadar kullanabilir, bu kadarı da çok kıymetlidir. Dolayısıyla sizin Mutlak’tan kuşkuyla bahsettiğinizi duymak ona acı verir ve sizin eleştirilerinizi kulak ardı eder, çünkü onun anlayamadığı kavrayışın veçheleriyle alakalıdır.

Eğer Mutlak bu demekse ve bundan daha fazlası demek değilse, bunun hakikatini kim inkâr edebilir ki? Bunu inkâr etmek insanların asla rahatlamaması gerektiğinde ve tatillere asla sıra gelmeyeceğinde ısrar etmek olacaktır.

Bir fikrin ancak hayatımıza yararı dokunduğu ölçüde “doğru” olduğunu söylediğimi iştmenin içinizden bazılarına çok tuhaf gelebileceğinin pekâlâ farkındayım. Yarar sağladığı ölçüde *iyi* olduğunu memnuniyetle kabul edersiniz. Eğer onun yardımıyla yaptığımız şey iyiye, fikrin kendisinin tam da bu ölçüde *iyi* olduğunu kabul edersiniz, çünkü buna sahip olduğumuz için daha iyi hâle geliriz. Fakat bu nedenden ötürü fikirlere aynı zamanda “doğru” da demek “hakikat” kelimesini tuhaf bir şekilde yanlış kullanmak değil midir?

Bu zorluğu tamamen cevaplamak açıklamamın bu aşamasında imkânsızdır. Burada Bay Schiller’in, Bay Dewey’nin ve benim kendi hakikat öğretimizin tam kalbindeki hususa değinmiş oluyorsunuz ki, altıncı konferansa gelene kadar bunu ayrıntılı olarak ele alamayacağım. Şimdilik sadece şu kadarını söyleyeyim, bu hakikat *iyinin tek bir türüdür* ve genel kanının aksine iyiden ayrı bir kategori olmayıp onunla eşgüdümlüdür. *Doğru, inanç bakımından iyi olduğunu ispatlayan, üstelik kesin, hamledilebilir nedenlerle iyi olduğu-*

nu kanıtlamış her şeye verilen addır. Kuşkusuz şunu kabul edersiniz: Eğer doğru fikirler hayat için *hiç* iyi olmasaydı veya bunların bilgisi kesinkes zararlı olsaydı ve sadece yanlış fikirler yararlı fikirler olsaydı, o zaman hakikatin ilahi ve kıymetli olduğuna ve hakikatin peşine düşmenin bir vazife olduğuna ilişkin mevcut anlayış asla gelişemez ya da bir dogma hâline gelemezdi. Bunun gibi bir dünyada bize düşen görev daha ziyade hakikatten *köşe bucak kaçmak* olurdu. Fakat bu dünyada nasıl ki bazı yiyecekler sadece damak tadımıza hitap etmiyor, aynı zamanda dişlerimize, midemize ve dokularımıza da iyi geliyorsa, aynı şekilde belli fikirler de sadece hakkında düşünmeleri ya da beğendiğimiz diğer fikirleri desteklemeleri bakımından makbul olmakla kalmayıp, aynı zamanda hayatın pratik mücadelelerinde de yardımcıdırlar. Eğer yaşamamız gereken gerçekten iyi bir hayat varsa ve eğer inandığımız takdirde bu hayatı sürmemize yardımcı olacak bir fikir varsa, o zaman bu fikre inanmamız *bizim için gerçekten daha iyi* olacaktır, *meğerki bu fikre inanmak hasbelkader diğer hayati çıkarlarla çatışıyor olsun.*

“İnanmamızın bizim açımızdan daha iyi olacağı şey”! Bu söz hakikatin bir tanımını gibi duruyor. “İnanmamız gereken şey” demeye çok benziyor ve *bu* tanımda hiçbirinizin bir tutahflık göreceğini sanmıyorum. Ne yani, inanmamızın *bizim için daha iyi* olduğu şeye asla inanmayalım mı? Bizim için neyin iyi olduğu mefhumu ile bizim için neyin doğru olduğu mefhumunu ilelebet ayrı tutabilir miyiz?

Pragmatizm bu soruya hayır cevabını veriyor ve ben de tamamen katılıyorum. Belki soyut bir beyan olduğu kadarıyla sizler de hemfikirsiniz, ama şöyle bir kuşkunuz var: Eğer kendi kişisel yaşamlarımızda iyiye yol açan her şeye pratikte gerçekten inanırsak, bu dünyanın işlerine dair çeşit çeşit hülyaya dalıp bundan sonraki dünyaya dair çeşit çeşit duygusal hurafeye kapılırız. Buradaki kuşkularınız kesinlikle mesnetsiz değil ve soyuttan somuta ilerlediğinizde durumu karmaşıklaştıran bir şey olduğu aşikârdır.

Biraz önce dedim ki, neye inanmamız iyiye o doğrudur, *meğerki bu inanç hasbelkader başka bir hayati çıkarla çatışsın*. Şimdi gerçek hayatta hangi hayati çıkarların tikel bir inancımızla çatışması en muhtemeldir? Gerçekten de ilk baştaki hayati çıkarlarla uyuşmadığı kanıtlanan *diğer inançların* sağladığı hayati çıkarlar dışında ne olabilir ki? Başka bir deyişle, herhangi bir hakikatimizin en azılı düşmanı geri kalan hakikatlerimiz olabilir. Hakikatlerin kendileriyle çelişen ne varsa yok etme arzusu ve can havliyle kendini koruma içgüdüğü vardır. Benim Mutlak olana inancım bana yaptığı iyiliğe dayalı olup diğer bütün inançlarıma galebe çalabilmelidir. Bana manevi bir tatil sağlaması bakımından doğru olduğunu kabul edelim. Yine de benim bunu tasavvur ettiğim şekli –şimdi söyleyeceklerim, tabiri caizse, aramızda kalsın; bunların sadece kendi şahsım adına olduğunu belirtiyim– uğruna faydalarından vazgeçmekten nefret ettiğim diğer hakikatlerimle çatışır. Benim düşmanı olduğum türde bir mantıkla bir şekilde bağlantılı olduğu görülür, beni kabul edilemez metafizik paradokslara soktuğunu görürüm vesaire. Fakat başımda yeterince bela yokmuş gibi bir de bu entelektüel tutarsızlıklara saplanma belasına bulaşmak istemediğimden, ben şahsen Mutlak’tan vazgeçerim. Sadece manevi tatillerimi *alırım* ya da meslekten bir filozof olarak bunları başka bir ilkeyle meşrulaştırmaya çalışırım.

Mutlak mefhumumu salt tatil kazandırma değeriyle sınırlayabilsem, diğer hakikatlerimle çatışmazdı. Fakat hipotezlerimizi böyle kolayca sınırlayamayız. Bunların bir dolu özelliği vardır ve birbirleriyle çatışmaları da bundandır. O hâlde benim Mutlak’a inanmayışım, çok sayıdaki diğer özelliğe de inanmamam anlamına gelir, çünkü manevi tatillere çıkmanın meşruiyetine tamamen inanıyorum.

Bu söylediğimle, pragmatizmin bir arabulucu ve uzlaştırıcı olduğunu ve Papini’den ödünç aldığım bir tabirle teorilerimizin “katılığını kırdığını” söylerken ne kastettiğimi

anlamış oluyorsunuz. Gerçekten pragmatizmin neyin kanıt sayılması gerektiğine dair hiçbir önyargısı, hiçbir engelleyici dogması, hiçbir katı kanonu yoktur. Tamamen ılımlıdır. Her türlü hipotezi değerlendirir, her türlü kanıtı düşünür. Demek ki dinî alanda hem pozitivist ampirizm ve onun ilahiyat karşıtı önyargısı karşısında, hem de dindar rasyonalizm ve onun kavrayış bakımından uzak, soylu, yalın ve soyut olandan başka bir şeyle ilgilenmemesi karşısında büyük bir üstünlüğe sahiptir.

Kısacası pragmatizm Tanrı arayışı alanını genişletir. Rasyonalizm mantığa ve semavi olana saplanıp kalır. Ampirizm dış duylara saplanıp kalır. Pragmatizm ise her şeyi almaya, kâh mantığın kâh duyların peşinden gitmeye, en mütevazı ve en kişisel deneyimleri hesaba katmaya isteklidir. Pragmatizm pratik sonuçları olan gizemli deneyimleri de hesaba katacaktır. Kişisel olgunun kir pasında yaşayan bir Tanrı'yı bile, tabii onu böyle bir yerde bulabilirse, kabul edecektir.

Pragmatizmin olası hakikatle ilgili yegâne sınavı bize yol göstermesi bakımından neyin en çok işe yaradığı, hayatın her alanına neyin en iyi uyduğu ve hiçbir şeyi atlamadan deneyimin taleplerinin bütünüyle en iyi şekilde birleştiğidir. Eğer ilahiyatçı fikirler bunu yapacaksa, eğer tikel olarak Tanrı mefhumu bunu yaptığını kanıtlarsa, pragmatizm Tanrı'nın varlığını nasıl reddedebilir? Pragmatik açıdan bu kadar başarılı olan bir mefhuma "doğru değil" muamelesi yapmakta hiçbir anlam göremeyecektir. Somut gerçeklikle bütün bu uyuşmadan başka onun için ne tür bir hakikat olabilir ki?

Son konferansımda pragmatizmin dinle ilişkisine bir kez daha geri döneceğim. Ama şimdiden pragmatizmin ne denli demokratik olduğunu görmüş olmalısınız. Pragmatizmin tavrı tabiat ananın ki kadar çeşitli ve esnek, kaynakları zengin ve sonsuz, yargıları da bir o kadar dostanedir.



III. Konferans

Pragmatik Açıdan

Bazı Metafizik Problemlere Bakış

Şimdi pragmatik yöntemle daha aşına olmanız için tikel sorunlara uygulanışından örnekler sunacağım. En yavan olanından başlıyorum ve ilk ele alacağım şey Töz problemi olacak. Töz ile öznitelik arasındaki eski ayrımı, hani insan dilinin yapısında, gramerdeki özne-yüklem farkında kutsanmış olan şu ayrımı hepimiz yaparız. Elimde gördüğünüz bir karatahta tebeşiri. Kipleri, öznitelikleri, özellikleri, ilinekleri veya eğilimleri –dilediğiniz tabiri kullanın– beyazlık, ufalanabilirlik, silindir şekli, çözünmezlik vesaire. Fakat bu özniteliklerin taşıyıcısı bir *kireçtaşdır*, bu nedenle söz konusu özniteliklerin içkin olduğu töze adını vermiştir. Dolayısıyla bu masanın öznitelikleri “tahta” tözüne, üstümdeki ceketin öznitelikleri ise “yün” tözüne içkindir vesaire. Tebeşir, tahta ve yün bir kez daha, aralarındaki farklara rağmen, ortak özellikler gösterirler ve bu oranda, bunların kendileri daha ilksel bir tözün, *maddenin* kipleri sayılırlar ki, onun öznitelikleri de uzayda yer tutma ve nüfuz edilemezliktir. Benzer şekilde duygu ve düşüncelerimiz de töz olan *ruhlarımızın* eğilimleri ya da öznitelikleridir, ancak yine de tamamen kendi başına değil, çünkü bunlar daha derindeki töz olan “tin”in kipleridir.

Şimdi kireçtaşı hakkında tüm *bildiklerimizin* beyazlığı, ufalanabilirliği vb. olduğu, tahta hakkında tüm *bildiklerimizin* yanabilirliği ve lifli yapısı olduğu ne zamandır biliniyor. Bir grup öznitelik buradaki her bir tözün öyle-bilindiği şeydir, bunlar bizim gerçek deneyimimiz açısından o tözün yegâne nakdi değerini oluşturur. Töz her bir örnekte *onlar* aracılığıyla ortaya serilir. *Onlarla* bağımız olmasaydı, onun varlığından asla kuşkulalmazdık; ayrıca Tanrı bunları değişmez bir düzende yollamayı sürdürür, belli bir an geldiğinde bunları destekleyen tözü mucizevi bir şekilde yok ederse, deneyimlerimiz değişmiş olmayacağından, bu anı asla tespit edemeyiz. Nominalistler buna istinaden tözün düzmece bir fikir olduğunu, insanların iflah olmaz bir huyu olan adları şeylere dönüştürme dalaveresinden kaynaklandığını savunmuşlardır. Fenomenler gruplar hâlinde görünür –tebeşir grubu, ahşap grubu gibi– ve her grubun kendi adı vardır. Sonra da bu ada bir bakıma fenomenler grubunu destekliyor gözüyle bakarız. Söz gelimi bugün düşük sıcaklık derecesinin “iklim” adı verilen bir şeyden kaynaklandığı varsayılmaktadır. İklim gerçekte belli bir grup güne verilen addan başka bir şey değildir, ama sanki o günün *arkasında* yatıyormuş muamelesi görür ve genel olarak o adı, sanki bir varlıkmiş gibi, adı olduğu olguların arkasına yerleştiririz. Fakat nominalistlere göre şeylerin fenomenal özellikleri kesinlikle adlara içkin değildir ve adlara içkin değilse, hiçbir şeye içkin değildir. Bunlar daha ziyade birbirine *bağlanır*, daha doğrusu birbirine *yapışır* ve mozağin parçalarını bir arada tutan tutkal misali onu desteklemek suretiyle bu tür bir yapışıklığı açıkladığını düşündüğümüz, bizim için erişilmez olan bir töz mefhumu terk edilmelidir. Töz mefhumunun işaret ettiği yegâne şey bu birbirine yapışıklık olgusundan ibarettir. Bu olgunun arkasında hiçbir şey yoktur.

Skolastisizm töz mefhumunu sağduyudan alıp, çok teknik ve çetrefilli hâle getirmiştir. Tözlerle her türlü temas-

tan yoksun olduğumuz için, çok az şeyin tözlerden daha az pragmatik sonuçları var gibidir. Ama yine de bir örnek var ki, skolastisizm töz-fikrine pragmatik yaklaşarak bunun önemini kanıtlamıştır. Evharistiya¹ gizemine ilişkin belli tartışmalardan bahsediyorum. Burada tözün muazzam bir pragmatik değeri olduğu görülecektir. Ayin ekmeğinin ilinekleri Rabb'in sofrasında değişmediğinden, ama yine de İsa'nın kendi bedeni hâline geldiğinden, değişiklik sadece tözde olsa gerek. Ekmek-tözü geri alınmış ve ilahi töz dolaysız duyumsanır özellikleri değiştirmeden mucizevi şekilde ikame edilmiş olmalıdır. Fakat bunlar değişmese de en az şunun kadar muazzam bir fark ortaya çıkar: Ayine katılan bizler artık ilahi varlığın kendi tözünden beslenmiş oluruz. Dolayısıyla töz-mefhumu muazzam bir etkiyle hayatın içine yedirilir, yeter ki tözlerin ilineklerinden ayrılabilceğini ve onları değiştirebileceğini bir kez olsun kabul edin.

Benim bildiğim kadarıyla töz-fikrinin yegâne pragmatik tatbiki budur ve ancak "gerçek mevcudiyet"e bağımsız temellerde zaten inananlar tarafından ciddi bir şekilde ele alınacağı açıktır.

Maddi töz Berkeley tarafından öyle etkili biçimde eleştirilmiştir ki, ardından gelen filozofların hepsi onun adını anmak zorunda kalmıştır. Berkeley'in madde mefhumuna yaklaşımı çok iyi bilindiğinden burada bahsedip geçmek yeterli olacaktır. Berkeley bizim bildiğimiz dış dünyayı inkâr etmek bir tarafa, kanıtlarla desteklemişti. Berkeley bizim erişemediğimiz, dış dünyanın *ardında* olan, ondan daha derin ve daha gerçek olan ve onu desteklemesine ihtiyaç duyulan skolastik maddi töz mefhumunu dış dünyayı gerçek dışılığa indirgeyen en etkili anlayış olarak görmüştü. Berkeley bu tözü kal-

1 İsa'nın çarmıha gerilmeden önce havarileri ile yediği Son Akşam Yemeği'nin anıldığı ayin. Rabb'in Sofrası olarak da bilinir. İsa'nın bu yemekte havari-lere ekmek verirken "Bu benim bedenim," ve şarap verirken "Bu benim kanım," dediğine inanılır. (ç.n.)

dırın, anlayıp yaklaşılabileceğiniz, size duyumsanır dünyayı doğrudan yollayan Tanrı'ya inanın, o zaman dünyayı doğrular ve onun ilahi otoritesiyle desteklersiniz diyordu. Dolayısıyla Berkeley'in "madde" eleştirisi kesinlikle pragmatistti. Madde bizim renk, şekil, sertlik ve benzeri duyumlarımız olarak bilinir. Bunlar terimin nakdi değeridir. Maddenin gerçekten var olarak bizim için yarattığı fark, sonrasında bu tür duyumlara sahip olmamızdır; var olmamasıysa bunlardan yoksun olmamız demektir. Dolayısıyla bu duyumlar onun yegâne anlamıdır. Dolayısıyla Berkeley maddeyi reddetmez; sadece bize maddenin nelerden oluştuğunu söyler. Madde tam da sadece duyumlar bazında doğru bir addır.

Locke ve sonrasında Hume *spiritüel* töz mefhumuna benzer bir pragmatik eleştiri yöneltmişti. Burada sadece Locke'un "kişisel özdeşlik" değerlendirmesinden bahse-deceğim. Locke bu mefhumu hemen deneyim açısından pragmatik değerine indirger. Bunun bu kadarıyla bilinç anlamına geldiğini söyler, yani hayatın bir anında diğer anları hatırlarız ve bunları aynı kişisel tarihin parçaları olarak görürüz. Rasyonalizm yaşamımızdaki bu pratik sürekliliği ruh-töz birliğiyle açıklamıştı. Fakat Locke şöyle der: Tanrı'nın bilinci çekip aldığını varsayalım, *biz* yine de ruh-ilkesine sahip olduğumuz için daha iyi durumda olur muyuz? Aynı bilinci farklı ruhlara eklediğini varsayalım, *biz* bu nedenden ötürü, *kendimizin* farkında olduğumuz şekliyle, daha kötü durumda olur muyuz? Locke'un zamanında ruh esasen cezalandırılacak ya da ödüllendirilecek bir şeydi. Locke'un meseleyi bu açıdan değerlendirerek sorunu nasıl pragmatik bir şekilde ele aldığına bakın:

"Bir insanın kendini bir zamanlar Nestor ya da Thersites olan aynı *ruh* olarak düşündüğünü varsayalım. Onların eylemlerinin gelmiş geçmiş herhangi bir kimseden çok kendisinin eylemleri olduğunu düşünebilir mi? Ama insan bir kez Nestor'un eylemlerinden herhangi birinin *bilincinde* ol-

duğunu fark etsin, hemen kendisini Nestor’la aynı insan olarak görür... Ödül ve cezanın bütün hak ve adaleti bu kişisel özdeşlik üzerine kuruludur. Bir insan hiçbir bilgisi olmadığı şeyden ötürü sorumlu tutulamayacağını ve insanın hükmünü bilincinin kendisini suçlamasında ya da aklamasında bulacağını düşünmek akla uygun olabilir. Bir insanın başka bir hayatta yaptığı ve hiçbir şekilde bilincinde olmadığı şeylerden ötürü şimdi cezalandırıldığını varsayalım, bu ceza ile sefil yaratılmış olmak arasında ne fark vardır?”

Dolayısıyla Locke açısından bizim kişisel özdeşliğimiz sadece pragmatik açıdan tanımlanabilir tikellerden oluşur. Bu doğrulanabilir olgular dışında spiritüel bir ilkeye de içkin olup olmadığı tuhaf bir spekülasyondan ibarettir. Locke bir uzlaşmacı olarak bilincimizin gerisinde tözsel bir ruh olduğu inancına pasif hoşgörü göstermişti. Fakat halefi Hume ve onun ardından gelen ampirik psikologlar ruhun iç yaşamımızdaki doğrulanabilir yapışıklıkların adından başka bir şey olmadığını kabul etmişlerdi. Onlar deneyim akışına bununla yeniden dalarlar, “fikirler” ve bunların birbirleriyle kendine özgü bağlantıları gibi onu bu kadarıyla bozukluk olarak nakde çevirirler. Berkeley’in maddesi için söylediğim gibi, ruh sadece *bu kadarıyla* iyi ya da “doğru”dur, daha fazla değil.

Maddi töz deyince doğal olarak akla “materyalizm” öğretisi geliyor, ama felsefede materyalizm metafizik bir ilke olarak “madde”ye inanmaya sıkı sıkıya bağlı olacak diye bir kaide yoktur. Bu anlamda maddeyi Berkeley kadar güçlü bir şekilde inkâr edip, Huxley gibi bir fenomenalist olup, yine de geniş anlamda, yani yüksek fenomenleri aşağı fenomenlerle açıklayıp dünyanın yazgılarını onun karanlık parçalarının ve güçlerinin insafına terk etmek anlamında materyalist olabilirsiniz. İşte kelimenin bu geniş anlamında materyalizm ile spiritüalizm ya da teizm karşıttır. Materyalizm şeyleri fiziksel doğanın yasalarının yönettiğini söyler. İnsan deha-

sının en yüksek ürünleri olgulara tamamen aşına olan biri tarafından fizyolojik koşullarından hareketle deşifre edilebilir, idealistlerin iddia ettiği gibi doğanın orada sadece zihinlerimiz için var olup olmadığı önemli değildir. Zihinlerimiz her hâlükârda doğayı olduğu hâliyle kaydetmeli ve fiziğin sorgulamaksızın kabul edilen yasaları vasıtasıyla işlediği gibi not etmelidir. Günümüz materyalizminin genel niteliği budur ve bu materyalizme natüralizm demek belki de daha doğru olur. Bunun karşısındaysa “teizm” ya da geniş bir anlamda “spiritüalizm” olarak adlandırılabilir düşünce yer almaktadır. Spiritüalizm zihnin şeylere tanıklık edip bunları kayda geçirmekle kalmadığını, aynı zamanda işletip yönettiğini savunur: Dünyaya bu şekilde sadece alt değil üst ögesi tarafından da kılavuzluk edilir.

Çoğunlukla ele alındığı şekliyle bu sorunun estetik tercihler arasındaki bir çatışmanın ötesine geçtiği pek söylene-
mez. Madde kaba, bayağı, adi ve kirlidir; tin ise saf, yüce, soyludur ve üstün görünen şeye ondaki üstünlüğü vermek evrenin vakarıyla daha uyumlu olduğundan, tinin egemen ilke olduğu onaylanmalıdır. Soyut ilkelere zekâlarımızın hayranlıkla önünde tefekküre dalabileceği kesinlikler muamelesi yapmak rasyonalizmin büyük kusurudur. Spiritüalizm, çoğu zaman savunulduğu şekliyle, soyutlamanın belli bir türüne hayranlık, başka bir türüne nefret durumu olabilir. Mümtaz bir spiritüalist profesör vardı, materyalizmden hep “çamur felsefesi” diye bahseder ve bu suretle materyalizmi çürüttüğünü sanardı.

Böyle bir spiritüalizme verilecek basit bir cevap var ve Bay Spencer bu cevabı gayet güzel veriyor. “Psikoloji” kitabının ilk cildinin sonunda gayet iyi yazılmış sayfalarda, modern bilimin açıklamalarında postulat olarak öne sürdüğü gibi tasavvur edilemeyecek kadar hızlı ve ince devinimler sergileyen ve sonsuz derecede incelikli olan bir “madde”de kabalıktan eser kalmayacağını gösterir. Biz fânilerin bu za-

mana dek düşündüğü şekliyle tin anlayışının doğadaki olguların hassas narinliğini kucaklayamayacak kadar kaba olduğunu gösterir. Her iki terimin de yalnızca birer sembol olduğunu, aralarındaki karşıtlıkların son bulduğu şu tek bilinemez gerçekliğe işaret ettiğini söyler.

Soyut bir itiraza soyut bir cevap yeterlidir ve kişinin maddeyi “kaba” bir şey olarak hor görmesinden kaynaklandığı kadarıyla materyalizme karşıtlığının Bay Spencer tarafından altındaki temel oyulmuştur. Madde gerçekten de sonsuz derecede ve inanılmaz ölçüde inceliklidir. Ölü bir çocuğun ya da ebeveynin yüzüne bakmış biri için, madde- nin bir süreliğine bu kıymetli biçime bürünebilmiş olması maddeyi bundan böyle kutsal hâle getirecektir. Hayatın *ilkesinin* ne olduğu, maddi mi yoksa gayrimaddi mi olduğu hiç önemli değildir, madde her hâlükârda iş birliği yapar, yaşamın tüm hedeflerine yardım sunar. Şu aziz tecessüm maddenin olanakları arasındaydı.

Ama şimdi bu durağan entelektüalist tarzda ilkelere yaslanmak yerine, pragmatik yöntemi soruna uygulayalım. Madde derken ne *kastederiz*? Dünyanın *şimdi* madde ya da tin tarafından yönetiliyor olması pratikte neyi değiştirebilir? Kanaatimce problem bu şekilde epey farklı bir niteliğe bürünüyor.

Öncelikle dikkatinizi ilginç bir olguya çekmek istiyorum. Dünyanın *geçmiş*i söz konusu olduğunda, dünyanın ister maddenin işi olduğunu kabul edelim, ister yaratıcısının ilahi bir tin olduğunu düşünelim, zerre kadar fark etmez.

Gerçekten de dünyanın tüm içeriklerinin sonsuza dek geri alınamaz şekilde verili olduğunu tahayyül edin. Tam şu anda sona ereceğini ve hiçbir geleceğinin olmadığını tahayyül edin; sonra bir teist ile bir materyalist kendi rakip açıklamalarını dünya tarihine uygulasınlar. Teist, bir Tanrı'nın dünyayı nasıl yarattığını gösterirken, materyalist sorgulamaksızın kabul edilen fiziksel güçlerden nasıl kaynaklandı-

ğını gösterir, açıklamasında da teist kadar başarılı olacağını varsayabiliriz. Ardından pragmatistten bu teoriler arasında bir tercih yapmasını isteyelim. Eğer dünya zaten olmuş bitmişse nasıl sınaama yapabilir? Pragmatist için kavramlar alıp deneyime geri dönülmesi gereken şeylerdir, bizi farklılıklar aramaya iten şeylerdir. Fakat hipotezimiz gereği bundan böyle deneyim yoktur ve aranabilecek olası farklar da yoktur. Her iki teori de bütün sonuçlarını göstermiştir ve benimsediğimiz hipotez gereği bunlar özdeştir. Bunun sonucunda pragmatistler iki teorinin kulağa farklı gelen adlarına karşın tastamam aynı şeyi kastettiğini ve tartışmanın yalnızca lafta kaldığını söylemek zorunda kalır. [Elbette bu teorilerin neyin ne olduğuna dair açıklamalarında geçmişten beri aynı derecede başarılı *olduğunu* varsayıyorum.]

Şimdi samimiyetle düşünüp şunun cevabını verin: Eğer tüm işlerini tamamlamış ve dünyası harap vaziyette bir Tanrı orada *olsaydı*, onun ne *değeri* olurdu? Değeri bu dünyanın değerinden daha fazla olmazdı. Hem iyi hem kötü yönleri olan bu sonuca bakarak onun yaratıcı gücünün var olduğunu, ama daha ileri gidemediğini söyledik. Ayrıca gelecek diye bir şey olmadığında; dünyanın tüm değeri ve anlamı onunla birlikte geçip giden ve şimdi sona gelindiğinde onunla birlikte gidecek olan hislerde zaten gerçekleştiğine ve (gerçek dünyamız gibi) henüz gerçekleşmemiş bir şeyi hazırlama işlevinden ek bir anlam kazanmayacağına göre, deyim yerindeyse, neden o zaman Tanrı'nın ölçüsü olarak bunu alırız? O ilk ve son kez *bunu* yapabilmiş olan Varlık'tır ve bu kadarı için ona şükran borçluyuz, ama daha fazlası için değil. Fakat şimdi karşıt hipoteze göre, yani kendi yasalarını takip eden madde parçalarının bu dünyayı yaratabileceği ve bir o kadarını yapabileceği tezine göre, onlara da tastamam aynı derecede şükran borçlu olmamız gerekmez mi? Bu durumda, bir hipotez olarak Tanrı'dan vazgeçsek ve sadece maddeyi sorumlu görsek, ne kaybımız olur? Özel bir cansızlık

ya da kabalık nerede devreye girer? Ve deneyim ilk ve son olarak neyse o olduğuna göre, Tanrı'nın deneyimdeki mevcudiyeti onu nasıl daha canlı ya da zengin hâle getirir?

Dürüst olmak gerekirse, bu soruya bir cevap vermek imkânsızdır. Bilfiil deneyimlenen dünyanın her iki hipotezde de ayrıntıları bakımından aynı olduğu varsayılır: Browning'in tabiriyle, "günahıyla sevabıyla aynı"dır. Orada alt edilemez şekilde durmaktadır: Geri alınamayacak bir hediye. Maddeyi onun nedeni saymak onu oluşturan öğelerden bir tekini bile azaltmaz, keza Tanrı'yı sebep saymak da artış sağlamaz. Başka bir dünyanın değil, her biri ayrı olarak, tam da şu dünyanın Tanrı'sı veya atomlarıdır. Tanrı, eğer oradaysa, tam da atomların yapabileceğini yapmakta –deyim yerindeyse atom karakterinde tecelli etmekte– ve ona da atomlara olduğu kadar şükran duyulmaktadır, daha fazla değil. Eğer onun mevcudiyeti icraate hiçbir farklı yön ya da sonuç kazandırmıyorsa, kuşkusuz bir itibar artışı sağlaması da beklenmemelidir. Keza namevcut olsa ve sahnedeki yegâne aktör atomlar olsaydı da itibarına hâle gelmezdi. Bir oyun bir kez sona erip perde indiğinde, yazarın meşhur bir dâhi olduğunu iddia etmekle oyunu daha iyi hâle getiremezsiniz, tıpkı ona sıradan bir yazar müsveddesi demekle daha kötü hâle getiremeyeceğiniz gibi.

Dolayısıyla eğer hipotezimizden deneyim ya da davranışların geleceğine dair hiçbir ayrıntı çıkarılamıyorsa, materyalizm ile teizm arasındaki tartışma çok fuzuli ve önemsiz hâle gelir. Bu olayda madde ve Tanrı tamamen aynı şey demektir –ne eksik ne fazla, tam da bu olmuş bitmiş dünyayı yaratabilen güç– ve böyle bir örnekte bu tür fuzuli tartışmalara sırtını dönene de bilge adam denecektir. Bu yüzden ileride belirgin hiçbir sonuç doğurmayacak felsefi tartışmalara çoğu insan içgüdüsel olarak, pozitivistler ve bilimcilerse kasıtlı bir şekilde sırtlarını dönerler. Felsefenin laftan ibaret ve boş olduğu suçlaması kuşkusuz bizler için tanıdıktır. Eğer

pragmatizm doğruysa, yaylım ateşine tutulan teoriler ne kadar ince ve uzak olursa olsunlar, alternatif pratik sonuçlar sunanuyorlarsa, bu son derece sağlam bir suçlamadır. Sıradan insanlar ve bilimciler bu tür sonuçlar keşfetmediklerini söylüyorlar ve metafizikçi de bulamıyorsa, diğerleri onun karşısında kesinlikle haklıdır. O zaman onun bilimi tumtu-raklı bir saçmalıktan ibarettir ve böyle bir varlığa profesör-lük payesi vermek aptallık olacaktır.

Dolayısıyla her sahici metafizik tartışmada, ne kadar tahmini ve uzak olsa da pratik bir mesele söz konusudur. Bunu kavrayabilmek için benimle birlikte sorunu-muza geri dönün ve bu kez kendinizi içinde yaşadığımız dünyaya, bir geleceği olan dünyaya, konuştuğumuz sırada henüz tamamlanmamış olan dünyaya yerleştirin. Bu tamamlanmamış dünyada “materyalizm mi teizm mi?” alternatifi son derece pratiktir ve böyle olduğunu görmek için saatimizin birkaç dakikasını ayırdığımıza kesinlikle pişman olmayız.

Gerçekten de bu zamana kadarki deneyim olgularını, ölümsüz yasalara göre hareket eden şuursuz atomların amaçsız konfigürasyonları mı, yoksa Tanrı'nın bir takdiri mi diye düşünmemiz programda nasıl bir değişiklik yaratır? Geçmiş olgular söz konusu olduğu oranda gerçekten de hiçbir fark yoktur. Bu olgular içeridedir, çantaya atılmış, yakalanmıştır ve bunların içindeki iyilik, sebebi ister atomlar olsun ister Tanrı, zaten elde edilmiştir. Bu sebeple bugün etrafımızda, sorunun gelecekteki ve pratik görünümelerini tamamen ihmal edip, eğer madde bütün bu kazanımları doğurabiliyorsa, işlevsel açıdan bakıldığında onun en az Tanrı kadar ulvi bir varlık, hatta Tanrı'yla bütünleşmiş, Tanrı derken kastettiğiniz şey olduğunu göstererek materyalizm kelimesine yüklenen nefreti yok etmeye, hatta madde kelimesini kaldırmaya çalışan birçok materyalist bulunmaktadır. Bu kişiler bize aralarındaki karşıtlık iyiden iyiye büyümüş olan bu iki terimi de kullanmayı bırakmamızı tavsiye ediyorlar.

Bir yandan ruhbancı yan anlamlardan, diğer yandan iticilik, kabalık, bayağılıktan azade bir terim kullanın. Sadece Tanrı ya da madde demek yerine, ilkel gizemden, bilinemez enerjiden, bir ve yegâne güçten bahsedin. Bay Spencer'ın bizi teşvik ettiği yol budur ve eğer felsefe sırf geriye dönük olsaydı, kendisini bu bakımdan tam bir pragmatist ilan ederdi.

Fakat felsefe aynı zamanda ileriye dönüktür ve dünyanın geçmişten bugüne ne olduğunu, ne yaptığını ve ne sonuçlar doğurduğunu bulduktan sonra, yine de bir soru daha sorar: “Dünya bize ne *vaat eder*?” Bize *başarı* vaat eden, yasalarıyla dünyamızı hiç olmadığı kadar kusursuzluğa götürmesi mukadder olan bir madde verin, her akılcı insan bu maddeye Bay Spencer'ın kendi “bilinemez güç”üne taptığı kadar gözü kapalı tapacaktır. Bu zamana kadar hakkaniyet yolundan ayrılmadığı gibi, bundan sonra da ayrılmayacaktır; zaten tüm ihtiyacımız olan da budur. Madde pratikte bir Tanrı'nın yapabileceği her şeyi yaptığından Tanrı'ya denktir, işlevi Tanrı'nın işlevidir ve Tanrı'nın bundan böyle gereksiz olacağı bir dünyada yerine getirilir; böyle bir dünyada kimse çıkıp da Tanrı'nın eksikliğinin hissedildiğini söyleyemeyecektir. Burada dine verilecek doğru ad “kozmik duygu” olacaktır.

Peki ama Bay Spencer'ın kozmik evrim sürecini sürdüren madde bunun gibi asla sona ermeyen bir kusursuzluk ilkesi *midir*? Aslında değildir, çünkü kozmik olarak evrilmiş her şeyin ya da şeyler sisteminin gelecekteki sonunun ölüm ve trajedi olduğu bilim tarafından önceden söylenir ve Bay Spencer kendini estetikle sınırlayıp tartışmanın pratik kısmını ihmal etmekle sorunun çözümüne gerçek anlamda ciddi bir katkı sunmamıştır. Ama şimdi pratik sonuçlar ilkemizi uygulayıp materyalizm ya da teizm sorununun hemen nasıl hayati bir önem kazandığını görelim.

Teizm ve materyalizm, geriye dönük olarak alındığında çok farksız olsa da ileriye dönük olarak alındığında tümüy-

le farklı deneyim perspektiflerine işaret eder. Çünkü mekanik evrim teorisine göre, organizmalarımızın bize geçmişten beri yaşattığı tüm güzel saatler ve zihinlerimizin şu an oluşturduğu tüm idealler için madde ile devrimin yeniden dağıtımı yasalarına kuşkusuz teşekkür borçlu olsak da, yaptıkları işi bozmaları ve bir zamanlar evrilmesini sağladıkları her şeyi yeniden çözüştürmeleri kesindir. Evrim biliminin öngördüğü evrenin son durumunun resmini hepimiz biliyorsunuz. Bunu Bay Balfour'dan daha iyi ifade edemeyeceğime eminim: "Sistemimizdeki enerjiler gerileyecek, güneşin ihtişamı soluklaşacak, durgun ve hareketsiz olan yeryüzü bir anlığına yalnızlığını bozmuş olan ırka artık tahammül etmeyecek. İnsan çukura düşecek ve tüm düşünceleri yok olacak. Bu belirsiz köşede azıcık bir mekân için evrenin hâinden memnun sessizliğini bozmuş olan rahatsız bilinç huzura kavuşacaktır. Madde artık kendini bilmeyecektir. 'Ebedî anıtlar' ve 'ölümsüz ameller', ölümün kendisi ve ölümden daha güçlü olan sevgi sanki hiç var olmamış gibi olacaktır. Keza iyi mi kötü mü bilmem ama insanın kuşaktan kuşağa gerçekliğe büründürmek için çabaladığı tüm o emekler, deha, adanmışlık ve sıkıntılar da öyle."²

Acı verici yanı şu ki, kozmik havanın muazzam savrulmalarında mücevher gibi birçok kıyı ortaya çıkmasına ve birçok büyümlü bulut kümesi –tıpkı bizim gönlümüzü hoş tutmak için şimdi oyalanan dünyamız gibi– dağılmadan önce uzun süre oyalandıktan sonra uzaklaşmasına karşın, bu geçici ürünler gittiğinde, geriye şu tikel nitelikleri ve onların baş tacı etmiş olabilecekleri kıymetli öğeleri temsil eden hiçbir şey ama kesinlikle *hiçbir şey* kalmaz. Bunlar ölüp giderler, varlık alanından ve mekânından tümüyle kaybolurlar. Geriye bir yankı, bir bellek, sonrasında gelebilecek benzer ideallere dikkat çekmeyi sağlayan bir etki kalmaksızın. Bu bütünsel nihai çöküş ve trajedi şu an anlaşıldığı

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

şekliyle bilimsel materyalizmin özüdür. Ölümsüz güçler veya kesinlikle görebileğimiz yegâne evrim döngüsünde hayatta kalan son güçler yüksek değil alçak güçlerdir. Bay Spencer buna herkes kadar inanır; o hâlde bizi asıl rahatsız eden şey gizli pratik sonuçlarının teselli vermemesiye, sanki biz “madde ve devinim”in “kabalığı”na, felsefesinin ilkelerine aptal estetik itirazlarda bulunuyormuşuz gibi, neden bizimle tartışma gereği duyuyor?

Hayır, materyalizme gerçek itiraz pozitif değil, negatiftir. O neyse o *olduğu* için, bugün “kabalığı”ndan ötürü şikâyetçi olmak gülünç olacaktır. Kabalık kabalığın *yaptığı* şeydir – artık *bunu* biliyoruz. Ondan yakınmamızın nedeni, bilakis ne *olmadığıdır* – daha ideal çıkarlarımız için kalıcı bir garanti, en uzak umutlarımızın gerçekleştiricisi olmamasıdır.

Diğer yandan, Tanrı mefhumu mekanik felsefede pek revaçta olan şu matematiksel mefhumlara kıyasla açıklık bakımından ne kadar geri olursa olsun, en azından şu pratik üstünlüğe sahiptir: Daimî olarak muhafaza edilecek olan ideal bir düzeni garanti eder. Son sözü söyleyecek bir Tanrı’nın olduğu bir dünya gerçekten de yanıp kül olabilir ya da donabilir, ama biz yine de onun eski idealleri unutmadığını ve başka bir yerde bu idealleri hayata geçireceğini düşünebiliriz; böylece onun olduğu yerde trajedi sadece geçici ve kısmidir, yıkılma ve dağılma kesinlikle nihai şeyler değildir. Ebedî bir ahlaki düzene duyulan bu ihtiyaç gönlümüzden geçen en derin ihtiyaçlardan biridir. Böyle bir düzenin inancıyla yaşayan Dante ve Wordsworth gibi şairler de dizelerinin olağanüstü güçlendirici ve rahatlatıcı gücünü bu olguya borçludur. Dolayısıyla materyalizmin ve spiritüalizmin gerçek anlamları, maddenin iç özüne ya da Tanrı’nın metafizik özneliliklerine ilişkin kılı kırk yaran soyutlamalarda değil, burada, bu farklı duygusal ve pratik çağrılarda, somut tutumlarımız olan umut ve beklentinin bu uyarlamalarında ve bunların farklarının gerektirdiği tüm incelikli sonuçlarda saklıdır. Ma-

teryalizm basitçe ahlaki düzenin ebedî olduğunun reddedilmesi ve nihai umutların sönmesi demektir; spiritüalizm ise ebedî ahlaki düzenin onaylanması ve umudun saliverilmesi demektir. Şüphesiz burada hisseden için yeterince sahici bir mesele vardır ve insan insan olarak kaldığı sürece ciddi bir felsefi tartışmaya malzeme sağlayacaktır.

Fakat belki içinizden bazıları yine de onların yardımına koşabilir. Spiritüalizmin ve materyalizmin dünyanın geleceğine dair farklı kehanetlerde bulunduğunu kabul ederken bile, sağlıklı bir zihin için hiçbir şey ifade etmeyecek derecede uzak bir şey diye bu farkı bizzat küçümseyebilirsiniz. Sağlıklı bir zihnin özünün daha kısa vadeli görüşleri ele almak ve dünyanın sonu gibi vehimleri hiç umursamamak olduğunu söyleyebilirsiniz. Doğrusu, eğer bunu söylerseniz, tek cevabım insan doğasına haksızlık ettiğiniz olacaktır. Dinî melankoliden delilik kelimesinin basit süslemesiyle kurtulunmaz. Mutlak şeyler, nihai şeyler, örtüşen şeyler hakikaten felsefi kaygılardır; tüm üstün zihinler bunlara ciddiyetle kafa yoralar ve en kısa vadeli görüşlere sahip olan zihin tek kelimeyle daha sığ olan insanın zihnidir.

Tartışmada söz konusu olan olgu meselelerini elbette burada belli belirsiz tasavvur ediyoruz. Fakat spiritüalist inanç bütün biçimlerinde bir *vaat* dünyasıyla ilgilenirken, materyalizmin güneşi bir hüsrân denizinin üstünde batır. Mutlak hakkında söylediklerimi hatırlayın: Bize manevi tatiller yaşatır. Her dinî görüş bunu sağlar. Sadece zor anlarımızda dürtmez; sevinçli, umursamaz, güven dolu anlarımızda da yer alır ve bunları meşrulaştırır. Kuşkusuz meşrulaştırma zeminini epeyce belli belirsiz renklere boyar. Tanrı inancımızın güvence altına aldığı gelecekteki olguları kurtarmanın kesin çizgileri, bilimin bitmez tükenmez yöntemleriyle araştırılıp bulunmalıdır: Tanrımızı ancak onun yarattıklarını inceleyerek *inceleyebiliriz*. Fakat eğer bir Tanrı varsa, bütün bu çabalardan önce de Tanrımızın *sefasını* sürebiliriz.

Şahsen ben Tanrı'nın delilinin esasen içimizdeki kişisel deneyimlerde saklı olduğuna inanıyorum. Bu deneyimler size bir kez Tanrınızı verince, onun adı en azından tatil faydası demektir. Hakikatlerin nasıl çatışıp birbirlerini “yere sermeye” çalıştıkları hakkında dün söylediklerimi hatırlıyorsunuz. “Tanrı”nın hakikati bizim diğer tüm hakikatlerimizin eleştirilerine göğüs germek zorundadır. O onları sınar, onlar da onu sınar. Tanrı hakkındaki *nihai* kanaatimiz ancak tüm hakikatler birlikte aydınlığa kavuşturduktan sonra kesin hâlini alabilir. Umalım bir geçici çözüm bulurlar!

Tam aynı kökten gelen bir felsefi probleme, *Doğada tasarım sorunu*'na geçeyim. Çok eski tarihlerden beri Tanrı'nın varlığını belli doğal olguların kanıtladığı kabul edilmiştir. Birçok olgu sanki açıkça bir diğeri göz önünde tutularak tasarlanmış gibi görünür. Mesela bir ağaçkakanın gagası, dili, ayakları, kuyruğu vb. onu ağaçlar âlemine şaşılacak ölçüde uygun hâle getirir, çünkü ağaç kabuklarının altında saklı kurtçuklarla beslenir. Gözümüzün kısımları ışınları retinamızdaki pürüzsüz bir görüntüye dönüştürerek ışık yasalarıyla kusursuz bir uyum sergiler. Kökenleri farklı olan şeylerin bu karşılıklı uyumunun ancak bir tasarım işi olabileceği savunulmuş, tasarımcıya da hep insansever bir tanrısal varlık muamelesi yapılmıştır.

Bu argümanlardaki ilk adım tasarımın *var olduğunu* kanıtlamaktır. Ayrı şeylerin karşılıklı uyum sağlaması sayesinde elde edilen sonuçlar için doğanın altı üstüne getirilmiştir. Söz gelimi gözlerimiz kaynağını rahim içi karanlıktan alır, ışık ise kaynağını güneşten alır, ama nasıl uyum içinde olduklarına bir bakın. Bunlar açıkça birbirleri *için* yaratılmıştır. Görme tasarlanan erek iken, ışık ve gözler de bu ereğe ulaşılması için üydürülmüş ayrı araçlardır.

Atalarımızın bu argümanın gücüne nasıl oy birliğine varmışçasına inandığı göz önüne alınırsa, Darwin'in teorisinin zaferinden bu yana esamisinin ne kadar az okunduğunu gör-

mek tuhaftır. Darwin tesadüfi hadiselerin bir araya gelecek zamanı buldukları takdirde “uygun” sonuçlar üretme gücüne sahip oldukları konusunda zihinlerimizi açmıştır. Uygun olmadıkları için yok olup giden sonuçlar üretmekte doğanın muazzam israfı olduğunu göstermiştir. Ayrıca tasarlanmış ise iyi değil kötü bir tasarımcıyı işaret edecek birtakım uyarlamaları vurgulamıştır. *Burada* her şey bakış açısına bağlıdır. Kabuğun altındaki tırtıla sorsanız, ağaçkakan organizmasının onu didikleyip çıkarmaya müthiş uygunluğu kesinlikle şeytani bir tasarımcıya delalet eder.

İlahiyatçılar bugün zihinlerini Darwinci olguları kabullecek kadar esnetmiş olsalar da bunları hâlâ ilahi bir amacın işareti diye yorumluyorlar. Eskiden mekanizma karşısında amaç, ya biri *ya da* diğeri sorunu vardı. Âdeta, “Ayakkabılarım belli ki ayaklarıma uymak üzere tasarlanmış, bu yüzden bir mekanizma tarafından üretilmiş olması imkânsızdır,” demek gerekiyordu. Oysa biz her ikisi de olduğunu biliyoruz; onlar ayaklarla ayakkabıları uydurmak üzere tasarlanmış bir mekanizma tarafından yaratılmıştır. İlahiyatın tek yapması gereken Tanrı’nın tasarımlarını benzer şekilde esnetmektir. Nasıl ki bir futbol takımının amacı topu hedefe, gole götürmek değil (böyle olsaydı, zifirî karanlıkta gider topu oraya koyarlardı), ama sabit bir *koşullar mekanizmasıyla* – oyunun kuralları ve rakip oyuncular karşısında – götürmekse, Tanrı’nın amacı da sadece, faraza insanları yaratmak ve kurtarmak değil, daha ziyade bunu doğanın engin mekanizmasının yegâne aracı vasıtasıyla yapmaktır. Doğanın müthiş yasaları ve karşı güçleri olmasaydı, insanın yaratılması ve kusursuzluğu, bunların tasarlanması Tanrı için yavan başarılar olurdu diyebiliriz.

Bu açıklama, tasarım argümanının biçimini eski kolay insani içeriği pahasına kurtarmaktadır. Tasarımcı artık eski insansı tanrısal varlık değildir. Onun tasarımları artık biz insanlar tarafından kavranılamayacak kadar uçsuz bucak-

sızdır. Bunların *ne* oldukları bizi öyle ezer ki, onlar için bir tasarımcının salt *şu* olduğunu yerli yerine oturtmak, kıyaslandığında sonuçları bakımından çok önemsiz hâle gelir. Amaçları bu fiilî dünyanın tikelliklerinde gördüğümüz iyilik ve kötülüklerin tuhaf karışımıyla tamamen açıklığa kavuşan kozmik bir zihnin *karakterini* zorlukla kavrayabiliriz. Başka bir deyişle, bunu kavramamız mümkün değildir. Salt “tasarım” kelimesi kendi başına hiçbir sonuç doğurmaz ve hiçbir şeyi açıklamaz. İlkelerin en kısırısıdır. Tasarım diye bir şey *olup olmadığı* eski sorusu artık lüzumsuzdur. Esas soru dünyanın *ne* olduğu, bir tasarımcısının olup olmadığıdır ve bunu ortaya çıkarmanın tek yolu da doğanın tüm tikelliklerinin incelenmesidir.

Hatırlanmalıdır ki, doğa ne üretmiş ya da üretebilecek olursa olsun, araçlar zorunlu olarak yeterli ve *bu üretime uygun* olmuş olmalıdır. Sonuç olarak, uygunluktan tasarıma argümanı ürünün karakteri ne olursa olsun her zaman uygulanabilecektir. Örneğin geçenlerde Pelée Dağı’ndaki patlama yıkılmış evler, insan ve hayvan cesetleri, batmış gemiler, yanardağ külleri vesairenin o kesin birleşimini tam da bu çirkin konfigürasyonda üretmek için tüm önceki tarihe ihtiyaç duymuştur. Fransa’nın bir ulus olması ve Martinik’i sömürgeleştirmesi gerekiyordu. Bizim ülke olarak var olmamız ve gemilerimizi oraya göndermemiz gerekiyordu. *Eğer* Tanrı tam da bu sonucu amaçlıyorsa, yüzyılların tüm etkilerini seferber ettiği araçlar muazzam bir zekâ sergilemiştir. Aynısı doğada ya da tarihte fiilî olarak gerçekleştiğini gördüğümüz her şey için geçerlidir. Çünkü şeylerin parçaları her zaman *belli* bir kesin sonuca varmalıdır, bu sonuç ister kaotik olsun ister ahenkli. Gerçekte ortaya ne çıktığına baktığımızda, koşullar her zaman bunu sağlamak üzere kusursuz şekilde tasarlanmış görünmelidir. Dolayısıyla tasavvur edilebilir dünyaların hepsinde tasavvur edilebilir her nitelik için diyebiliriz ki, tüm kozmik mekanizma bunu üretmek için tasarlanmış *olabilir*.

Dolayısıyla pragmatik açıdan soyut “tasarım” kelimesi boş bir mermi kovanına benzer. Hiçbir sonuca götürmez, hiçbir hüküm icra etmez. “Ne tür bir tasarım? Ve ne tür bir tasarımcı?” yegâne ciddi sorulardır ve yaklaşık cevaplara bile ulaşmanın yegâne yolu olguların incelenmesidir. Diğer yandan, olgulardan aheste aheste gelecek cevabı beklerken, bir tasarımcı olduğunda ısrar eden ve onun ilahi bir tasarımcı olduğuna emin olan biri bu terimden tıpkı Tanrı, Tin ya da Mutlak terimlerinde olduğu gibi belli bir pragmatik fayda elde eder, “Tasarım”, bizim hayran olmamız için şeylerin üstünde ya da ardında duran salt rasyonalist bir ilke olarak değersiz olsa da, imanımız onu teist bir şeyde somutlaştırırsa *vaat* dolu bir terim hâline gelir. Bununla deneyime geri döndüğümüzde gelecek hakkında daha güvenli bir bakış açısı elde ederiz. Eğer şeyleri yöneten kör bir güç değil de gören bir güçse, daha iyi gelişmeler beklememiz akla yatkındır. Geleceğe duyulan bu muğlak güven şu an tasarım ve tasarımcı kelimelerinde ayırt edilebilen yegâne pragmatik anlamdır. Ama eğer kozmik güven yanlış değil doğruysa, kötü değil iyiye, bu çok önemli bir anlamdır. Kelimeler mümkün olan “hakikat”in en azından bu kadarını barındıracaklardır.

* * *

Bir diğer eskimiş tartışma olan *özgür irade problemi*ni ele alalım. Özgür irade denen şeye inanan birçok insan buna rasyonalist tarzda inanıyor. Özgür irade insan vakarının anlaşılmaz şekilde artmasını sağlayan bir ilke, insana eklenen pozitif bir yeti ya da erdemdir. İnsan bu nedenle ona inanmak zorundadır. Deterministler bu ilkeyi reddederler ve birey olarak insanın hiçbir şeyin kökeni olmadığını, sadece çok küçük bir dışavurumu oldukları geçmiş kâinatın tüm ittirmesini geleceğe aktardığını söylerler ve bu açıdan insanı küçültürler. Bu yaratıcı ilkedен mahrum kalınca insanın hayran olunacak yanları azalır. Yarıdan çoğunuzun özgür iradeye duyduğumuz içgüdüsel inancı beslediğini ve buna

bir vakar ilkesi olarak hayranlığın sadakatinizle çok alakası olduğunu tahmin ediyorum.

Fakat özgür irade pragmatik olarak da tartışılmıştır ve işin tuhaf yanı, tartışan iki taraf da aynı pragmatik yorumu getirmiştir. *Hesap verme yükümlülüğü* sorunlarının etik tartışmalarında ne kadar büyük bir rol oynadığını biliyorsunuz. Duyan da etiğin tek amacı erdem ve erdemsizliklerle ilgili bir koda sahip olmak zanneder. Eski hukukçular ve ilahiyatçılar böyle yaptığından, suç, günah ve cezaya ilgi bugün de sürmektedir. “Suçlu kim? Kimi cezalandırabiliriz? Tanrı kimi cezalandıracak?” – bu meşgaleler insanın dinî geçmişine bir kâbus gibi çökmüştür.

Dolayısıyla hem özgür irade hem de determinizm kıyasıya eleştirilmiş ve saçma diye yaftalanmıştır, çünkü düşmanlarının gözünde her ikisi de iyi ya da kötü amellerin yaratıcılarına “isnat edilebilirliğini” önlüyor görünmüştür. Tuhaf bir çatışkı bu! Özgür irade yenilik demektir, geçmişe onda olmayan bir şeyin aşılması demektir. Eğer edimlerimiz önceden belirlenmişse, eğer biz sadece tüm geçmişin ittirimlerini aktarıyorsak, diyor özgür iradeciler, nasıl olur da bir şeyden ötürü övülebilir ya da suçlanabiliriz? Biz sadece “aracı”yız, “asli özneler” değiliz ve bu durumda şu kıymetli isnat edilebilirliğimiz ve sorumluluğumuz nerede kalır?

Peki, özgür irademiz *olsaydı* ne olurdu? diye karşılık veriyor deterministler. Eğer “özgür” irade salt bir yenilikse, bu benden, önceki benden değil, *ex nihilo*³ gelir ve basitçe bana eklenirse, *ben*, önceki ben nasıl sorumlu olabilirim? Övgü ya da suçlamaya yetecek kadar uzun süre ayakta kalacak kalıcı bir *karaktere* nasıl sahip olabilirim? İç zorunluluk ipi determinist olmayan öğretinin saçmalığıyla çekilip alındığı anda günlerimin tespiti birbirinden kopuk taneler hâline gelip dağılır. Bay Fullerton ve McTaggart yakın zamanda onların karşısına bu argümanla cesur bir şekilde dikilmişlerdir.

3 (Lat.) Hiçlikten, yoktan. (ç.n.)

*Ad hominem*⁴ güzel olabilir, ama bunun dışında içler acısıdır. Soruyorum size, gerçekliklerin bilincinde olan bir erkek, kadın ya da çocuğun, diğer nedenlerden ayrı olarak, vakar ya da isnat edilebilirlik gibi ilkeleri ileri sürmekten utanması gerekmez mi? Toplumsal bir iş olan ceza ve övgü işini içgüdü ve faydanın kendi aralarında sürdüreceklerine rahatlıkla güvenilebilir. Bir insan iyi edimlerde bulunduğunda onu överiz, kötü edimlerde bulunduğundaysa cezalandırırız – edimlerin onda önceden var olan bir şeylerden mi kaynaklandığı, yoksa tam anlamıyla yenilik mi olduğu her hâlükârda konuyla alakasızdır. İnsan etiğinin “erdem” sorunu etrafında dönmesini sağlamak acınası bir gerçek dışılıktır – ancak Tanrı erdemlerimizi, eğer sahipsek, bilebilir. Özgür iradeyi varsaymak için esas temel gerçekten de pragmatiktir, ama konuya dair önceki tartışmalarda gürültüye yol açan şu aşağılık cezalandırma hakkıyla hiç alakası yoktur.

Özgür irade pragmatik açıdan *dünyadaki yenilikler* demektir, yüzeydeki fenomenlerinin yanı sıra en derin öğeleri bakımından da geleceğin geçmişi aynen tekrarlamamasını ve taklit etmemesini umut etme hakkı demektir. Taklidin bir bütün olarak var olduğunu kim inkâr edebilir? İkinci derecedeki her yasa genel anlamda “doğanın tekbiçimli” olduğunu varsayar. Ama belki de doğa ancak takriben tekbiçimlidir ve dünyanın geçmişine dair bilginin kötümser hâle getirdiği (ya da dünyanın iyi niteliğinden duyduğu şüpheler, niteliğinin ilelebet sabit olduğu varsayılsa kesinlik kazanacak olan) insanlar özgür iradeyi *meliorist*⁵ bir öğreti diye doğal olarak bağırklarına basabilir. Gelişimi en azından bir olanak olarak tutar; oysa determinizm tüm imkân mefhumumuzun insanın cehaletinden doğduğunu ve zorunluluk ile imkânsızlığın dünyanın yazgılarını birlikte yönettiğini savunur.

4 (Lat.) Kişiyi, kişiyi hedef alarak; tartışma ve retorikte bir safsata türü olarak bir fikirden ziyade onu savunan kişiyi hedef almak. (ç.n.)

5 İnsanlığın ortak çabasıyla dünyanın daha iyiye gidebileceğine inanan kişi. (ç.n.)

Dolayısıyla özgür irade genel bir kozmolojik *vaat* teorisidir, tıpkı Mutlak, Tanrı, Tin ya da Tasarım gibi. Soyut olarak alındığında bu terimlerden hiçbirinin muhtevası yoktur, hiçbirisi bize bir resim sunmaz ve hiçbirisi baştan açıkça kusursuz nitelikte olan bir dünyada en ufak bir pragmatik değere sahip olamaz. Dünya zaten bir mutluluk diyarından ibaret olsaydı, salt varoluştan duyulan sevinç, salt kozmik duygu ve keyif, kanaatimce bu spekülasyonlara olan ilgiyi tümünden dindirirdi. Dinî metafiziğe ilgimiz ampirik geleceğimizin güvende olmadığını hissediyor olmamızdan ve daha büyük bir teminata ihtiyaç duymamızdan kaynaklanır. Eğer geçmiş ve şimdi salt iyi olsaydı, geleceğin mümkünse bunlara benzememesini kim dileyebilirdi? Kim özgür irade isterdi? Kim tıpkı Huxley gibi, “Kaçınılmaz olarak yolunda gitmek üzere her gün bir saat gibi kurulayım, bundan daha başka bir özgürlük istemem,” demezdi ki? Zaten kusursuz olan bir dünyada “özgürlük” ancak *daha kötü olma* özgürlüğü anlamına gelebilir ve kim bunu isteyecek kadar deli olabilir? Zorunlu olarak neyse o olmak, başka bir şey olmanın olanaksız olması, iyimserliğin evrenine kusursuzluğun son dokunuşu olacaktır. Kuşkusuz insanın rasyonel olarak iddia edebileceği yegâne *olanak* şeylerin *daha iyiye* gidebilmesi olanağıdır. Bu olanak, söylemem bile yersiz, gerçek dünya döndükçe arzulamak için bir sürü gerekçemiz olan olanaktır.

Dolayısıyla özgür irade bir *iç rahatlığı* öğretisi olmadığı takdirde hiçbir anlam taşımaz. Bu hâliyle diğer dinî öğretilerin yanındaki yerini alır. Bunların arasında eski binaları güçlendirir ve geçmişten kalma harabeleri onarırlar. Duyu-deneyiminin bu avlusuna kapatılmış olan tinimiz kulenin tepesindeki zekâyı her zaman, “Ey gözcü, söyle bakalım var mı geceden bir haber,” der ve ardından zekâ ona bu vaat ettiklerini verir.

Bu pratik anlam dışında, Tanrı, özgür irade, tasarım vb. kelimelerin hiçbir anlamı yoktur. Fakat kendi içinde ya da

entelektüalist biçimde alındığında karanlık olsalar da, onları bizimle beraber hayatın hayhuyuna götürdüğümüzde, *oradaki* karanlık ışık hâline gelir. Eğer bu tür kelimelerle, bunların tanımıyla ilgilenirken bunun entelektüel bir ereklilik olduğunu düşünmeyi bırakırsanız, nerede bulursunuz kendinizi? Gösterişli bir düzenbazlığa aptalca bakarken! “Deus est Ens, a se, extra et supra omne genus, necessarium, unum, infinite perfectum, simplex, immutabile, immensum, aeternum, intelligens,”⁶ vb. – bu tür bir tanımlama gerçekten öğretici midir? Üzerine geçirdiği sıfatların şaşıaalı giysileri içinde anlamı hiçten daha azdır. Sadece pragmatizm ona pozitif bir anlam katabilir ve bunun için entelektüalist bakış açısına tamamen sırt çevirir. “Tanrı kendi semasında; dünyada her şey yolunda!” – sizin ilahiyatınızın özü *budur* ve bunun için rasyonalist tanımlara ihtiyacınız yoktur.

Neden hepimiz, gerek pragmatistler, gerek rasyonalistler bunu itiraf etmiyoruz? Pragmatizm suçlamaların aksine gözlerini pratiğin dolaysız ön planına dikmek şöyle dursun, dünyanın en uzak perspektifleriyle diğerleri kadar ilgilenir.

İşte tüm bu nihai soruların, deyim yerindeyse, kendi ek-seni etrafında nasıl döndüğüne, pragmatizmin başlı başına ulvi ve olguların üzerinde muhteşem bir şey olarak alınan ilkelere, bir *erkenntnisstheoretische Ich*’e,⁷ bir Tanrı’ya, bir *Kausalitätsprinzip*’e,⁸ bir Tasarım’a, bir özgür iradeye geriye doğru bakmak yerine vurguyu kaydırıldığına ve ileriye doğru olguların kendisine baktığına dikkat edin istiyorum. Hepimiz için gerçekten can alıcı soru şudur: Bu dünyanın hâli ne olacak? Yaşam sonunda nereye varacak? Felsefenin ağırlık merkezi bu yüzden yer değiştirmelidir. Üstteki esir maddesinin ihtişamı nedeniyle uzun zamandır gölgede ka-

6 (Lat.) Tanrı kendinden menkul, bütün türlerin dışında ve üstünde, zorunlu, tek, tam anlamıyla kusursuz, yalın, değişmez, ulu, ebedi ve idrak sahibi olan varlıktır. (ç.n.)

7 (Alm.) Epistemolojik ben. (ç.n.)

8 (Alm.) İlliyyet ilkesi. (ç.n.)

lan şeyler dünyasına hakları iade edilmelidir. Vurguyu bu şekilde değiştirmek felsefi sorunların daha önceki kadar soyutlamacı olmayan, daha bilimsel ve bireyci bir ton tuttur-
ran, ama dinsiz de olmayan zihinlere bırakılacağı anlamına gelir. “Otorite makamı”nda neredeyse Protestan reformunu hatırlatan tarzda bir değişiklik olacaktır. Nasıl ki papalık yanlıları Protestanlığı çoğu zaman tam bir anarşi ve kargaşa olarak gördüyse, felsefedeki aşırı rasyonalist zihinlerin de pragmatizmi çoğu zaman böyle göreceğine şüphe yoktur. Pragmatizm felsefi açıdan tam bir çerçöp olarak görülecektir. Fakat hayat Protestan ülkelerde aynı şekilde akıp gidiyor ve su yatağını buluyor. Felsefi Protestanlığın da farklı olmayan bir başarıya erişeceğini düşünmeye cüret ediyorum.



IV. Konferans

Bir ve Birçok

Son konferansta pragmatik yöntemin belli kavramlarla ilişki hâlindeyken, sonunda hayranlık içinde tefekküre dalmak yerine bunlarla birlikte deneyim nehrine daldığını ve bunlar aracılığıyla perspektifi genişlettiğini gördük. Tasarım, özgür irade, mutlak zihin, madde yerine tin; bunların yegâne anlamı bu dünyanın serencamına ilişkin daha iyi bir vaattir. İster yanlış olsun ister doğru, bunların anlamı bu meliorizmdir. Kimi zaman pragmatizmin kavradığı şekliyle soyut fikirler ve somut gerçeklikler arasındaki ilişki için optikte “tam yansıma” adı verilen fenomenin iyi bir sembol olduğunu düşünmüşümdür. Bir bardak suyu gözlerinizin biraz üstünde tutun ve suyun içinden yüzeyine bakın – veya iyisi mi benzer şekilde bir akvaryumun düz camından içeri bakın. Bu kabın karşı tarafında, mesela bir mum alevinin ya da başka net bir nesnenin fevkalade parlak bir şekilde yansımış görüntüsünü göreceksiniz. Bu koşullarda hiçbir mum ışını su yüzeyinin ötesine geçmez: Işınlardan tamamı gerisin geriye yeniden derinliklere yansır. Şimdi su duyumsanır olgular dünyasını, suyun üstündeki hava da soyut fikirler dünyasını temsil etsin. İki dünya da elbette gerçektir ve etkileşimde bulunur; ama ancak sınırlarında etkileşirler ve tam deneyim söz konusu olduğu ölçüde başımıza gelen ve yaşayan her şeyin mekânı sudur. Biz duyu denizinde yü-

zen balıklar misali, üstümüzde üstün element tarafından sınırlanmışız, ama onu saf şekilde teneffüs edemiyoruz ya da içine nüfuz edemiyoruz. Fakat oksijenimizi ondan alıyoruz, kâh bu kısımda, kâh şu kısımda mütemadiyen ona dokunuyoruz ve her zaman dokunduğumuzda yolumuz yeniden belirlenmiş ve yeniden enerji bulmuş olarak suya geri yansıtılıyor. Havayı teşkil eden soyut fikirler bizim için vazgeçilmezdir, ama deyim yerindeyse kendi başına teneffüs edilebilir değildir ve ancak yeniden yönlendirme işlevi bakımından aktiftir. Tüm benzetmelerde bir durağanlık vardır, ama bu benzetme hayal gücümü epeyce ele geçiriyor. Kendi içinde yaşam için yeterli olmayan bir şeyin yine de başka bir yerde hayatın etkin bir belirleyicisi olabileceğini gösteriyor.

Bu bir saatlik dilimde pragmatik yöntemi bir başka uygulama yoluyla anlatmak istiyorum. Antik Çağ'dan kalan "bir ve birçok" sorununa ışık tutmak istiyorum. Sanırım en fazla birkaçınız bu sorunun yol açtığı uykusuz geceler geçirmişti ve bazılarınız bu zamana kadar bunun hiç kafasına takılmadığını söylerse şaşırmam. Şahsen ben uzun uzun kafa yorarak felsefi sorunların tam merkezinde olduğuna kanaat getirdim, merkezi niteliktedir, çünkü çok şeylere gebedir. Demem o ki, bir insanın tam bir monist mi, yoksa tam bir pluralist mi olduğunu bilerseniz, onun görüşlerinin geri kalanı hakkında ona *-ist* ile biten başka bir ad vermeye kıyasla daha çok bilgi sahibi olabilirsiniz. Bir mi, birçok mu, işte azami sayıda sonucu olan sınıflandırma bu inançtan doğar. Dolayısıyla sizin de bu probleme benim kadar ilgi duymanızı sağlamak için bir saat süre istiyorum.

Felsefe çoğu zaman dünyanın birliğinin arayışı ya da anlayışı olarak tanımlanmıştır. Bu tanıma karşı çıkıldığını hiç duymadık, gerçekten de olabildiğince doğrudur, çünkü felsefe gerçekten de her şeyden çok dünyanın birliğine ilgi göstermiştir. Peki, şeylerin *çeşitliliğine* ne demeli? Bu o kadar alakasız bir mesele midir? Eğer felsefe kelimesini kullanmak

yerine genel olarak zekâmızdan ve onun ihtiyaçlarından bahsedersek, birliğin bunlardan sadece biri olduğunu çabucak görürüz. Olguların ayrıntılarına aşına olmak, bunların bir sisteme indirgenmesinin yanı sıra, her zaman zihinsel büyüklüğün vazgeçilmez bir işareti olarak görülmüştür. Sizin ansiklopedik, filolojik türdeki “âlimane” zihniniz, özünde öğrenme olan insanınız tıpkı filozoflarınız gibi hiçbir zaman övgüden yoksun kalmamıştır. Zekâmızın gerçekten hedeflediği tek başına ne çeşitlilik ne de birlik, fakat bütünlüktür.¹ Bu noktada gerçekliğin çeşitliliklerine aşinalık onların bağlantılarını anlamak kadar önemlidir. İnsanda merak sistemleştirme tutkusuyla kol kola gider.

Bu bariz gerçeğe rağmen şeylerin birliği her zaman çeşitliliğinden, deyim yerindeyse daha fazla şöhrete sahip olmuştur. Genç bir adam dünyanın tüm parçalarının, deyim yerindeyse yan yana hareket eden ve iç içe geçmiş tek bir büyük olgu oluşturduğunu ilk kez tasavvur ettiğinde âdeta büyük bir içgörüyü ulaşılmış gibi hisseder ve bu ulvi anlayışa henüz vakıf olamamış herkese tepeden bakar. Böyle akla ilk geldiği gibi soyut olarak alındığında, monist içgörü entelektüel açıdan savunmaya değer görülmeyecek kadar muğlaktır. Yine de muhtemelen buradaki dinleyicilerin hepsi bir şekilde bu görüşe değer vermektedir. Belli bir soyut monizm, tek olma karakterine âdeta dünyanın çokluğuyla eşgüdümlü değil de çok daha mükemmel ve üstün bir özelliğiymiş gibi belli bir duygusal yanıt okumuş çevrelerde öyle yaygındır ki, felsefi sağduyunun bir parçası desek yeridir. *Elbette* dünya birdir deriz. Başka türlü nasıl bir dünya olabilirdi ki? Bu soyut türüyle alındığında ampiristler genel olarak en az rasyonalistler kadar sıkı monisttir.

Fark şu ki, ampiristlerin daha az gözleri kamaşmıştır. Birlik onların geri kalan her şeye gözlerini kör etmez, özel olgu-

1 Karş. A. Bellanger, *Les concepts de Cause, et l'activité intentionnelle de l'Esprit*. Paris, Alcan, 1905, s. 79 vd.

lara olan meraklarını yok etmez, oysa soyut birliği gizemci tarzda yorumlayacağı, ona ilke muamelesi yapıp başka her şeyi unutacağı, hayranlık duyup tapınacağı ve böylece entelektüel açıdan tamamen sekteye uğrayacağı kesin olan bir rasyonalist türü de vardır.

“Dünya Birdir!” – bu formül bir tür sayı tapınmacılığı hâline gelebilir. “Üç” ve “yedi”nin kutsal sayılar olarak görüldüğü doğrudur; ama soyut olarak alındığında “bir” neden “kırk üç”ten ya da “iki milyon on”dan daha mükemmel olsun? Dünyanın birliğine dair bu ilk muğlak inançta kavrayacağımız o kadar az şey var ki ne kastettiğimizi pek bilmeyiz.

İlerlemenin tek yolu onu bizim fikrimizle pragmatik olarak ele almaktır. Tek olmanın var olduğunu kabul ettik diyelim, sonuçta hangi olgular farklı olacaktır? Birlik ne olarak bilinecektir? Dünya birdir – evet ama *nasıl*? Tek olmanın *bizim* açımızdan pratik değeri nedir?

Bu tür soruları sorarak belirsiz olandan belirli olana, soyut olandan somut olana geçeriz. Evrene teklik isnat etmenin hangi değişik açılardan fark yaratabileceği gözler önüne serilir. Bunların daha bariz olanlarını sırayla belirteceğim.

1. Birincisi dünya en azından *söylem açısından birdir*. Eğer dünyanın birçokluğu parçalarından *hiçbir* birlik oluşturulmasına izin vermeyecek derecede çare bulunmaz olseydi, zihinlerimiz de aynı anda dünyanın bütününe “kastedemezdi”: O zaman zıt yönlerle bakmaya çalışan iki göze benzerlerdi. Hâlbuki soyut birer kelime olsa da açıkça hiçbir parçanın dışarıda bırakılmamasını amaçlayan “dünya” ya da “evren”le dünyanın tamamını kucakladığımızı kastederiz. Bu tür bir söylem birliğinin başka monist ayrıntılar taşımadığı açıktır. Bir zamanlar verilen adıyla “kaos” kâinat kadar söylem birliğine sahiptir. Pluralistler “evren çoktur” dediğinde birçok monistin zaferin kendi hanelerine yazıldı-

ğını düşünmesi tuhaf bir olgudur. “‘Evren!’”² diye kıkırdarlar. “Sözleri onu ele veriyor. Kendi ağzıyla monist olduğunu itiraf etti.” Pekâlâ, bu anlamda şeyler bir olsun! O zaman bunların oluşturduğu tüm öbeğe evren diye bir kelimeyi yapıştırabilirsin, ama ne önemi var? Yine de daha değerli başka bir anlamda bir olup olmadıklarını saptamak gerekiyor.

2. Örneğin bunlar *sürekli* midir? Dışına düşme tehlikesi olmadan hep aynı evrende kalarak birinden diğerine geçilebilir mi? Başka bir deyişle, evrenimizin parçaları ayrı kum taneleri gibi olmak yerine birbirlerine mi *tutunurlar*?

Kum taneleri bile yerleştikleri uzam sayesinde birbirlerine bağlıdırlar ve bu uzamda herhangi bir şekilde hareket edebilirsiniz, bir numaradan iki numaraya süreklilik içinde ilerleyebilirsiniz. Dolayısıyla uzam ve zaman dünyanın parçalarının birbirlerine tutunmalarını sağlayan süreklilik araçlarıdır. Bu birlik biçimlerinden kaynaklanan pratik fark bizim açımızdan muazzamdır. Tüm motor yaşamımız bunlar üzerine kuruludur.

3. Şeyler arasında pratik süreklilik sağlayan sayısız başka yollar vardır. Bunların birlikte olmalarını sağlayan *etki* hatlarının izi sürülebilir. Böyle bir hattı takip ederek evrenin kaplamasının önemli bir kısmını katedecek şekilde bir şeyden başka bir şeye geçebilirsiniz. Fiziksel dünya söz konusu olduğunda, kütleçekim ve ısı iletimi bu türden her şeyi birleştirici etkilerdir. Elektrik, ışık ve kimyasal etkiler de benzer etki hatlarını izler. Fakat saydam olmayan ve atıl cisimler burada sürekliliği kesintiye uğratar, dolayısıyla o gün daha da öteye gitmek istiyorsanız, bunların etrafından dolanmanız ya da ilerleme tarzınızı değiştirmeniz gerekir. Pratiğe bakıldığında *bu ilk etki hatları tarafından oluşturulduğu oranda* evreninizin birliğini kaybetmiş olursunuz. Özel şeylerin diğer özel şeylerle sayısız türde bağlantısı var-

2 İngilizce “evren=universe” kelimesinin kökündeki “tek/bir=uni” üzerinden kelime oyunu yapıyor. (ç.n.)

dır ve bu bağlantılardan herhangi birinin *kümesi* şeylerin birleşmesini sağlayan türde sistemlerden birini oluşturur. Böylece insanlar engin bir *tanışıklık* ağında bir araya gelmiş olurlar. Brown, Jones'u tanır; Jones, Robinson'ı tanır vb. ve *daha ileriki araçlarınızı doğru bir şekilde seçerek* Jones'tan Çin İmparatoriçesi'ne, Afrika Pigmelerinin Şefi'ne ya da meskûn dünyada herhangi birine mesaj ulaştırabilirsiniz. Ama bu deneyde yanlış bir adam seçerseniz, iletken olmayan bir şey tarafından durdurulursunuz. Sevgi sistemleri olarak adlandırılabilir şeyler tanış sistemine nakledilir. A, B'den hoşlanır (ya da nefret eder); B, C'den hoşlanır (ya da nefret eder) vb. Ama bu sistemler önceden varsaydıkları büyük tanışıklık sisteminden daha küçüktür.

İnsan çabaları dünyayı günbegün belirli sistematik şekillerde birleştiriyor. Sömürge, posta, konsolosluk, ticaret sistemleri kurduk, bunların her parçası kendini sistem içinde yayan, ama sistemin dışındaki olgulara yaymayan belli bir takım etkilere riayet ederler. Sonuçta dünyanın parçalarının büyük birliktelikler içindeki sayısız küçük birliktelikleri, evrenin geneli içinde sadece söylemin değil aynı zamanda işleyişin küçük dünyaları ortaya çıkar. Her sistem belli bir türde ya da derecede birliğe örnek teşkil eder, parçaları bu kendine özgü türde ilişkiye göre dizilmiştir ve aynı parça tıpkı bir insanın birden fazla işte çalışabilmesi ve birden fazla derneğe üye olabilmesi gibi birçok farklı sistemde yer alabilir. Bu "sistematik" bakış açısından dünyanın birliğinin pragmatik değeri bütün bu belirli ağların bilfiil ve pratik açıdan var olmasıdır. Bazıları daha kapsayıcı ve yaygındır, bazıları o kadar değildir; bunlar üst üste bindirilmiştir ve evrenin hiçbir tekil temel parçasının aralarından sıyrılıp gitmesine izin vermezler. Şeyler arasındaki bağlantısızlık muazzam miktarda olmakla birlikte (çünkü bu sistematik etkiler ve bağlaşımlar çok kesin münhasır yolları izler), var olan her şey öyle ya da böyle başka bir şeyden etkilenir, yeter ki çıkış

yolunu doğru bir şekilde seçebilin ve genel olarak her şeyin *bir şekilde* birbirine bağlandığı ve birbirine yapıştığı, evrenin pratikte ağımsı veya bitleştirilmiş biçimlerde var olduğu ve bu bakımdan sürekli veya “bütünleşmiş” bir mesele hâline geldiği söylenebilir. Birinden diğerine geçişi takip edebildiğiniz ölçüde her türlü etki dünyayı bir yapmaya yardımcı olur. O zaman “dünya *birdir*” diyebilir, yani bu açılardan ve tam da bunlar gerçekleştiği ölçüde bir olduğunu kastedebilirsiniz. Fakat bir o kadar kesinlikle de bunlar gerçekleşmediği ölçüde bir *değildir* ve eğer iletkenler yerine iletken olmayanları seçerseniz başarısızlığa uğramayacak tek bir bağlantı türü yoktur. O zaman daha ilk adımınızda ketlenir ve dünyayı bu tikel bakış açısından saf bir *birçok* olarak kurgulamak zorunda kalırsınız. Eğer zekâmız birleştirici ilişkilerle olduğu kadar ayırıştırıcı ilişkilerle de ilgilenseydi, felsefe dünyanın *birliksizliğini* de bir o kadar coşkuyla karşılardı.

Esas mesele burada teklik ve birçokluğun kesinlikle eşgüdümlü olduğunu görmektir. Biri diğerinden daha önce, daha asli veya mükemmel değildir. Tıpkı şeyleri ayırması ile birleştirmesi tamamen eşit düzeyde görünen, ama kâh bir işlevi kâh diğer işlevi bize en açık görünen uzam gibi, etkiler dünyasıyla genel ilişkilerimizde de kâh iletkenlere kâh iletken olmayanlara ihtiyaç duyarız ve bilgelik uygun anda hangisinin hangisi olduğunu bilmektir.

4. Bütün bu etki ve etkisizlik sistemleri dünyanın *nedensel birliğinin* genel problemi başlığı altında toplanabilir. Eğer şeyler arasındaki ikincil nedensel etkiler bunların geçmişteki tek bir ortak nedensel kökeninde, her şeyin tek bir büyük ilk sebebinde toplaşıyorsa, o zaman dünyanın mutlak nedensel birliğinden bahsedilebilir. Yaratılış günündeki Tanrı *buyruğu* geleneksel felsefede böyle bir mutlak neden ve köken rolü oynamıştır. “Yaratılış”ı “düşünme”ye (ya da “düşünme istenci”ne) çeviren aşkın idealizm, bu ilahi edime “ilk” yerine “ebedî” adını verir; ama burada aynı sebepten ötürü

birçoğun birliğı mutlaktır – Tek olmasaydı, birçok *olmazdı*. Her şeyin kökensel birliğine dair bu mefhumun karşısında her zaman atomlar, hatta bir tür spiritüel öğeler şeklindeki kendi kendine var olan bir ebedî birçoğtan bahseden pluralist mefhum yer almıştır. Alternatifinin kuşkusuz pragmatik bir anlamı vardır, ama belki de bu konferanslarda köken birliği sorununu çözüme bağlamadan bırakmak en hayırlısıdır.

5. Pragmatik açıdan bakıldığında şeyler arasında ortaya çıkan en önemli birlik çeşidi şeylerin *türsel birliği*dir. Şeyler türler hâlinde var olurlar, her türün birçok örneğı vardır ve bir örnek için “tür” neyse, o türün diğer tüm örnekleri için de odur. Dünyadaki her olgunun tekil olabileceğini, yani diğer her olgudan başka ve türünün tek örneğı olabileceğini kolaylıkla tasavvur edebiliriz. Böyle bir tekiler dünyasında mantığımız bir işe yaramazdı, çünkü mantık tekil örnekten türün tümü için doğru olanı bularak işler. Dünyada birbirine benzer iki şey olmasa, geçmişteki deneyimlerimizden gelecekteki deneyimlerimize akıl yürütemiyor oluruz. Dolayısıyla şeylerde bu kadar çok türsel birliğin varlığı belki de “dünya birdir” demenin ne anlama gelebileceğinin en önemli pragmatik açıklamasıdır. Eğer istisnasız her şeyin nihayetinde altında toplanabileceğı bir *summum genus*³ olsaydı, *mutlak* türsel birlik ortaya çıkardı. “Varlıklar”, “düşünülebilirler”, “deneyimler” bu konuma aday olurdu. Bu tür kelimelerin ifade ettiğı alternatiflerin pragmatik öneminin olup olmadığı burada sonuca bağlamadan bırakmayı tercih ettiğim bir diğer konudur.

6. “Dünya birdir” cümlesinin bir diğer açıklaması *amaç birliği* olabilir. Dünyada muazzam sayıda şey ortak bir amaçla hizmet eder. İdari, sınai, askerî ya da her neyse insan ürünü sistemlerin her biri kontrol etme amacından ötürü vardır. Yaşayan her varlık kendine özgü amaçların peşinden koşar. Gelişim derecelerine göre topluluğun ya da kabilenin

3 (Lat.) En üstün cins. (ç.n.)

amaçları doğrultusunda iş birliği yaparlar, böylece her şeyin altında toplanabileceği kesinlikle tekil, nihai ve hayati bir amaca tasavvur edilebilecek şekilde ulaşılan dek büyük amaçlar küçük amaçları kapsar. Söylemek bile yersiz, görünüşler böyle bir görüşle çatışır. Üçüncü konferansında belirttiğim gibi, ortaya çıkan her sonuç önceden amaçlanmış olabilir, ama doğrusu dünyada bildiğimiz sonuçlardan hiçbirisi aslına bakılacak olursa bütün ayrıntılarıyla önceden amaçlanmamıştır. İnsanlar ve uluslar zengin, büyük ya da iyi olmakla ilgili muğlak bir mefhumla yola koyulurlar. Attıklarını her adım öngörülmedik tesadüflere sebep olur, eski bakış açılarını kapatır ve genel amacın açıklamalarının günbegün değiştirilmesi gerekir. Sonunda ulaşılan şey amaçlanandan daha iyi de olabilir daha kötü de, ama her zaman daha karmaşık ve farklıdır.

Farklı amaçlarımız da birbiriyle savaş hâlinindedir. Birinin diğerini ezmediği yerde uzlaşırlar ve sonuç yine de herhangi birinin önceden açıkça tasarladığından farklıdır. Belli belirsiz ve genel olarak, amaçlananların çoğu elde edilebilir; ama her şey dünyamızın teleolojik açıdan birliğini tamamlanmadığı ve birleşmesini daha örgütlü hâle getirmek için hâlâ uğraştığı görüşünü güçlendiriyor.

Evrenin her bir ayrıntısının hizmet ettiği tek bir amaç olduğunu söyleyerek *mutlak* bir teleolojik birlikten bahseden biri dogmatikleşme tehlikesi altındadır. Bu şekilde dogmatikleşen ilahiyatçılar, dünyanın parçalarının savaşan çıkarlarıyla tanışıklığımız giderek daha somut hâle geldikçe, tek bir hayati amacın nasıl bir şey olabileceğini tahayyül etmeyi giderek daha da imkânsız buluyorlar. Gerçekten de belli kötülüklerin saklı iyiliklere hizmet ettiğini, acının kokteylin tadını daha iyi yaptığını ve biraz tehlike ya da güçlüğün bizi uygun biçimde zorladığını görüyoruz. Bunu muğlak bir şekilde genelleyip evrendeki her kötülüğün daha büyük kusursuzluk için etkili olduğu öğretisine dönüştürebiliriz.

Fakat aslında meydandaki kötülüğün boyutu insanın tüm tahammül gücünü aşar; aşkın idealizmse bir Bradley veya bir Royce'un sayfalarında bizi Eyüp kitabından daha öteye götürmez – Tanrı'nın yaptıklarından sual olunmaz, o hâlde çenemizi kapayalım. Böyle lüzumundan fazla dehşetten haz duyabilen bir Tanrı, insanların yakarabileceği bir Tanrı değildir. Onun hayvani tabiatı çok baskındır. Başka bir deyişle, tek bir amacı olan “Mutlak”, sıradan insanların insanı andıran Tanrı'sı değildir.

7. Şeyler arasında ideolojik birliğe çok benzeyen bir *estetik birlik* de vardır. Şeyler bir hikâye anlatır. Şeylerin parçaları bir tepe noktasına ulaşmak için birbirlerine tutunurlar. Etkileyici biçimde birbirlerinin elini güçlendirirler. Geriye dönük bakıldığında, bir olaylar zinciri belli bir amaca yöneltilmemiş olsa bile olayların başı, ortası ve sonuyla dramatik bir biçim oluşturduğunu görebiliriz. Gerçekten de her hikâyenin bir sonu vardır ve burada yine birçoğu bakış açısını benimsemek daha doğaldır. Dünya birbirine paralel ilerleyen, fırsat buldukça başlayıp biten kısmi hikâyelerle doludur. Onlar belli noktalarda karşılıklı olarak birbirine dolanır ve birbirine müdahale ederler, ama biz onları asla zihinlerimizde tamamen birleştiremeyiz. Yaşam tarihinizi izlerken, dikkatimi geçici olarak kendiminkinden uzaklaştırmam gerekir. Bir ikizin biyografisini yazan biri bile ikizleri okurunun dikkatine ayrı ayrı sunmak zorunda kalacaktır.

Demek ki tüm dünyanın tek bir hikâye anlattığını söyleyen biri insanın tehlikesine inandığı şu monist dogmalardan bir diğerini ifade etmiş olur. Dünya tarihini pluralist tarzda, her teli farklı hikâye anlatan bir ip olarak görmek kolaydır; ama ipin her bir çapraz kesitini kesinlikle tekil bir olgu olarak kavramak ve tüm uzunlamasına diziye bölünmemiş bir hayat yaşayan tek bir oluşum diye özetlemek zordur. Bu noktada embriyoloji benzetmesi bize yardımcı olabilir. Mikroskopi uzmanı belli bir embriyonun yüz tane düz çap-

raz kesitini çıkarır ve bunları zihnen tek bir bütün hâlinde birleştirir. Fakat kocaman dünyanın bileşenleri birer varlık oldukları sürece, tıpkı ipin telleri gibi çaprazlamasına sürek-siz ve sadece uzunlamasına birbirine bağlanıyor görünür. Bu yönde takip edildiğinde bunlar birçoğtur. Embriyolog bile nesnesinin *gelişimini* takip ettiğinde her bir tekil organın tarihini sırayla ele almak zorundadır. Bu yüzden *mutlak* estetik birlik hemen hemen bir başka soyut idealdir. Dünya dramatik değil, daha ziyade destansı bir şey olarak görünür.

O hâlde buraya kadar, dünyanın birçok sistemi, türü, amacı ve draması tarafından nasıl birleştirildiğini gördük. Bütün bu yollarda açıkça görüldüğünden daha fazla birlik olduğu kesinlikle doğrudur. Tek bir egemen amaç, sistem, tür ve hikâye *olabileceği* meşru bir hipotezdir. Benim söylemeye çalıştığım tek şey, şu anda sahip olduğumuz kanıtlardan daha iyileri olmadıkça bunu dogmatik bir şekilde tasdik etmenin acelecilik olacağıdır.

8. Son yüzyıldır *büyük* monist *denkmittel*,⁴ *tek bir Bilen* mefhumu olmuştur. Birçok ancak onun düşüncesinin nesneleri olarak, deyim yerindeyse onun rüyalarında vardır ve *onun* onları *bildiği şekliyle* tek bir amaçları vardır, tek bir sistem oluştururlar, tek bir hikâye anlatırlar. Şeylerin *tamamını kucaklayıcı noetik birlik* mefhumu entelektüalist felsefenin en ulvi başarısıdır. Mutlak'a inananlar, her şeyi bilene bu ad veriliyor, genellikle bunu açık ve net düşünenlerin kaçınmadığı zorlayıcı sebeplere yoruyorlar. Mutlak'ın ikinci konferansta bazılarına dikkat çektiğim uzun erimli pratik sonuçları vardır. Kuşkusuz onun doğru olmasından bizim için önem arz eden birçok farklılık türü doğacaktır. Burada bu tür bir Varlık'ın varoluşunun tüm mantıksal kanıtlarına giremeyeceğini ve bunların hiçbirinin bana ikna edici gel-

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

mediğini söylemekle yetineceğim. Bu nedenle her şeyi bilen mefhumuna, evrenin tüm içeriğini aynı anda görmemizi sağlayacak bir bakış açısı, bugüne ulaşmış bir bilgi odağı olmadığını savunan pluralist mefhumla mantıksal açıdan tamamen eşit düzlemde olan salt bir hipotez olarak yaklaşmak zorundayım. Profesör Royce, “Tanrı bilinci kendi bütünlüğü içinde aydınlık bir berrak bilinç anı oluşturur,” diyor⁵ – rasyonalizmin ısrar ettiği noetik birlik çeşidi budur. Ampirizm ise noetik birliğin insani açıdan tanıdık olan çeşidiyle yetinir. Her şey başka bir şeyin yanı sıra *herhangi bir* bilen tarafından bilinir; ama bilenler sonunda indirgenemez derecede birçok olabilir ve onların içinde en büyük bilen henüz her şeyin bütününe bilmiyor olabilir, hatta bir çırpıda pekâlâ bildiği şeyi bile bilmiyor olabilir: Unutmaya meyilli olabilir. Hangi çeşit kendini gösterirse gösterebilir, dünya yine de noetik açıdan bir evren olacaktır. Parçaları bilgi tarafından birleştirilecektir, ama bir örnekte bilgi kesinlikle birleşirken, bir başkasında yan yana dizilip üst üste binecektir.

Tek bir anlık veya ebedî Bilen mefhumu –burada iki sıfat da aynı anlamdadır– belirttiğim gibi çağımızın büyük entelektüalist başarısıdır. Önceki filozofların çok önemseydiği ve eskiden epey birleştirme yapılmasını sağlayan “Töz” anlayışını –kendi içinde ve kendinden varlığa sahip olan ve deneyimin tüm tikelleriyle ilişkisi destek verdiği biçimlerden ibaret olan yegâne varlık olarak evrensel tözü– pratikte kapı dışarı etmiştir. Töz İngiliz okulunun pragmatik eleştirilerine boyun eğmiştir. Şu an sadece fenomenlerin bilfiil gruplandırılıp birbirini tutan biçimlere, biz sonlu bilenlerin onları birlikte deneyimlemesini ya da düşünmesini sağlayan biçimlerin ta kendisine sokulmasına verilen başka bir ad gibi görünüyor. Bu bağlaşım biçimleri bağladıkları terimler kadar deneyim dokusunun parçalarıdır ve dünyayı birliğini sahne arkasındaki tasavvur edilemez bir ilkeyle –o ne demekse artık– par-

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

çalarının “içkinliği”nden almak yerine bu doğrudan ifade edilebilir şekillerde birbirine tutunuyor olarak göstermesi son dönem idealizminin büyük pragmatik başarısıdır.

O hâlde “dünya birdir”, ama tam da bizim onu birbirine bağlı olarak deneyimlediğimiz şekilde ortaya çıkan ne kadar kesin bağlaşım varsa o kadar birdir. Fakat ne kadar kesin bağlaşım-sızlıkla karşılaşıyorsak, o ölçüde de bir *değildir*. Dolayısıyla onun teklik ve birçokluğu ayrı ayrı adlandırılacak açılardan ortaya çıkar. Ne salt bir tek-evrendir ne de salt çoklu-evrendir. Onun çeşitli Tek olma tarzları da kesin olarak saptanması için birçok ayrı bilimsel çalışma programı gerektirir. Dolayısıyla “Tek olma ne olarak bilinir? Pratikte nasıl bir fark yaratır?” şeklindeki pragmatik sorular bizi bir ulvilik ilkesi olarak tek olma karşısında duyulan tüm o hummalı heyecandan kurtarır ve salim kafayla deneyim akışına taşır. Bu akış gerçekten de bizim şüphelendiğimizden çok daha fazla bağlantıyı ve birliği ortaya serebilir, ama pragmatik ilkeler bize herhangi bir açıdan peşinen mutlak teklik iddiasında bulunma yetkisi vermez.

Mutlak tekliğin ne anlama geldiğini kesin olarak anlamak o kadar güçtür ki, belki de çoğunuz şu an ulaştığımız dengeli tutumdan memnunsunuz. Ama yine de aranızda tek ile birçokun eşit kalmasını kabullenemeyen radikal monistler olabilir. Çeşitli derecelerde birlik, farklı türlerde birlik, iletken olmayanlarda takılan birlik, salt birinden bir sonrakine geçen birlik ve birçok durumda daha içsel bir bağ, kısacası birbirine tutunan bir birlik değil, sadece dıştaki bir sonrakilik demek olan birlik; bu tür şeylerin hepsi size yarım kalmış bir düşünce aşaması gibi görünür. Şeylerin birçokluğuna üstün olan tekliğin daha derinden doğru olması gerektiğini, *dünyanın* daha gerçek veçhesi olması gerektiğini düşünürsünüz. Pragmatik görüşün bize kusurlu derecede rasyonel bir evren verdiğinden eminsinizdir. Gerçek evren koşulsuz bir varlık birimi, parçaları enikonu kaynaşmış

olan pekiştirilmiş bir şey oluşturmalıdır. Ancak o zaman elimizdeki tamamen rasyonel olduğunu düşünebiliriz. Bu aşırı monist görüşün birçok zihin açısından çok şey ifade ettiğine kuşku yoktur. “Tek yaşam, Tek Hakikat, Tek Sevgi, Tek İlke, Tek İyi, Tek Tanrı” –bu sözler her gün posta kutuma gelen bir Hristiyan risalesinden alınma– kuşku yok ki bu tür bir iman beyanı pragmatik açıdan duygusal bir değer taşıyor ve kuşku yok ki, “tek” kelimesi bu değere en az diğer kelimeler kadar katkıda bulunuyor. Fakat bu tür bir teklik furusuyla ne *kastediyor* olabileceğimizi *entelektüel açıdan* fark etmeye çalışırsak, yine dosdoğru pragmatik belirlenimlerimizin kucağına düşeriz. Bu ya salt ad olarak, söylem evreni olarak Tek demektir ya da kesinliği saptanabilir tikel bağlaşımların ve ardışıklıkların hepsinin toplamı demektir veya son olarak, tek bir köken, tek bir amaç, tek bir bilen gibi her şeyi kapsayıcı muamelesi yapılan bir bağlaşım aracı demektir. Aslına bakılacak olursa, bugün bunu entelektüel açıdan ele alanlar açısından her zaman tek bir *bilen* demektir. Tek bir bilenin diğer bağlaşım biçimlerini içerdiğini düşünüyorlar. Onun dünyasında bütün parçalar kendi ebedî rüyası olan tek bir mantıksal-estetik-teleolojik birim-resimde birlikte yer almış olmalıdır.

Gelgelelim mutlak bileninin resminin niteliğini net bir şekilde ifade etmemiz öyle imkânsızdır ki, mutlak monizmin bazı insanlar üzerinde şüphesiz sahip olduğu ve muhtemelen her zaman sahip olacağı otoritenin gücünü entelektüel kaynaklardan ziyade gizemli kaynaklardan aldığını rahatlıkla varsayabiliriz. Mutlak monizmi hakkıyla yorumlamak için gizemci olun. Tarih hangi dereceden olursa olsun gizemci zihin durumlarının, her zaman olmasa bile genellikle, monist görüşü doğurduğunu gösteriyor. Genel bir başlık olarak gizemcilik konusuna girmenin ne yeri ne de zamanı, ama tam da ne kastettiğimi göstermek için bir gizemci beyandan alıntı yapacağım. Tüm monist sistemlerin erdem timsali Hindis-

tan'daki Vedanta felsefesidir ve Vedanta misyonerlerinin erdem timsali de yıllar önce burayı ziyaret etmiş olan müteveffa Swami Vivekananda'ydı. Vedantacı yöntem gizemci yöntemdir. Akıl yürütmezsiniz, aksine belli bir eğitimden geçtikten sonra hakikati *görürsünüz* ve gördükten sonra da aktarabilirsiniz. Mesela Vivekananda konferanslarından birinde hakikati şöyle aktarır:

“Evrendeki bu Teklik’i... bu yaşam Teklik’ini, her şeyin Teklik’ini görene sefalet mi kalır artık?.. Erkek ile erkek, erkek ile kadın, erkek ile çocuk, ulus ile ulus, yeryüzü ile ay, ay ile güneş arasındaki bu ayrılık, atom ile atom arasındaki bu ayrılık gerçekten de her türlü sefaletin sebebidir ve Vedanta bu ayrılığın var olmadığını, gerçek olmadığını söyler. Bu sadece zahîrîdir, yüzeydedir. Şeylerin kalbinde hâlâ daha Birlik vardır. Eğer içeri girerseniz, erkek ile erkek, kadınlar ile çocuklar, ırklar ile ırklar, yüksek ile alçak, zengin ile yoksul, tanrılar ile insanlar arasındaki o Birlik’i bulursunuz: Yeterince derine dalarsanız görürsünüz ki hepsi Tektir, hayvanlar da öyle ve bu derinliğe erişen artık yanılgılardan kurtulur... Onun için başka yanılgı kalır mı? Onu ne yanıltabilir ki? O her şeyin gerçekliğini, her şeyin sırrını bilir. Onun için sefalet kalır mı artık? O ne ister? Her şeyin gerçekliğinin izini Rabb’e, şu her şeyin birliği olan merkeze, Ebedî Saadet’e, Ebedî Bilgi’ye, Ebedî Varoluş’a kadar sürmüştür. Orada ne ölüm, ne hastalık, ne elem, ne sefalet, ne huzursuzluk vardır... Bu merkezde, gerçeklikte, uğruna yas tutulacak, kederlenilecek kimse yoktur. O her şeye nüfuz etmiştir, Safi Tek’tir, Biçimsiz, Bedensiz, Lekesiz, o ki Bilen, Büyük Ozan, Varlığı Kendinden Menkul, O ki herkese hak ettiğini verendir.”

Burada monizmin karakterinin ne denli radikal olduğuna dikkat edin. Ayrılık Tek yoluyla aşılma kalmaz, var olduğu bile inkâr edilir. Birçok diye bir şey yoktur. Biz Tek’in parçaları değiliz; onun parçaları yoktur ve bir anlamda biz inkâr edilemez şekilde *var* olduğumuzdan, demek ki bölün-

mez şekilde ve bütün olarak Tek olan her birimiziz. *Mutlak bir Tek var ve Ben o Tek'im* – kuşkusuz burada duygusal açıdan bakıldığında pragmatik değeri yüksek bir din vardır ve kusursuz bir güvence debdebesiyle var olur. Bizim Swami'nin başka bir yerde dediği gibi:

“İnsan kendini evrenin sonsuz Varlık'ıyla tek bir bütün olarak gördüğünde, tüm ayrı gayrılık sona erdiğinde, tüm erkekler, tüm kadınlar, tüm melekler, tüm tanrılar, tüm hayvanlar ve tüm bitkiler, bütün evren teklik potasında eridiğinde, işte o zaman her türlü korku kaybolur. Kimden korkulacak ki? Kendimi incitebilir miyim? Kendimi öldürebilir miyim? Kendime zarar verebilir miyim? Kendinden mi korkacaksın? O zaman bütün üzüntüler kaybolup gider. Beni ne üzebilir ki? Ben evrenin Tek Varoluşuyum. O zaman bütün kıskançlıklar kaybolup gider; kimi kıskanacağız? Kendimizi mi? O zaman bütün kötü duygular kaybolup gider. Bu kötü duyguları kime karşı hissedeceğim? Kendime mi? Evrende benden başka kimse yok ki... bu farklılaşmayı öldürün gitsin, birçok diye bir şey olduğu hurafesini öldürün gitsin. 'Bu birçok dünyasında bu Tek'i gören, bu hissizlik kütlesinde o Hisseden Varlık'ı gören, bu gölge dünyasında şu Gerçekliği yakalayan kişi, işte ebedî huzur onun üstüne olacak, başka hiç kimsenin, başka hiç kimsenin değil.'”

Bu monist melodi hepimizin kulağına biraz güzel geliyor: Bizi yüceltiyor ve güven veriyor. Hepimizin içinde gizemciliğin en azından tohumu var. İdealistlerimiz herhangi bir yerde kabul edilen en ufak birliğin mantıksal açıdan beraberinde mutlak Teklik taşıdığını ve kabul edilen en ufak ayrılığın mantıksal olarak çaresiz ve tam birliksizlik taşıdığını söyleyerek Mutlak'la ilgili argümanlarını dile getirdiklerinde, yararlandıkları entelektüel muhakemelerdeki elle tutulur zaafları kendi eleştirilerinden mutlak Teklik'in herhangi bir şekilde ne pahasına olursa olsun, mantıklı veya mantıksız, doğru olması gerektiği türünde gizemli bir hisle muaf tuttuk-

ları şüphesini duymadan edemiyorum. Teklik her hâlükârda manevi ayrılıkları aşar. Sevgi duygusunda her türlü canlı yaşamın bütüncül birliği anlamına gelebilecek şeyin gizemli tohumuna sahibiz. Monist ifadeleri duyduğumuzda bu gizemli tohum içimizde uyanır, bunların otoritesini tanır ve entelektüel mülahazalara tali bir yer ayırır.

Bu konferansta sorunun bu dinî ve ahlaki veçheleri üzerinde daha fazla durmayacağım. Son konferansta bu konuda söyleyecek birkaç sözüm daha olacak.

O hâlde gizemli içgörülerin nihayetinde sahip olacağını kestirebileceğimiz otoriteyi şimdilik bir kenara bırakalım; Tek ve Birçok sorununu salt entelektüel bir tarzda ele alalım, o zaman pragmatizmin nerede durduğunu yeterince açık bir şekilde görürüz. Teorilerin yarattığı pratik farklar kıstasıyla pragmatizmin mutlak monizmi ve mutlak pluralizmi aynı şekilde reddetmek zorunda olduğunu görürüz. Dünya tam da parçaları herhangi bir kesin bağlantıyla birlikte tutunduğu oranda tektir. Kesin bir bağlantı olmadığı oranda birçoktur. Ve son olarak en azından insan çabasının zamanla yaratmayı sürdürdüğü bağlantı sistemleri tarafından giderek daha da birleştirilmektedir.

Bildiğimiz evrene birliğin en farklı derece ve türlerinin cisimleşeceği alternatif evrenler tahayyül etmek mümkündür. Dolayısıyla evrenin en aşağı derecesi, parçaları ancak “ve” bağlacıyla bir araya getirilmiş salt *yakın ilişki* dünyası olacaktır. Böyle bir evren şimdi bile içimizdeki birkaç yaşamın derlemesidir. Muhayyilenizin uzam ve zamanları, gündüz düşlerinizin nesneleri ve olayları sadece *inter se*⁶ az ya da çok tutarsız değil, aynı zamanda başka birinin zihninin benzer içerikleriyle belirlenmiş ilişkiden de tamamen mahrumdur. Bizim şu an burada otururken daldığımız çeşitli hülyalar birbirine etki etmeden ya da müdahalede bulunmadan aylak aylak iç içe geçer. Bunlar birlikte yaşarlar, ama hiçbir

6 (Lat.) Kendi aralarında. (ç.n.)

düzende ve hiçbir kapta değil; bizim tasavvur edebileceğimiz şekliyle mutlak bir “birçok”a en çok yaklaşan budur. Bunların neden hep birlikte bilinmeleri *gerektiğine* dair bir gerekçe bile tahayyül edemeyiz ve eğer birlikte bilinebilselerdi, tek bir sistematik bütün olarak nasıl bilinebileceklerini tahayyül etmemiz daha da zor olurdu.

Fakat duyumlarımızı ve bedensel eylemlerimizi ekleyin, o zaman birlik çok daha üst bir kademeye ulaşır. *Audita et visa*’mız⁷ ve edimlerimiz, her olayın tarihini ve yerini bulduğu bu zaman ve uzam kaplarında yer alır. Bunlar “şeyler”i oluştururlar ve “türler”i de vardır, sınıflandırılabilirler. Ama çok aşına olduğumuz nedensel ilişkilerin var olmaması gereken bir şeyler ve türler dünyası tahayyül edebiliriz. Oradaki her şey başka bir şey karşısında atıl olabilir ve etkisini yaymayı reddedebilir. Veya büyük mekanik etkiler var olabilir, ama kimyasal etki olmaz. Bu tür dünyalardaki birlik bizimkinden çok daha az olacaktır. Yine tam bir fiziksel-kimyasal etkileşim olabilir ama hiç zihin yoktur, veya zihin vardır ama hiçbir toplumsal yaşamı olmayan tamamen kişisel zihinlerdir, veya toplumsal yaşam tanışıklıkla sınırlı şekilde vardır ama sevgi yoktur, veya sevgi vardır ama bunu sistematize edecek hiçbir gelenek ya da kurum yoktur. Evrenin bu kademelerinden hiçbirini kesinlikle akıl dışı ya da bütünlüğü bozulmuş olmayacaktır, ama daha üst kademelerden bakıldığında daha aşağı görünebilir. Söz gelimi zihinlerimiz “telepati yoluyla” bağlantı kursa ve böylece her birimiz başka birinin ne düşündüğünü anında ya da belli koşullarda anında bilebilse, içinde yaşadığımız dünya bu dünyadaki düşünürlere daha alt seviyede bir dünya olarak görünürdü.

Ezelî sonsuzluğun tamamı varsayımlarımız için tasnif edilmeye açık olduğundan, bugün yaşadığımız evrende gerçeğe bürünen çeşitli türde birlikler acaba şu an beşerî sistemlerin insan ihtiyaçlarını takip ederek evrilmesi gibi ardı

7 (Lat.) İşitilenler ve görülenler. (ç.n.)

ardına evrilmiş olamaz mı diye merak etmek meşru olabilir. Böyle bir hipotez haklı olsaydı, bütünsel teklik şeylerin kökeninde değil sonunda karşımıza çıkardı. Başka bir deyişle, “Mutlak” mefhumunun yerini “Nihai” mefhumunun alması gerekirdi. İki mefhum aynı içeriğe –yani azami derecede birleştirilmiş olgusal içeriğe– sahip olurdu, ama aralarındaki zaman ilişkileri tam anlamıyla tersine çevrilirdi.⁸

Evrenin birliğini böyle pragmatik tarzda ele aldıktan sonra, ikinci konferansında dostum G. Papini’den ödünç aldığım sözlerle, pragmatizmin tüm teorilerimizin *katılığını kırma* eğiliminde olduğunu söylememin sebebinin anlamış olmalısınız. Dünyanın tekliği genel olarak sadece soyut düzlemde teyit edilmiştir ve bunu sorgulayan birine aptal muamelesi yapılır. Monistlerin mizacı kimi zaman neredeyse havale geçirir gibi ateşlidir; bir öğretiyi bu şekilde savunmak akla uygun tartışmayı ve ayrımlar yapılmasını engeller. Özel olarak, Mutlak teorisi dogmatik bir şekilde ve münhasıran tasdik edilecek bir inanç şartı olmak zorundaydı. Olma ve bilme sırasında ilk, mantıksal açıdan kendisi için zorunlu ve kendinden aşağı şeylerin hepsini karşılıklı zorunluluk bağlarıyla birleştiren Tek ve Tüm, iç katılığının biraz olsun yumuşamasına nasıl izin verebilir? En ufak bir pluralizm şüphesi, parçalarından herhangi birinin bütünlüğün kontrolünden bağımsız en ufak kıpırdanması onu mahveder. Mutlak birlik derecelere izin vermez – yoksa bir tane küçük kolera bakterisi içerdiği için bir bardak suyun mutlak anlamda saf olduğu iddia edilebilirdi. Fakat bir parçanın bağımsızlığı son derece küçük de olsa Mutlak açılarından kolera bakterisi kadar ölümcül olacaktır.

Pluralizm ise bu dogmatik katı mizaca hiçbir şekilde ihtiyaç duymaz. Şeyler arasında *biraz* ayrılığa, biraz bağımsızlık titreşimine, parçaların birbirine biraz serbestçe etkide bulun-

⁸ Nihai kavramı konusunu Bay Schiller’in *Humanism* kitabındaki “Faaliyet ve Töz” denemesiyle karşılaştırınız, s. 204.

masına, ne kadar küçük olursa olsun biraz gerçek yenilik ya da tesadüfe izin verildiği takdirde, pluralizm fazlasıyla tatmin olacak ve size ne kadar büyük olursa olsun dilediğiniz kadar gerçek birlik izni verecektir. Birliğin ne kadar olabileceği ancak ampirik olarak kararlaştırılabilecek bir sorundur. Devasa, muazzam bir birlik olabilir; ama tüm bu birliğin yanı sıra “aşılmamış” bir ayrılığın en ufak bir miktarına, en küçük bir başlangıcına ya da artakalmış en küçük bir izine müsaade edilirse, mutlak monizm parçalanır.

Pragmatizm şeyler arasındaki birlik ve birliksizlik dengesinin ne olduğuna dair nihai ampirik tespiti beklerken çok açık ki kendisini pluralist tarafta görmelidir. Hatta bütüncül birliğin tek bir bilen, tek bir köken ve akla gelebilecek her şekilde birleşmiş bir evrenle bir gün en kabul edilebilir hipotez olarak ortaya çıkabileceğini reddetmez. Diğer yandan henüz kusurlu bir şekilde birleşmiş ve belki hep böyle kalacak bir dünya karşıt hipotezi içtenlikle akılda bulundurulmalıdır. Bu son hipotez pluralizmin öğretisidir. Mutlak monizm bunun ciddiyetle düşünülmesini bile yasaklayıp daha baştan akıl dışı diye damgaladığı için pragmatizmin mutlak monizme sırt çevirip pluralizmin daha ampirik yolundan gitmesi gerektiği açıktır.

Böylece şeyleri kısmen birleşmiş kısmen birleşmemiş olarak bulduğumuz sağduyu dünyasıyla baş başa kalıyoruz. Dolayısıyla “şeyler” ve onların “bağlaşımlar”ı – pragmatik açıdan ele alındığında bu kelimeler ne anlama geliyor? Bir sonraki konferansında pragmatik yöntemi Sağduyu diye bilinen felsefe yapma aşamasına uygulayacağım.



V. Konferans

Pragmatizm ve Sağduyu

Son konferansta evrenin tekliğinden tüm boşluğu içinde ulvi bir ilke olarak bahseden alışıldık tarzdan uzaklaşıp evrenin barındırdığı özel türde birlikleri incelemeye girişmiştik. Bunlardan birçoğunun bir o kadar eşit ayrılık türleriyle bir arada yaşadığını görmüştük. Her türlü birliğin ve her türlü ayrılığın burada bize sorduğu soru “Söylediklerim ne ölçüde doğrulanıyor?” sorusu olmalıdır ve bizim de iyi pragmatistler olarak yüzümüzü “deneyim”e, “olgular”a çevirmemiz gerekiyor.

Mutlak teklik olduğu yerde duruyor, ama sadece bir hipotez olarak ve bu hipotez bugünlerde istisnasız her şeyi tek bir sistematik olgu hâlinde gören âlim-i mutlak bir bilen hipotezine indirgenmiştir. Fakat sözü edilen bu bilen hâlâ bir Mutlak ya da bir Nihai olarak tasavvur edilebilir ve onu her iki biçimden birinde tasavvur eden hipotezin karşısına, gelmiş geçmiş veya gelecek en engin bilgi alanının yine de belli bir cehalet barındırdığı karşı hipotezi meşru bir şekilde çıkarılabilir. Bazı bilgi parçacıkları her zaman gözden kaçabilir.

Bu monistlerin çok saçma bulduğu *noetik pluralizm* hipotezidir. Olgular masaya yumruğunu vurana dek buna noetik monizme olduğu kadar saygılı davranmak zorunda olduğumuz için, özgün hâliyle yöntemden başka bir şey olmayan pragmatizminin bizi pluralist görüşle dostane iliş-

kiler kurmaya zorladığını görürüz. *Belki de* dünyanın bazı parçaları diğer bazı parçalarla o kadar gevşek bağlanmış ki aralarında *ve* bağlacı dışında hiçbir bağ yoktur. Hatta bu diğer parçalarda içsel bir değişiklik olmadan gelip gidiyor olabilirler. Dünyayı *eklemeli* terkibe sahip olarak değerlendirilen bu pluralist görüşü pragmatizmin ciddi olarak göz önüne almaması mümkün değildir. Fakat bu görüş kişiyi başka bir hipoteze daha götürür, fiilî dünya monistlerin iddia ettiği gibi “ebediyen” tam olmak yerine ebediyen eksik olabilir ve her zaman ekleme veya çıkarmalara açık olabilir.

Bu dünya her hâlükârda bir açıdan eksiktir, hem de bariz bir şekilde. Bizim bu konuyu tartışıyor olmamız şu anda *bilgimizin* eksik olduğunu ve eklemelere mecbur olduğunu gösteriyor. Barındırdığı bilgi açısından dünya gerçekten değişir ve büyür. Bilgimizin kendini nasıl tamamladığına – ve ne zaman tamamladığına– dair bazı genel ifadeler bizi uygun biçimde bu konferansımızın konusuna götürecektir: “Sağduyu”.

Öncelikle bilimiz *noktalar hâlinde* gelişir. Noktalar irili ufaklıdır, ama bilgi asla her yönde gelişme göstermez: Bazı eski bilgiler her zaman olduğu gibi kalır. Mesela pragmatizm hakkındaki bilginiz şu an artıyor diyelim. Daha sonra bu gelişme önceden doğru olduğunu düşündüğünüz kanaatlerde kayda değer bir değişime yol açabilir. Fakat bu tür değişiklikler genellikle tedricidir. Mümkün olan en yakın örneği ele almak gerekirse, verdiğim bu konferansları düşünün. Bu konferanslardan ilk planda elde ettiğiniz muhtemelen az miktarda yeni bilgi, birkaç yeni tanım, ayırım veya bakış açısidir. Fakat bu özel fikirler eklenirken, bilginizin geri kalanı yerinde durur ve sadece tedricen önceki kanaatlerinizi aşılarmaya çalıştığınız yeniliklerle “hizaya getirir” ve bazı küçük değişiklikler yaparsınız.

Sanırım şu an beni yeterliliğime dair belli önyargılarla dinliyorsunuz ve bunlar söylediklerimi nasıl karşıladığınızı

etkiliyor, ama konferansı aniden kesip, “Sabaha kadar eve gitmeyeceğiz” şarkısını gür bir bariton sesle söylemeye başlasam, bu bilgi haznenize yeni bir olgu eklemekle kalmayacak, aynı zamanda sizi beni farklı bir şekilde tanımlamak zorunda bırakacaktır, bu da pragmatik felsefe hakkındaki kanaatinizi değiştirebilir ve genel olarak birtakım fikirlerinizi yeniden düzenlemenize sebep olabilir. Zihniniz bu tür süreçlerde eski inançları ile deneyimin beraberinde getirdiği yenilikler arasında zorlanır, kimi zaman da acı çeker.

Böylece zihinlerimiz noktalar hâlinde gelişir ve bu noktalar yağ lekeleri gibi yayılır. Fakat bunların olabildiğince az yayılmasına izin veririz: Eski önyargılarımız ve inançlarımız kadar eski bilgimizin çoğunu da mümkün mertebe değiştirmeden muhafaza ederiz. Yenilediğimizden daha fazla yama yapar, tamir ederiz. Yenilik emilir, eski kütleyi lekeler, ama aynı zamanda onu soğuran şeyin rengini alır. Geçmişimiz idrak eder ve iş birliği yapar; öğrenme sürecinde ileri doğru her adımla varılan yeni dengede yeni olgunun *ham* hâliyle eklenmesine nispeten nadir rastlanır. Deyim yerindeyse, genellikle pişmiş hâlde yerleşir ya da eskinin sosunda yavaş yavaş pişer.

Dolayısıyla yeni hakikatler yeni deneyimlerle eski hakikatlerin birleşip birbirlerini karşılıklı olarak değiştirmelerinin sonucudur. Günümüzün kanaat değişikliklerinde durum bu olduğundan, her zaman böyle olmadığını varsaymak için hiçbir neden yoktur. Demek ki çok eski düşünme tarzları insanların kanaatlerinde sonradan meydana gelen tüm değişikliklere rağmen varlığını sürdürmüş olabilir. En ilkel düşünme tarzları henüz tam olarak yok olmamış olabilir. Beş parmağımız, kulak kemiklerimiz, kuyruk uzantımız ya da diğer “işlevini yitirmiş” özelliklerimiz gibi soyumuzun tarihindeki silinmez işaretler olarak kalabilirler. Atalarımız muhtemelen kendilerinin bulmamış olabileceği düşünme tarzlarına belli anlarda kapılmış olabilirler. Ama bunu bir

kez yaptıklarında, olaydan sonra da miras devam eder. Bir müzik parçasını belli bir anahtarla çalmaya başladığınızda, onu sonuna kadar devam ettirmeniz gerekir. Evinizi *ad libitum*¹ değiştirebilirsiniz, ama ilk mimarın zemin planı bakidir – büyük değişiklikler yapabilirsiniz, ama bir Gotik kiliseyi Dorik mabede çeviremezsiniz. Şişeyi istediğiniz kadar yıkayın, daha önce şişeyi dolduran ilacın ya da viskinin tadını tamamen dışarı atamazsınız.

Şimdi ben şu tezi ileri sürüyorum: *Şeyler hakkındaki temel düşünme tarzlarımız, son derece uzak atalarımızın müteakip dönemdeki tüm deneyimlerde varlığını sürdürmeyi başarmış olan keşifleridir.* Bunlar insan zihninin gelişmesinde büyük bir denge aşaması oluşturur: *Sağduyu aşaması.* Diğer aşamalar bu aşamaya aşılarmış, ama hiçbir zaman onun yerine geçmeyi başaramamıştır. Gelin öncelikle bu sağduyu aşamasını, sonuncu olabilirmiş gibi ele alalım.

Gündelik dilde sağduyu insanın hükümlerinde ölçülü, yaygın tabirle eksantriklikten uzak, *aklıselim* sahibi olması demektir. Felsefedeyse tamamen farklı bir anlama gelir ve düşüncenin belli entelektüel kategorilerinden veya biçimlerinden yararlanmak demektir. Eğer istakoz veya arı olsaydık, bünyemiz deneyimlerimizi idrak etmek için kullandıklarımızdan çok farklı tarzlar sağlayabilirdi. Ayrıca bugün bizce tahayyül edilemez olan bu tür kategoriler deneyimlerimizi zihinsel açıdan ele almak için şu an fiilen kullandıklarımız kadar yardımcı olduklarını *belki de* (bunu dogmatik bir şekilde inkâr edemeyiz) kanıtlayabilirlerdi.

Bunun kulağa paradoksal geldiğini söyleyen varsa, analitik geometriyi düşünsün. Euklides'in içsel ilişkilerle tanımladığı özdeş şekiller Descartes tarafından noktalarının ilineksel koordinatlarla ilişkilerine göre tanımlanmıştı ve sonuçta ortaya eğrileri ele almanın kesinlikle farklı ve çok daha güçlü bir tarzı çıkmıştı. Tüm kavrayışlarımız Almanların

1 (Lat.) Keyfe göre. (ç.n.)

denkmittel dediği, olguları düşünerek ele almamızı sağlayan şeylerdir. Salt deneyim bize fişlenmiş ve etiketlenmiş olarak gelmez, önce neyin nesi olduğunu keşfetmemiz gerekir. Kant'a göre bu evvela bir *gewühl der erscheinungen*,² bir *rhapsodie der wahrnehmungen*'dir:³ Zekâlarımızla birleştirmemiz gereken tam bir hercümerçtir. Genellikle yaptığımız şey zihinsel olarak sınıflandırılmış, dizi hâline getirilmiş veya entelektüel bir tarzda bağlanmış bir kavramlar sistemi oluşturmak, ardından kendini gösteren izlenimlerin "takibini yapmamızı" sağlayan bir çetele olarak bunu kullanmaktır. Her biri kavram sisteminde mümkün olan bir yer atfedilmek suretiyle "anlaşılır" hâle gelir. Öğeleri karşılıklı olarak "bire bir ilişki" içinde bulunan bu paralel "çokkatmanlılar" mefhumu bugünlerde matematikte ve mantıkta eski sınıflandırıcı anlayışların yerini alacak kadar faydalı olduğunu kanıtlamaktadır. Bu türde birçok kavramsal sistem vardır ve duyu çokkatmanı da böyle bir sistemdir. Kavramlar arasında *herhangi bir yerde* duyu izlenimleriniz için bire bir bir ilişki bulun, bu ölçüde izlenimlerinizi rasyonalize edersiniz. Ama çok açık ki bunları çeşitli kavram sistemlerinden yararlanarak rasyonalize edebilirsiniz.

Bunları rasyonalize etmenin eski sağduyu yolu birtakım kavramlardan yararlanmaktır, bu kavramların en önemlileri şunlardır:

Şey,
Aynı veya farklı,
Türler,
Zihinler,
Cisimler,
Tek Zaman,
Tek Uzam,

2 (Alm.) Görünümler yığını. (ç.n.)

3 (Alm.) Algıların rapsodisi. (ç.n.)

Özneler ve öznitelikler,
Nedensel etkiler,
Hayalî,
Gerçek.

Bu mefhumların bizim için algılarımızın daimî hava durumundan yarattıkları bu düzene artık o kadar aşınayız ki, kendi başına alındığında algıların çok az sabit rutini olduğunu fark etmekte zorlanırız. Burada hava durumu doğru bir kelimedir. Örneğin Boston'da hava durumunun neredeyse hiçbir rutini yoktur, tek kural iki gün aynı olursa, üçüncü gün kesin olmasa bile muhtemelen farklı olacağıdır. Boston'da görüldüğü gibi hava durumu deneyimi süresiz ve kaotiktir. Sıcaklık, rüzgâr, yağmur ya da güneş bakımından günde üç kez değişme *ihtimali* vardır. Fakat Washington meteoroloji istasyonu Boston hava durumunun art arda her bir parçasını *epizodik* hâle getirerek bu düzensizliği entelektüel bir temele oturtur. Karadaki siklonun yerini ve zamanını işaret eder ve yerel değişiklikler bunun tarihine tespîh tanelerinin tespîhe eklenmesi gibi eklenir.

Şimdi genç çocukların ve aşağı hayvanların tüm deneyimlerini bilgisiz Bostonlıların hava durumunu öğrendikleri gibi edindikleri neredeyse kesin görünmektedir. Dünyanın kapları olarak zaman ya da uzam hakkında, değişmeyen özneler ve değişen yüklemeler hakkında ya da sebepler, türler, düşünceler veya şeyler hakkında bildikleri sıradan insanımızın karadaki siklonlar hakkında bildiklerinden daha fazla değildir. Bir bebeğin çığırığı elinden düşünce bebek onu aramaz. Bir mum alevinin sönüp gitmesi gibi oyuncak da bebek için “yitip gitmiştir”; ama eline yeniden verdiğinizde çığırak geri gelir, tıpkı yeniden yaktığınızda alevin geri gelmesi gibi. Çığırığın art arda görünüşleri arasında çıkarsayabileceği onun daimî varlığı olan bir “şey” olduğu fikri çok açık ki bebeğin aklına gelmez. Aynısı köpeklerde

de olur. Onlar için gözden ırak zihinden ıraktır. “Şeyler”i çıkarsama konusunda *genel* bir eğilimlerinin olmadığı gayet açıktır. Burada meslektaşım G. Santayana’nın kitabından bir alıntı yapmak istiyorum:

“Bir köpek hâlinden memnun bir şekilde etrafı koklar-ken, ne zamandır görünmeyen sahibinin geldiğini görürse ... zavallı hayvan efendisinin neden gitmiş olduğunu, neden yeniden geldiğini, neden sevilmesi gerektiğini veya şu anda onun ayaklarının dibinde yatarken neden onu unutup hırlamaya ve avla ilgili hayallere daldığını hiç sormaz – bütün bunlar tam bir muammadır, hiç düşünülmemiştir. Bu tür bir deneyimin çeşitliliği, manzarası ve kesin bir hayati ritmi vardır; hikâyesi coşkulu bir nazımla anlatılabilir. Tamamen ilhamla hareket eder; her olay Tanrı vergisidir, hiçbir edim önceden düşünülmemiştir. Mutlak özgürlük ile mutlak çaresizlik kol kola gider: Tamamen ilahi lütfu bağıslıdır, ama bu sırrına erişilmez amil sizin kendi yaşamınızdan ayırt edilemez. ... [Fakat] bu düzensiz dramının oyuncularının bile kendi giriş ve çıkışları vardır, bunların ipuçları dikkatini toplamayı ve olayların sırasını tespit etmeyi becerebilen bir varlık tarafından tedricen keşfedilebilir. ... Bu tür bir anlayış ilerlediği ölçüde deneyimin her anı geri kalanı açısından sonuç ve kehanet hâline gelir. Yaşamın sakin anları güçle, sancılı anları da kaynakla doludur. Hiçbir duygu zihni boğamaz, çünkü hiçbirinin temeli ya da sonucu tümüyle saklı değildir; hiçbir olay onu altüst edemez, çünkü ötesini görür. En kötü durumdan kaçmak için araçlar aranabilir ve her an eskiden sadece kendi maceralarıyla ve şaşkınlık hissiyle doluyken, şimdi her biri öncesinde olanlardan çıkarılan derslere yer açar ve bütünü olay örgüsünün ne olabileceğine dair tahminde bulunur.”⁴

Bilim ve felsefe bugün bile düşleri deneyimimizdeki gerçekliklerden ayırmak için zahmetli bir çaba göstermektedir;

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

ilkel çağlarda bu yönde sadece yeni yeni başlayan ayrımları yapıyorlardı. İnsanlar herhangi bir canlılıkla düşündükleri ne varsa ona inanıyorlardı ve gerçeklikleriyle rüyalarını ayrılmaz biçimde katıştırıyorlardı. “Düşünce” ve “şeyler” kategorileri bu noktada vazgeçilmezdir – bunlar gerçeklik olacağına belli deneyimleri artık sadece “düşünce” diye adlandırıyoruz. Bu sıralananlar arasında kullanımın böyle tarihsel olarak vücuda gelip ancak tedricen yayıldığını tahayyül edemeyeceğimiz bir kategori yoktur.

Hepimizin inandığı ve her olayın kendi kesin tarihinin olduğu o tek Zaman, her şeyin kendi konumunun olduğu şu tek Uzam, işte bu soyut mefhumlar dünyayı kıyaslanamaz şekilde birleştirirler; ama kavramlar olarak tamamlanmış şekilleriyle doğal insanların gevşek düzensiz zaman-ve-uzam deneyimlerinden ne kadar da farklıdır! Başımıza gelen her şey beraberinde kendi süresini ve kaplamasını getirir ve ikisi de gelen bir sonraki şeyin süre ve kaplamasına giren marjinal bir “daha fazla” ile muğlak şekilde çevrilmiştir. Ama çok geçmeden tüm açık kerterizlerimizi kaybederiz ve dünle dünden önceki gün arasında ayırım yapmayan sadece çocuklarımız değildir, tüm geçmiş bir potada erir, biz yetişkinler de zaman aralıkları geniş olduğunda hâlâ aynısını yaparız. Uzamlar için de aynısı geçerlidir. Haritada Londra, Konstantinopolis ve Pekin’in şu an bulunduğum yerle ilişkisini açık seçik görebilirim; gerçekteyse haritanın simgelediği olguları *hissetmekte* tamamen başarısız olurum. Yönler ve uzaklıklar belirsiz, allak bullak ve karmakarışık. Kozmik uzam ve kozmik zaman, Kant’ın söylediği gibi görüler olmak şöyle dursun, bilimin gösterebileceği herhangi bir yapı kadar açıkça yapay yapılardır. İnsan soyunun büyük çoğunluğu bu mefhumları hiç kullanmaz, ama birbiriyle iç içe geçmiş ve *durcheinander*⁵ olan bu çoklu zaman ve uzamlarda yaşar.

5 (Alm.) Karmakarışık. (ç.n.)

Yine daimî “şeyler”, “aynı” şey ve onun çeşitli “görünümler”i ve “değişimler”i, farklı “türde” şeyler; “tür”ün nihayet “yüklem” olarak kullanıldığı, şeyin “özne” olarak kaldığı durum – sunulan bu terim listesi deneyimimizin dolaysız akışının ve duyumsanır çeşitliliğinin kördüğümünü nasıl da toparlıyor! Ayrıca insanlar deneyim akışlarına bu kavramsal araçları tatbik ederek aslında onun sadece en küçük kısmını derleyip toparlıyorlar. Daha geri olan atalarımız bunlardan muhtemelen sadece “bir kez daha aynı”yı kullanmışlardır, o da en muğlak ve yanlış şekilde. Fakat o zaman bile onlara aynının görülmeyen aralık boyunca var olan bir “şey” olup olmadığını sorsaydınız, muhtemelen ne cevap vereceklerini bilemez ve bu soruyu hiç sormadıklarını ya da meseleyi hiç bu açıdan düşünmediklerini söylerlerdi.

Türler ve türün aynılığı – birçok arasında yolumuzu bulmamız için müthiş yararlı bir *denkmittel*! Birçokluk mutlak olmuş olabilirdi. Deneyimlerin hepsi tekil olmuş, biri bile iki kez yaşanmamış olabilirdi. Böyle bir dünyada mantık hiçbir uygulama alanı bulamazdı; çünkü tür ve türün aynılığı mantığın yegâne araçlarıdır. Bir türe ait olan her şeyin aynı zamanda o türün bir üst türüne de ait olduğunu bir kez öğrendiğimizde evrende âdeta dev adımlarla dolanabiliriz. Hayvanlar kuşkusuz bu soyutlamalardan hiç yararlanmaz, medeni insanlar ise çok çeşitli miktarlarda yararlanırlar.

Bir kez daha nedensel etki! Bu gerçekten de tufan öncsinden kalma bir anlayış gibi görünüyor; çünkü ilkel insanların neredeyse her şeyin manidar olduğuna ve bir şekilde etki edebileceğine inandığını görüyoruz. Daha kesin etkilelerin araştırılması şu soruyla başlamış gibi görünüyor: Falanca hastalığın, felâketin ya da istenmeyen şeyin “suçlusu kim ya da ne?” Nedensel etkiler arayışı bu merkezden yayılmıştır. Hume ve “Bilim” el ele vererek tüm etki mefhumunu yok etmeye, yerine tamamen farklı olan “yasa” *denkmittel*’ini

koymaya çalışmıştır. Fakat yasa nispeten yeni bir icattır ve eskinin sağduyu âleminde hüküm süren etkidir.

“Olanaklı” mefhumu fiilî olandan daha az, tümüyle gerçek dışı olandan daha çok bir şey olarak sağduyunun tumturaklı mefhumlarından bir diğeridir. Siz istediğiniz kadar eleştirin, onlar varlığını sürdürür ve eleştirel baskı hafiflediği anda yeniden onlara sığınırız. Tözsel ya da metafizik anlamda “beden”, “benlik” – *bu* düşünce biçimlerine tabi olmaktan kimse kaçamaz. Sağduyu *denkmittel*’i pratikte daima muzafferdir. Ne kadar bilgili olursa olsun herkes yine de bir “şey”i sağduyuya uygun şekilde özniteliklerini değişimli olarak “destekleyen” daimi bir birim-özne olarak düşünür. Hiç kimse daha eleştirel olan, bir yasayla birleştirilmiş bir grup duyu-niteliği mefhumunu istikrarlı ya da samimi bir şekilde kullanmaz. Elimizdeki bu kategorilerle plan ve programlarımızı yapar ve deneyimin tüm uzak parçalarını gözümüzün önünde duranlara bağlarız. Sonraki ve daha eleştirel felsefelerimiz düşüncenin bu doğal ana diliyle kıyaslandığında salt geçici bir heves ve hayaldir.

Dolayısıyla sağduyu, şeyleri anlayışımızda tamamen kesin bir aşama, düşündüğümüz amaçları olağanüstü başarıyla tatmin eden bir aşama olarak görünüyor. “Şeyler” vardır, biz görmediğimizde bile vardır. Şeylerin “türler”i de vardır. “Nitelikler”iyse etki etmelerini sağlayan ve bizim etki ettiğimiz şeylerdir ve bunlar da vardır. Bu lambalar kendi ışık niteliklerini bu odadaki her nesneye tutarlar. Önüne ne zaman opak bir perde koysak *onu* yolundan alıkoyarız. Kulaklarınıza ulaşan benim dudaklarımdan süzülen sesin ta kendisidir. Yumurta kaydattığımız suyun içine karışan ateşin duyumsanır sıcaklığıdır ve içine bir buz parçası atarak sıcaklığı soğukluğa çevirebiliriz. Avrupalı olmayan insanların istisnasız hepsi felsefenin bu aşamasında kalmıştır. Bu hayatın gerekli tüm pratik amaçları açısından bu yeterlidir; kendi soyumuz arasında bile sağduyunun kesinlikle doğru

olduğundan hiç şüphe etmemiş olanlar sadece son derece incelikli örneklerdir, Berkeley'in dediği gibi bilgiyle baştan çıkmış zihinlerdir.

Fakat geriye dönüp sağduyu kategorilerinin harikulade üstünlüklerine nasıl ulaştıklarına dair tahminde bulunduğumuzda, daha yakın dönemde Demokritos, Berkeley veya Darwin'in hanesine yazılan kavramların benzer başarılar elde ederken geçtikleri sürecin tastamam aynısını yaşamış olmamaları için hiçbir neden görünmüyor. Başka bir deyişle, adları Antik Çağ'ın gece karanlığında kaybolmuş tarih öncesi dâhiler tarafından *keşfedilmiş* olabilirler; ilkin uydukları deneyimin dolaysız olguları tarafından doğrulanmış, ardından tüm dil bunlara yaslanıncaya ve biz bugün başka terimler üzerinden doğal bir tarzda düşünmekten aciz hâle gelene kadar olgudan olguya ve insandan insana *yayılmış* olabilirler. Bu tür bir yaklaşım başka yerlerde çok verimli olduğunu göstermiş bir kuralın izinden gitmektedir: Engin ve uzak olan, küçük ve yakın olanda işlediğini gözlemleyebildiğimiz oluşum yasalarına uyar.

Tüm faydacı pratik amaçlar için bu kavramlar fazlasıyla yeterlidir; ama özel keşif noktalarında başladıkları ve ancak tedrici olarak bir şeyden başka bir şeye yayıldıkları, bugünkü uygulama alanlarının son derece şüpheli sınırlarınca kanıtlanmaktadır. Belli amaçlar açısından *aequabiliter fluit*⁶ bir “nesnel” zaman varsayıyoruz, ama böyle eşit şekilde akan bir zamana candan inanmıyoruz ya da bunu fark etmiyoruz. “Uzam” daha az muğlak bir mefhumdur; ama ya “şeyler”, onlar nedir? Takımyıldızı tam anlamıyla bir şey midir? Veya bir ordu? Veya uzam ya da adalet gibi *ens rationis*⁷ bir şey midir? Sapı ve ağzı değiştirilen bir bıçak “aynı” kalır mı? Locke'un gayet ciddi bir şekilde ele aldığı “hilkat garibesi” insan “cinsi”nden midir? “Telepatı” bir “düş” müdür, yok-

6 (Lat.) Eşit, dengeli bir şekilde akar. (ç.n.)

7 (Lat.) Akıl varlığı, akıl ürünü. (ç.n.)

sa “olgu” mudur? Bu kategorilerin pratikteki kullanımının (genellikle özel durumun koşullarının yeterince telkin ettiği bir kullanımın) ötesine, salt meraklı ya da spekülâtif bir düşünme tarzına geçtiğiniz anda bunlardan herhangi birinin tam hangi olgu sınırları dâhilinde geçerli olduğunu söylemek imkânsız hâle gelir.

Rasyonalist eğilimlere riayet eden peripatetik felsefe, sağduyu kategorilerini çok teknik ve anlaşılır şekilde ele alarak ölümsüz hâle getirmeye çalışmıştır. Söz gelimi bir “şey” bir varlık, yani *ens*’tir. Bir *ens* ise niteliklerin “içkin” olduğu bir öznedir. Özne bir tözdür. Tözler türlere ayrılır ve türler sayı bakımından kesin ve ayrıktır. Bu ayrımlar temel ve ölümsüzdür. *Konuşma* terimleri olarak bunlar gerçekten de müthiş yararlıdır, ama konuşmamızı kârlı meselelere yönlendirmedeki yararı dışında ne anlama geldikleri anlaşılmaz. Eğer skolastik bir filozofa özniteliklerin desteği olması dışında tözün kendi içinde ne olabileceğini sorarsanız, zekânızın bu kelimenin ne anlama geldiğini gayet iyi bildiğini söylemekle yetinir.

Fakat zekânın açıkça bildiği şey sadece kelimenin kendisi ve yönlendirme işlevidir. Dolayısıyla *sibi permissi*⁸ zekâlar, sadece meraklı ve aylak zekâlar genel bir ifadeyle “eleştirel” düşünce seviyesi olarak adlandırılabilir seviye uğruna sağduyu seviyesini atlamışlardır. Sadece *bu tür* zekâlar –Humelar, Berkeleyler, Hegeller– değil, aynı zamanda olguların pratik gözlemcileri, şu Galileolar, Daltonlar, Faradayler de sağduyunun naif duyu-hedeflerine nihayetinde gerçek diye yaklaşmayı imkânsız görmüşlerdir. Nasıl sağduyu kesintili duyumlarımızdan onların arasına sokuşturduğu sabit “şeylerini” çıkarıyorsa, bilim de sağduyu dünyasının üstüne çıkıp kendi “birincil” nitelikler dünyasını, atomlarını, manyetik alanlarını ve benzerlerini oradan *çıkartır*. “Şeyler” artık görünmez, elle tutulmaz şeylerdir ve sağduyunun

8 (Lat.) Kendine adanmış olanlar. (ç.n.)

eski görünür şeylerinin bu görünmezlerin karışımından doğduğu varsayılır. Yahut şeylerin bütün *naif* kavranışı yadsınır ve bir şeyin adı belli duyularımızın alışkanlık gereği ikame etmesini ya da bir arada yaşamasını buyuran yasayı, başka bir deyişle *regel der verbindung*'u⁹ işaret ediyor diye yorumlanır.

Böylece bilim ve eleştirel felsefe sağduyunun sınırlarını parçalar. Bilimle birlikte *naif* gerçekçilik sona erer: "İkincil" nitelikler gerçek dışı hâle gelir, sadece birincil olanlar kalır. Eleştirel felsefeyle birlikte her şey altüst olur. Sağduyu kategorileri artık *varlık* tarzında bir şeyi temsil etmez hâle gelir; bunlar insan düşüncesinin ulvi hilelerinden, duyunun çaresi bulunmaz akışının ortasında şaşkınlıktan kaçma yollarımızdan başka bir şey değildir.

Fakat eleştirel düşüncedeki bilimsel eğilim ilk başta salt entelektüel sebeplerden ilham almış olsa da şaşkın bakışlarımız altında hiç beklenmediği kadar çok pratik faydanın önünü açmıştır. Galileo bize zamanı doğru gösteren saatler ve doğru topçu pratiği kazandırdı, kimyagerler bizi yeni ilaçlara ve boya malzemelerine boğuyorlar, Ampère ve Faraday bize New York metrosunu, Marconi de telgrafı hediye etti. Bu insanların icat ettikleri, onların tanımladığı şekliyle tanımlanan varsayımsal şeyler, duyularla doğrulanabilir sonuçlar bakımından muazzam bir verimlilik göstermektedir. Mantığımız bunlardan belli koşullarda gerekli bir sonuç çıkarabilir, ardından bu koşulları hayata geçirebiliriz ve presto,¹⁰ sonuç gözlerimizin önündedir. Bilimsel düşünme yöntemleriyle doğa üzerinde yeni ele geçirilen pratik kontrolümüzün kapsamı sağduyuya dayalı eski kontrolün kapsamını bir hayli aşmaktadır. Artış hızı sınırları takip edilemeyecek şekilde artmaktadır, öyle ki insan *varlığının* kendi güçleri tarafından ezilebileceğinden, bir organizma olarak değişmez doğasının her daim artan muazzam işlevle-

9 (Alm.) Bağlantı kuralı. (ç.n.)

10 (İt.) Çarçabuk. (ç.n.)

rinin, zekâsı sayesinde giderek daha da fazla kullanabileceği neredeyse ilahi yaratıcı işlevlerin baskısına dayanamayacağından korkulabilir. İnsanlık, küvetteyken suyu açmış ama bir türlü kapatamayan bir çocuk misali kendi zenginliğinde boğulabilir.

Eleştirinin felsefi aşaması olumsuzlamaları bakımından bilimsel aşamadan çok daha bütünlüklü olup bu zamana kadar bize yeni birtakım pratik güçler bahşetmemiştir. Locke, Hume, Berkeley, Kant, Hegel, hepsi de doğanın ayrıntılarına ışık tutmak söz konusu olduğunda tamamen kısır kalmıştır ve doğrudan bu isimlerin özgün düşüncesine dayandırılacak bir icat ya da keşif düşünemiyorum, çünkü ne Berkeley'in katran suyunun ne Kant'ın bulutsu hipotezinin kendi felsefi ilkeleriyle bir alakası vardır. Onlar takipçilerine pratik değil, entelektüel tatmin verirler; ama bu durumda bile açıklamanın büyük bir eksi tarafı olduğunu itiraf etmemiz gerekir.

Dolayısıyla içinde yaşadığımız dünya hakkında açık seçik tanımlanmış en az üç seviye, aşama ya da tür vardır ve bir aşamanın mefhumlarının erdemleri ayrı, diğer aşamanın ki ayrı türdendir. Gelgelelim şu ana dek görünür olan herhangi bir aşamanın bir diğerinden kesinlikle daha *doğru* olduğunu söylemek imkânsızdır. Sağduyu daha *sağlamlaşmış* aşamadır, çünkü ilk ortaya çıkan ve tüm dili kendi müttefiki yapan aşamadır. Onun mu, yoksa bilimin mi daha *saygın* aşama olduğu kişinin kendi takdirine bırakılabilir. Ama ne sağlamlaşmışlık ne de saygınlık hakikatin belirleyici işaretleridir. Eğer sağduyu doğruysa, bilim neden dünyamızın tüm canlı ilgisini borçlu olduğu ikincil nitelikleri yanlış diye damgalamak ve bunun yerine noktaların, eğrilerin ve matematik denklemlerinin görünmez dünyasını icat etmek zorunda kalmıştır? Neden sebepleri ve faaliyetleri “işlevsel çeşitlilik” yasalarına dönüştürme ihtiyacı duymuştur? Sağduyunun üniversitede okumuş kız kardeşi olan skolastikliğin insan

soyunun her zaman bahsettiği biçimleri basmakalıplaştırmaya, bunları kesin hâle getirip sonsuza dek sabitlemeye çalışması boşunadır. Tözsel biçimler (başka bir deyişle ikincil niteliklerimiz) Rabbimizin 1600 yılını güçlkle aşmıştır. O döneme gelindiğinde insanlar bunlardan çoktan bıkmıştı; Galileo ve “yeni felsefe”siyle Descartes çok kısa süre sonra öldürücü darbeyi vurdu.

Ama şimdi bilimsel “şey”in yeni türleri, parçacık ve esir dünyası özünde daha “doğru”ysa, neden bizzat bilim camiasından bu kadar eleştiri almaktadır? Bilimsel mantıkçılar bu oluşumların ve belirlenimlerinin, ne kadar kesin tasavvur edilirse edilsin, tamı tamına gerçek diye alınmaması gerektiğini her seferinde söylüyorlar. Bunlar *sanki* var gibidir; ama gerçekte koordinatlar ya da logaritmalar gibi bizi deneyim akışının bir parçasından bir diğer parçasına götürecek yapay kısayollardan ibarettir. Bunlarla verimli bir şekilde hesap yapabiliriz; bize harikulade hizmetleri dokunur, ama onların kuklası olmamamız gerekir.

Bu düşünce tarzlarından hangisinin kesinlikle daha doğru olduğunu söylemek için bir kıyaslama yaptığımızda *budur* diyebileceğimiz bir sonuca ulaşmak mümkün değildir. Bunların doğallığı, entelektüel tasarrufu, pratik açısından verimliliği, hepsi de doğruluklarının ayrı ayrı sınanması olarak belirir ve sonuç olarak kafamız karışır. Sağduyu hayatın belli bir alanı için, bilim başka bir alanı, felsefi eleştiri başka bir alanı için *daha iyidir*; ama bunlardan herhangi birinin kesinlikle *daha doğru* olup olmadığını sadece Tanrı bilir. Tam şu anda, eğer konuyu doğru anlıyorsam, Mach, Ostwald ve Duhem gibi adamların savunduğu bilim felsefesinde fiziksel doğaya yaklaşımda sağduyu tarzına garip bir şekilde geri dönen bir yaklaşıma şahit oluyoruz. Bu öğretmenlere göre gerçekliğin daha yanlışsız bir sureti olması anlamında hiçbir hipotez yekdiğerinden daha doğru değildir. Hepsi de bizim cephemizden sadece ifade tarzlarıdır, sadece

kullanımları açısından karşılaştırılmalıdır. Tam anlamıyla doğru olan yegâne şey *gerçekliktir* ve bu mantıkçılara göre bizim bildiğimiz yegâne gerçeklik duyumsanır gerçekliktir, duyumlarımızın ve duygularımızın var olduğu hâliyle akışıdır. “Enerji” (Ostwald’a göre) duyumlara tam da kendilerini sundukları şekliyle (hareket, ısı, manyetik çekim ya da ışık, artık her neyse) belli yollarla ölçüldüklerinde verilen ortak addır. Dolayısıyla bunları ölçmekle yalınlıkları bakımından eşsiz, insan kullanımı bakımından verimli olan formüllerle bize gösterdikleri bağıntılı değişiklikleri tarif etmemiz mümkün hâle gelmiştir. Bunlar düşüncede tasarrufun en büyük zaferidir.

“Enerjetizm” felsefesine hayranlık duymayan yoktur. Ama bunun çekiciliğine rağmen duyular üstü varlıklar, parçacıklar ve titreşimler çoğu fizikçi ve kimyacının gözünde cazibesini korur. Belki de gerçekliğin ana notası tasarruf değil savurganlıktır.

Burada halka yönelik konferanslar için pek uygun olmayan ve benim de çok yetkin olmadığım son derece teknik meselelerden bahsediyorum. Fakat vardığım yargı tam da bu olduğundan böylesi daha iyi. Bizim doğal olarak ve fazla düşünmeden, hazır ve verili bir gerçekliğin zihin tarafından basitçe çoğaltılmış hâli saydığımız tüm hakikat mefhumu açıkça anlaşılmasının zor olduğunu kanıtlar. Buna sahip olduğunu iddia eden farklı düşünce türleri arasında rahatlıkla yargıda bulunmak için basit bir test yok elimizde. Sağduyu, sıradan bilim ya da parçacık felsefesi, aşırı eleştirel bilim veya enerjetizm ve eleştirel ya da idealist felsefe, hepsi de bazı bakımlardan yeterince doğru görünmemekte ve biraz tatminsiz bırakmaktadır. Birbirinden epey farklı olan bu sistemlerin çatışmasının bizi tam da hakikat düşüncesini elden geçirmek zorunda bıraktığı açıktır, çünkü şu anda kelimenin ne anlama gelebileceğine dair kesin bir fikrimiz yok. Bu görevle önümüzdeki konferansta yüzleşeceğim, ama bu konferansı bitirirken birkaç şey daha söylemek istiyorum.

Bu konferanstan aklınızda kalmasını istediğim sadece iki husus var. İlki sağduyu ile alakalı. Aklın ondan şüphe duyduğunu, çok saygın olmasına, evrensel düzeyde kullanılmasına ve bizzat dilin yapısına işlemiş olmasına karşın, kategorilerinin belki de atalarımızın fi tarihinden bu yana dolaysız deneyimlerinin süreksizliğini birleştirip düzeltmelerini sağlayan ve Demokritos, Arşimed, Galileo, Berkeley ve diğer eksantrik dâhilerin aşırı entelektüel canlılığı olmasaydı insanları doğanın yüzeyiyle sıradan pratik amaçlar açısından sonsuza dek devam edecek bir dengeye kavuşturacak olan olağanüstü derecede başarılı (tarihsel açıdan bireylerin keşfettiği ya da icat ettiği, ama giderek yayılan ve herkesçe kullanılan) hipotezlerin bir derlemesinden ibaret olabilecek sağduyudan şüphe duyduğunu gördük. Lütfen sağduyu konusundaki bu şüpheyi koruyun.

Diğer husus ise şu: Hepsi de belli amaçlar için harikulade olan, ama yine de birbiriyle çatışan ve hiçbirisi mutlak bir doğruluk iddiasını destekleyemeyen gözden geçirdiğimiz çeşitli düşünce türlerinin varlığı, tüm teorilerimizin ilahi olarak vazedilmiş dünya muammasına gnostik cevaplardan ya da vahiylerden ziyade *araçsal* olduğu, gerçekliğe zihinsel *uyarlama* tarzları olduğu şeklindeki pragmatist görüşü destekleyen bir varsayım uyandırmıyor mu? Bu görüşü bu konferansların ikincisinde olabildiğince açık biçimde dile getirmiştım. Kuşkusuz fiilî teorik durumun huzursuzluğu, her düşünce düzeyinin belli amaçlar için değeri ve birbirini kesin olarak defetmekte yetersizliği ileriki konferanslarda tamamen ikna edici hâle geleceğini umduğum bu pragmatist görüşü telkin ediyor. Nihayetinde hakikatte bir anlam belirsizliği olamaz mı?



VI. Konferans *Pragmatizmin Hakikat Anlayışı*

Clerk-Maxwell'in çocukken her şeyin ona açıklanması gibi bir saplantısı varmış, insanlar bir olayın belirsiz açıklamalarıyla kendisini geçiştirmeye çalıştığında sabırsızca araya girip, "Evet ama bana bunu *ayrıntılı olarak* anlatmanı istiyorum!" dermiş. Eğer sorusu hakikat hakkında olsaydı, sadece bir pragmatist ona bunu ayrıntılı olarak anlatabilirdi. Günümüz pragmatistlerinin, özellikle Bay Schiller ve Bay Dewey'nin bu konunun yegâne savunulabilir açıklamasını sunduklarına inanıyorum. Bu konu her türlü çatlağa ince kökçükler yollayan çok hassas bir konu ve sadece halka açık bir konferansa uyan tarzda kabataslak ele alınması zor. Fakat rasyonalist filozoflar Schiller ve Dewey'nin hakikat anlayışına öyle acımasızca saldırmış ve bunu öyle kötü biçimde yanlış anlamışlardır ki, bu konuda açık ve yalın bir açıklamada bulunmanın yeri ve zamanıdır.

Pragmatist hakikat anlayışının bir teorisinin klasik aşamalarından geçeceğini sanıyorum. Önce, biliyorsunuz, yeni bir teoriye saçma diye saldırılır, ardından doğru olduğu kabul edilir, ~~ama~~ zaten bariz ve önemsiz olduğu söylenir, sonunda öyle önemli görülür ki muhalifleri onu kendilerinin keşfettiğini iddia ederler. Bizim hakikat öğretimiz şu an bu üç aşamanın ilkinde ve belli çevrelerde ikinci aşamanın

belirtileri başlamış durumda. Birçoğunuzun gözünde birinci aşamanın ötesine geçmesine bu konferansın yardımcı olmasını umuyorum.

Herhangi bir sözlükte okuyabileceğiniz gibi hakikat belli birtakım fikirlerimizin bir özelliğidir. Hakikat fikirlerimizin “gerçeklik”le “uyuşması”, yanlışlık da uyuşmaması demektir. Pragmatistler ve entelektüalistler bu tanıımı gayet tabii olarak kabul ediyorlar. Tartışmaya ancak “uyuşma” derken tam olarak ne kastediliyor olabileceği ve gerçeklik fikirlerimizin uyuşacağı bir şey olarak alınırken “gerçeklik” kelimesinin ne anlama gelebileceği sorusu ortaya atıldıktan sonra başlıyorlar.

Pragmatistler bu soruları cevaplarken daha analitik ve özenliler, entelektüalistler ise daha gelişigüzel ve düşünmeden hareket ediyorlar. Genel kanı doğru bir fikrin gerçekliğinin kopyası olması gerektiği yönündedir. Yaygın olan diğer görüşler gibi bu da en alışıldık benzerliğin izini sürer. Bizim duyumsanır şeylerle ilgili doğru fikirlerimiz gerçekten de onları kopyalar. Gözlerinizi kapayıp duvardaki şu saati düşünün, kadranının tam da böyle doğru bir resmine ya da kopyasına sahip olursunuz. Fakat saatin “işleyiş”ine dair fikriniz (eğer saatçi değilseniz) bir kopyadan çok daha azıdır, ama yeterli görülür, çünkü gerçeklikle hiçbir şekilde çatışmaz. Küçüle küçüle salt “işleyiş” kelimesinden ibaret hâle gelse de bu kelime gerçekten hâlâ daha işinize yarar, saatin “zamanı ölçme işlevi”nden ya da zembereğinin “esnekliği”nden bahsettiğinizde fikirlerinizin neleri kopyalayabileceğini anlamak zordur.

Burada bir sorun olduğunu fark etmişsinizdir. Fikirlerimizin nesnelerini kesin olarak kopyalayamadığı durumda bu nesneyle uyuşma ne anlama gelir? Bazı idealistler bunun fikirlerimizin Tanrı’nın bu nesne hakkında düşünmemiz gerektiğini düşündüğü şeyle örtüştüğünde doğru olduğu anlamına geldiğini söylüyorlar. Başkalıysa kopyalama gö-

rüşünü sonuna kadar savunuyorlar ve fikirlerimiz tam da Mutlak'ın ebedî düşünme tarzının kopyaları olmaya yaklaştığı oranda hakikate sahipmiş gibi konuşuyorlar.

Gördüğünüz gibi bu görüşler pragmatist bir tartışmaya davetiye çıkarıyor. Fakat entelektüalistlerin büyük varsayımı hakikatin esasen durağan sabit bir ilişki anlamına geldiği yönündedir. Bir şeyle ilgili doğru fikre sahip olduğunuzda konu kapanmıştır. Artık sahipsinizdir, *biliyorsunuzdur*, düşünce yazgınızı yerine getirmişsinizdir. Zihinsel açıdan olmanız gereken yerdesinizdir, kategorik buyruğunuza uymuşsunuzdur ve rasyonel yazgınızın bu tepe noktasında başka bir şeye daha gerek yoktur. Epistemolojik açıdan kararlı denge durumuna kavuşmuş olursunuz.

Pragmatizm ise alışıldık sorusunu sorar. “Bir fikrin ya da inancın doğru olduğunu kabul edelim, bunun doğru olması insanın mevcut hayatında ne gibi bir somut fark yaratacaktır? Hakikat nasıl gerçeğe bürünecektir? Bu inanç yanlış olsa hangi deneyimler olduğundan farklı olacaktır? Kısacası deneyimsel açıdan hakikatin nakdi değeri nedir?”

Pragmatizm bu soruyu sorduğu anda cevabı görür: *Doğru fikirler benimseyebildiğimiz, geçerli kılabildiğimiz, kanıtlarla desteklediğimiz ve doğruladığımız fikirlerdir. Yanlış fikirler içinse bunlar geçerli değildir.* Doğru fikirlere sahip olmanın bizim açımızdan pratik farkı budur; dolayısıyla hakikatin anlamı da budur, çünkü bütün hakikat bu şekilde bilinir.

Benim savunmam gereken tez budur. Bir fikrin hakikati ona içkin hareketsiz bir özellik değildir. Hakikat bir fikrin *başına gelir*. Bir fikir doğru hâle gelir, olaylar tarafından doğru *kılır*. Onun doğruluğu aslında bir olaydır, bir süreçtir, yani keşdi kendini doğrulamasının, doğrulanmasının sürecidir. Onun geçerliliği geçerli hâle *gelmesinin* sürecidir.

Fakat doğrulama ve geçerli hâle getirme kelimelerinin kendisi pragmatik açıdan ne anlama geliyor? Bunlar tekrar

doğrulanmış ve geçerli kılınmış fikrin belirli pratik sonuçlarını ifade ederler. Bu sonuçları sıradan uyuşma formülünden daha iyi ifade edecek bir tabir bulmak zordur – fikirlerimizin gerçeklikle “uyuştüğünü” söylediğimizde kastettiğimiz tam da bu sonuçlardır. Yani bunlar bizi edimler ve tetikledikleri diğer fikirler yoluyla, tüm bu süre zarfında özgün fikirlerin uyuşmayı sürdürdüğünü potansiyelimizde var olan bir duyguyla hissettiğimiz deneyimin diğer parçalarının içine, üstüne ya da bunlara doğru yönlendirir. Bağlantılar ve geçişler bize bir noktadan bir noktaya ilerlemeci, ahenkli, tatminkâr gelir. Bir fikrin doğrulanması derken kastettiğimiz bu uyuşmacı yönlendirme işlevidir. Böyle bir açıklama muğlaktır ve ilk başta kulağa çok sıradan gelir, ama sonuçlarının açıklanması bu bir saatimin geri kalanını alacaktır.

* * *

Doğru fikirlere sahip olmanın her zaman paha biçilmez eylem araçlarına sahip olmak anlamına geldiği ve bizim hakikate erişme vazifemizin gökten gelen boş bir emir ya da zekâmızın kendi kendine dayattığı bir “marifet” olmak şöyle dursun, kendini harikulade pratik gerekçelerle açıklayabildiği gerçeğini hatırlatarak başlayayım.

Olgu meselelerinde doğru inançlara sahip olmanın insan yaşamı açısından önemi malumdur. Sonuna kadar yararlı veya sonuna kadar zararlı olabilecek bir gerçeklikler dünyasında yaşıyoruz. Bunlardan hangisinin karşımıza çıkacağını beklemek gerektiğini söyleyen fikirler tüm bu asli doğrulama alanında doğru diye kabul edilir ve bu tür fikirlerin peşinden koşmak insanın asli bir vazifesidir. Hakikate sahip olmak burada kendi içinde bir amaç olmak şöyle dursun, sadece diğer hayati tatminlere giden yolda bir başlangıç aracından ibarettir. Ormanda kaybolmuşum, açlıktan kıvranıyorum ve patikaya benzer bir şey görüyorum, bu yolun sonunda insanların yaşadığı bir yer olduğu-

nu düşünmem son derece önemlidir, çünkü bunu yapar ve yolu izlersem kendimi kurtarırım. Doğru düşünce burada yararlıdır, çünkü düşüncenin nesnesi olan ev yararlıdır. Dolayısıyla doğru fikirlerin pratik değeri öncelikle nesnelerin bizim açımızdan taşıdığı pratik önemden kaynaklanır. Onların nesneleri aslında her zaman önemli değildir. Başka bir durumdayken evin bana hiçbir yararı olmayabilir; bu durumda, ev hakkındaki fikrim ne kadar doğrulanabilir olursa olsun, pratikte alakasız olacaktır ve örtük kalması evladır. Fakat hemen her nesne bir gün geçici olarak önemli hâle gelebileceğinden, genel anlamda *fazladan* hakikatlere, sadece olası hâllerde doğru olacak fikirlere sahip olmanın sağladığı üstünlük aşikârdır. Biz bu tür fazladan hakikatleri belleklerimizde depolarız ve bunların taşmasıyla referans kitaplarımızı doldururuz. Bu türde fazladan bir hakikat ne zaman acil durumlarımızdan birisiyle pratikte ilintili hâle gelse, buzluktan çıkarılıp dünyada işe koşulur ve ona olan inancımız etkin hâle gelir. Dolayısıyla onunla ilgili ya “doğru olduğu için yararlıdır” ya da “yararlı olduğu için doğrudur” diyebilirsiniz. İki cümle de tastamam aynı anlama gelir, yani burada gerçeğe büründürülmüş ve doğrulanabilir bir fikir vardır. Doğrulama sürecini başlatan her türlü fikrin adına doğru, deneyimdeki tamamlanmış işlevinin adına ise yararlı denir. Doğru fikirler bu şekilde baştan itibaren yararlı olmamış olsalardı, asla diğerlerinin arasından seçilip ayrılmayacak, bir sınıf adı, en azından değer ifade eden bir ad edinmeyeceklerdi.

Pragmatizm bu basit ipucundan esasen deneyimimizdeki bir anın bizi yönlendirilmiş olmaya geçecek diğer anlara yönlendirebilmesine sıkı sıkıya bağlı olan kendi genel hakikat mefhumunu çıkartır. Bir zihin durumunun hakikati öncelikle ve sağduyu düzeyinde *yönlendirilmeye değer şeye yönlendirilme* işlevi demektir. Deneyimimizdeki bir an her ne olursa olsun bize doğru bir düşünce ilham ettiğinde, bu

demektir ki o düşüncenin rehberliğinde er geç tekrar deneyimin ayrıntılarına dalar ve bunlarla faydalı bağlantılar kurarız. Bu yeterince muğlak bir ifade, ama aklınızda tutmanızı istiyorum, çünkü asli öneme sahip.

* * *

Diğer yandan deneyimimiz baştan aşağıya düzenliliklerle doludur. Onun bir parçası bizi başka bir parçasına hazır olmak için ikaz edebilir, “şu uzaktaki nesne”yi kastedebilir ya da onun “anlamını taşıyabilir”. Nesnenin ortaya çıkışı anlamın doğrulanmasıdır. Bu örneklerde hakikat nihai doğrulanmadan başka bir anlam taşımaz ve bizim düzensizliğimizle uyuşmadığı aşikârdır. Deneyimindeki gerçekliklerin takip ettiği düzeni hafife alan kişinin vay hâline! Onu ya hiçbir yere götürmeyecek ya da yanlış bağlantılar kurduracaktır.

Burada “gerçeklikler” ya da “nesneler” derken, ya duyumsanır şekilde mevcut sağduyu şeylerini ya da tarihler, yerler, uzaklıklar, türler, faaliyetler gibi sağduyu ilişkilerini kastederiz. Patikanın sonundaki evin zihnimizdeki tasavvurunun takip ederek fiilen evi görür hâle geliriz; tasavvurun tam bir doğrulanmasını elde ederiz. *Böyle basit ve tam olarak doğrulanmış yönlendirmeler kuşkusuz hakikat sürecinin özgünleri ve prototipleridir.* Deneyim gerçekten de başka hakikat süreci biçimleri önerir, ama hepsi de yakalanmış, çoğaltılmış ya da bir diğeriyle ikame edilmiş birincil doğrulamalar olarak kavranabilir niteliktedir.

Söz gelimi duvardaki şu eşyayı düşünün. Siz ve ben bunun bir “saat” olduğunu düşünüyoruz, ama hiçbirimiz onu bir saat hâline getiren arka plandaki işleri görmedik. Mefhumumuzu doğrulamaya çalışmadan doğru kabul ediyoruz. Eğer hakikat esasen doğrulama süreci anlamına geliyorsa, o zaman bu tür doğrulanmamış hakikatleri düşük hakikat olarak kabul etmemiz gerekmez mi? Hayır, çünkü bunlar yaşamamızı sağlayan muazzam sayıdaki hakikati oluştururlar. Dolaylı doğrulamalar da dolaysızlar kadar geçerlidir.

İkincil kanıtların yeterli olduğu durumda görgü tanıklığı olmadan ilerleyebiliriz. Biz burada Japonya'nın var olduğunu oraya hiç gitmemiş olmamıza karşın varsayıyoruz, çünkü bunu yapmak *işe yarıyor*, bildiğimiz her şey bu inançla uyuyor ve hiçbir şey ters düşmüyor; bu yüzden bu şeyin de saat olduğunu varsayıyoruz. Onu bir saat olarak *kullanıyor*, konferansımızın süresini onunla ölçüyoruz. Burada varsayımın doğrulanması hiçbir düş kırıklığı ya da çelişkiye yol açmaması anlamına gelir. Çarkların, ağırlıkların ve sarkacın doğrulanabilirliği doğrulama kadar iyidir. Orada tamamlanan her bir hakikat sürecine karşılık yaşamlarımız bu oluşum hâlinde işleyen milyonlarcasına sahiptir. Bunlar bizi dolaysız doğrulamaya *doğru* döndürür, bizi zihinde canlandırdıkları nesnelerin *civarına* yönlendirir ve ardından her şey ahenkli bir şekilde ilerlerse, doğrulamanın mümkün olduğuna o kadar emin oluruz ki, bunu atlarız ve genellikle tüm olup bitenlerce haklı çıkarılırız.

Aslında hakikat büyük çoğunlukla kredi sistemiyle kendini idame ettirir. Karşı çıkacak hiçbir şey olmadığı sürece düşüncelerimiz ve inançlarımız “geçerlidir”, tıpkı banknotların kimse reddetmediği sürece geçerli olması gibi. Fakat bütün bunlar bir yerlerde doğrudan yüz yüze doğrulamalara işaret eder ve bunlar olmadan hakikatin dokusu hiçbir nakdi temeli olmayan bir mali sistem gibi çöker. Siz benim bir şeyi doğrulamamı kabul edersiniz, ben sizin başka bir şeyi doğrulamanızı kabul ederim. Birbirimizin hakikatlerini takas ederiz. Ama *birileri* tarafından somut olarak doğrulanan inançlar tüm üstyapının temel direkleridir.

Hayatın olağan akışında tam doğrulamadan vazgeçmek için –zamandan tasarruf dışında– bir diğer büyük sebep her şeyin türler hâlinde var olmasıdır, tekil olarak değil. Dünyamız en nihayetinde bu özellik üzerine kuruludur. Bu yüzden bir türün bir örneği hakkındaki fikirlerimizi bir kez dolaysız şekilde doğruladığımızda, bunları doğrulama olmaksızın

diğer örneklere uygulamakta kendimizi özgür hissederiz. Önündeki şeyin türünü alışkanlık gereği ayırt eden ve doğrulamak için duraksamadan derhâl tür yasasına göre hareket eden bir zihin, yüz acil durumun doksan dokuzunda “doğru” bir zihin olacak, karşılaştığı her şeye uyan davranışıyla bunu kanıtlayacak ve asla çürütülmeyecektir.

Dolayısıyla doğrulama süreçleri dolaylı olarak ya da ancak potansiyel açıdan hem tam doğrulama süreçleri, hem de doğru olabilir. Bunlar doğru süreçler nasıl işliyorsa öyle işler, bize aynı üstünlükleri sağlar ve aynı nedenlerden ötürü tanınmayı talep eder. Bütün bunlar sadece burada ele aldığımız olgu meselelerinin sağduyu seviyesinde böyledir.

* * *

Fakat stokumuzda takasa sokacağımız yegâne kalem olgu meseleleri değildir. *Salt zihinsel fikirler arasındaki ilişkiler* doğru ve yanlış fikirlerin bulunduğu bir başka alan oluşur ve burada inançlar mutlak ya da koşulsuzdur. Bunlar doğru olduğunda tanım ya da ilke adını alırlar. 1 artı 1’in 2, 2 artı 1’in 3 ettiği vesaire, beyazın griden farkının siyahtan farkından az olduğu, sebep harekete geçtiğinde sonucun da belirtmeye başladığı ya bir ilke ya da tanımdır. Bu tür önermeler mümkün olan tüm “birler”, tasavvur edilebilir tüm “beyazlar” ve “griler” ile “sebepler” için geçerlidir. Burada nesneler zihinsel nesnelerdir. Onların ilişkileri algısal açıdan bir bakışta görülebilir ve duyusal doğrulama gerekli değildir. Dahası bu aynı zihinsel nesneler için bir kez doğru olan her zaman doğrudur. Burada hakikat “ebedî” bir niteliğe sahiptir. Eğer bir yerlerde “bir” veya “beyaz” veya “gri” veya bir “sebep” olan somut bir şey bulabilirsanız, o zaman ilkeleriniz o örnekte sonsuza dek geçerli olacaktır. Burada mesele türün ne olduğunu tespit edip, ardından o türün yasasını tikel nesneye uygulamaktan ibarettir. Türü doğru olarak adlandırabilirsanız, hakikate ulaşacağınıza emin olun, çünkü zihinsel ilişkileriniz bu türe ait istisnasız her şey için geçerli

olacaktır. Ondan sonra yine de hakikati somut bir şekilde elde edemezseniz, gerçek nesnelerinizi yanlış sınıflandırdınız demektir.

Bu zihinsel ilişkiler âleminde hakikat bir kez daha bir yönlendirme meselesidir. Bir soyut fikri bir diğerine bağlar ve sonunda mantıksal ve matematiksel hakikatin büyük sistemlerini oluştururuz, deneyimin duyumsanır olguları nihayetinde bunların kendi başlıkları altında toplanır ve böylece ölümsüz hakikatlerimiz gerçeklikler için de geçerli olur. Olgular ile teorinin bu evliliği alabildiğine verimlidir. *Nesnelerimizi doğru şekilde sınıflandırdığımız takdirde*, burada söylediğimiz şey özel bir doğrulama olmadan peşinen doğrudur. Mümkün olan her türlü nesne için hazır ideal çerçevemiz düşüncemizin kendi yapısından ileri gelmektedir. Duyu deneyimlerimizi hafife almadığımız gibi, bu soyut ilişkileri de hafife alamayız. Bunlar bizi zorlar; sonuçlarından hoşlanalım hoşlanmayalım, bunları tutarlılıkla ele almamız gerekir. Ekleme kuralları mal varlıklarımız için olduğu kadar borçlarımız için de sıkı sıkıya geçerlidir. Dairenin çevresinin çapına oranı artık ideal şekliyle önceden belirlenmiştir, hiç kimse Pi sayısının yüzüncü kesir hanesini hesaplamayabilir. Eğer hakiki bir çemberle işlemlerimizde o rakama ihtiyacımız olursa, bunun alışıldık kurallarla hesaplanıp doğru bir şekilde verilmiş olmasına ihtiyaç duyarız, çünkü bu kuralların başka yerde hesapladıkları aynı türde hakikattir.

Zihnimiz duyumsanır düzenin zorlamaları ile ideal düzenin zorlamaları arasında böyle sıkışıp kalmıştır. Fikirlerimiz sonu gelmez bir hüsrana ve tutarsızlık cezasını hissederek gerçekliklerle uyuşmalıdır, bu gerçeklikler ister somut olsun ister soyut, ister olgu olsun ister ilke.

Entelektüalistlerin buraya kadar hiçbir itirazı olamaz. Sadece meseleyi yüzeysel olarak ele aldığımızı söyleyebilirler.

Şu hâlde gerçeklikler ya somut olgular ya da soyut türde şeyler ve bunlar arasındaki sezgisel olarak algılanan ilişkiler anlamına gelir. Ayrıca ve üçüncüsü yeni fikirlerimizin bir o kadar hesaba katması gereken şeyler olarak zaten sahip olduğumuz diğer hakikatlerin bütünü anlamına gelir. Fakat –yine şu an geçerli olan tanıımı kullanmak gerekirse– bu tür üç katmanlı gerçekliklerle “uyuşma” ne anlama gelir?

İşte pragmatizm ile entelektüalizmin yolları burada ayrılmaya başlıyor. Kuşkusuz uyuşmak esasen kopyalamak demektir, ama basit bir “saat” kelimesinin bile saatin zihinsel bir resmi yerine işlemlerinin yerini tuttuğunu ve fikirlerimizin birçok gerçekliğin kopyaları değil, sadece sembolleri olabildiğini gördük. “Geçmiş zaman”, “güç”, “kendiliğindenlik”, zihnimiz bu tür gerçeklikleri nasıl kopyalayabilir?

Kelimenin en geniş anlamında bir gerçeklikle uyuşmanın ancak iki anlamı olabilir, *ya dosdoğru o gerçekliğe veya çevresine yönlendirilmek ya da onunla veya ona bağlı bir şeyle uyuşmuyor olsaydık yapamayacağımız kadar iyi kavrayacak şekilde onunla işler bir temas hâlinde olmak*. Entelektüel veya pratik açıdan daha iyidir! Zaten çoğu zaman uyuşma fikirlerimizin bizi başka bir yerde nasıl yönlendirdiğine gerçeklik dolaylarından hiçbir müdahalede gelmeyeceği gibi sadece olumsuz bir olgu anlamına gelecektir. Bir gerçekliği kopyalamak sahiden de onunla uyuşmanın çok önemli yollarından biridir, ama esas yolu olmaktan uzaktır. Aslolan şey yönlendirilme sürecidir. Gerçeklikle veya etrafındakilerle pratik ya da entelektüel açıdan daha iyi *başa çıkmamıza* yardımcı olan, ilerleyişimizi hüsrana uğratmayan, gerçekten *uyan* ve hayatımızı gerçekliğin tüm ortamına uyduran bir fikir gerekliliği karşılayacak kadar uyuşacaktır. O fikir bu gerçekliğin doğrusu olacaktır.

Dolayısıyla *adlar* da kesin zihinsel resimler kadar “doğru” ya da “yanlış”tır. Benzer doğrulama süreçleri oluştururlar ve tamamen eşdeğer pratik sonuçlara yol açarlar.

Tüm insan düşüncesi gidimlidir,¹ fikir alışverişi yaparız, doğrulamaları ödünç alıp veririz, toplumsal ilişki yoluyla bunları birbirimizden alırız. Dolayısıyla bütün hakikatler sözel olarak inşa olur, depolanır ve herkese açık hâle gelir. Bu yüzden nasıl tutarlı bir şekilde *düşünmemiz* gerekiyorsa, tutarlı bir şekilde de *konusmamız* gerekir; çünkü hem konuşmada, hem düşüncede türlerle muhatap oluruz. Adlar keyfidir, ama bir kez anlaşıldığında bunları sürdürmek gerekir. Artık Habil'e "Kabil", Kabil'e de "Habil" diyemeyiz. Eğer dersek, tüm Yaratılış kitabından ve onun konuşma ve olgu dünyasıyla günümüze kadar olan bağlarından uzaklaşmış oluruz. Tüm bu konuşma ve olgu sisteminin cisimleştirebileceği ne hakikat varsa onun dışına düşmüş oluruz.

Doğru fikirlerimizin ezici çoğunluğu geçmiş tarihten, örneğin Habil ile Kabil'den dolaysız ya da yüz yüze doğrulama olmadığını kabul eder. Zaman akışı ancak sözlü olarak yeniden geri getirilebilir veya geçmişin barındırdıklarının şimdiki uzantıları ya da etkileri tarafından dolaylı olarak doğrulanabilir. Ancak bu sözelliklerle ve etkilerle uyuştukları takdirde geçmiş hakkındaki fikirlerimizin doğru olduğunu bilebiliriz. *Geçmiş zamanın kendisi ne kadar doğruysa*, Julius Caesar da, tufan öncesi canavarlar da kendi tarihlerinde ve ortamlarında o kadar doğruydı. Geçmiş zamanın var olmuş olduğunun güvencesi şu an var olan her şeyle tutarlılığıdır. Şimdiki zaman nasıl doğru ise, geçmiş zaman da öyle doğru *idi*.

Dolayısıyla uyuşmanın özünde bir yönlendirme meselesi olduğu ortaya çıkmaktadır – yararlı bir yönlendirmedir, çünkü önemli nesneler içeren taraflara yönlendirir. Doğru fikirler bizi yararlı sözel ve kavramsal taraflara olduğu gibi, doğruca yararlıduyumsanır varış noktalarına da yönlendirir.

1 Bir tasarımdan ötekine geçerek, çıkarımlar yaparak, bir önermeden ötekine mantıksal bir yolla ilerleyip parçalardan bütünlüğü olan bir düşünce kuran (düşünce yolu). (ç.n.)

Tutarlılığa, istikrara ve işleyen insan ilişkilerine götürür. Eksantriklikten ve yalıtılmışlıktan, başarısız ve kısır düşünmeden uzaklaştırır. Yönlendirme sürecinin hür akışı, çatışma ve çelişkiden genel anlamda azade oluşu dolaysız doğrulanmasının yerini tutar; ama tüm yollar Roma'ya çıkar, sonunda ve sonuç olarak tüm doğru süreçler bazı insanların fikirlerinin kopyalamış olduğu *bir yerlerdeki* dolaysız olarak doğrulanmış duyumsanır deneyimlerle yüzleşmeye götürmelidir.

İşte pragmatist uyuşma kelimesini bu geniş anlamda açıklar. Tamamen pratik olarak ele alır. Sadece başarılı olması koşuluyla mevcut bir fikirden gelecekteki bir varış noktasına iletim süreçlerinin hepsini kapsamasını kabul eder. Dolayısıyla “bilimsel” fikirlerin ancak bu şekilde, sağduyunun ötesine geçmeleri bakımından gerçekliklerle uyduğu söylenebilir. Daha önce söylediğim gibi, *âdeta* gerçeklik esir, atomlar ya da elektronlardan oluşmuştur, ama böyle düz anlamda almamamız gerekir. “Enerji” kelimesi “nesnel” bir şeyin yerini tuttuğu iddiasında bile değildir. Sadece değişikliklerini basit bir formüle bağlamak üzere fenomenlerin yüzeyini ölçmenin bir yoludur.

Fakat nasıl ki sağduyu pratik düzeyinde canımız nasıl çekerse öyle davranamıyorsak, insan elinden çıkan bu formüllerin tercihinde de aklımıza estiği gibi davranamayız. *İşleyecek* bir teori bulmak zorundayız ve bu da son derece zor bir şey demektir; çünkü teorimiz önceki hakikatlerin tamamı ile belli yeni deneyimler arasında aracılık etmelidir. Sağduyu ve önceki inançları mümkün olduğunca az ihlal etmeli ve kesinkes doğrulanabilecek bir duyumsanır varış noktasına ya da diğerine yönlendirmelidir. “İşler” demek bunların her ikisi de demektir ve baskı o kadar sıkıdır ki, bir hipoteze çok az oyun alanı vardır. Teorilerimiz öyle sıkışmış ve kontrol altındadır ki, başka hiçbir şeye benzemezler. Ama bazen alternatif teorik formüller bildiğimiz tüm hakikatlerle aynı derecede uyumludur, o zaman bunlar arasında

öznel nedenlerle tercih yaparız. Zaten yanlı olduğumuz türdeki teoriyi tercih ederiz; “zarafet” ya da “tutumluluk”un peşinden gideriz. Clerk Maxwell bir yerde aynı derecede iyi kanıtlanmış iki anlayıştan daha karmaşık olanı tercih etmenin “kötü bir bilimsel beğeni” olacağını söylüyor; siz de aynı fikirdesinizdir. Bize beğeni de dâhil olmak üzere mümkün olan azami tatmini sunacak şey bilimsel hakikattir, ama hem önceki hakikatle, hem de yeni olguyla tutarlılık her zaman en zorba alacaktır.

* * *

Sizi tam bir çöle getirdim. Ama kaba bir tabir kullanma müsaade ederseniz, şimdi tadını çıkarmaya başlayacağız. Bu noktada rasyonalist eleştirmenlerimiz tüm şarjörlerini üzerimize boşaltıyorlar; onlara yanıt vermek bizi bütün bu kuraklıktan çıkaracak, önemli bir felsefi alternatifi tüm genişliğiyle görmemizi sağlayacaktır.

Bizim hakikat açıklamamız çoğul olarak hakikatlerin *in rebus*² gerçekleşmiş yönlendirme süreçlerinin bir açıklamasıdır ve sadece tek bir ortak nitelikleri vardır, o da *karşılığını vermeleridir*. Zihinsel olarak belki kopyalayabileceğimiz belki kopyalayamayacağımız, ama şimdi kabaca doğrulama diye adlandırılan türde bir alışverişe bizi sokmuş duyu-algılarına sayısız noktada dalan sistemin içine ya da ona doğru yönlendirerek karşılığını verirler. Bizim için hakikat, doğrulama süreçlerine verdiğimiz sadece ortak bir addır, tıpkı sağlık, servet, kuvvet gibi kelimelerin yaşamla bağlantılı diğer süreçleri anlatan adlar olması ve yine bunların peşine karşılığını verdikleri için düşülmesi gibi. Hakikat de tıpkı sağlık, servet, kuvvet gibi deneyim sürecinde *üretilir*.

Bu noktada rasyonalizm derhâl bize karşı silahları kuşanır. Bir rasyonalistin şöyle konuştuğunu hayal edebiliyorum:

“Hakikat üretilen bir şey değildir; hiçbir sürece eşlik etmeyen, bilakis dosdoğru deneyimin başının üstünden

2 (Lat.) Şeylerde, nesnelerde, konularda; tikel şeylerde. (ç.n.)

ateş eden ve her seferinde onun gerçekliğine isabet ettiren benzersiz bir ilişki olduğundan, hakikat kesinlikle süregelen bir şeydir. Şu duvardaki şeyin bir saat olduğu inancımız, tüm dünya tarihinde hiç kimse doğrulayacak olmasa da zaten doğrudur. Bu aşkın ilişkide olmanın salt niteliği, bir doğrulama olsun olmasın, buna sahip olan herhangi bir düşüncüyü doğru kılan şeydir. Siz pragmatistler hakikatin doğrulama süreçlerine bağlı olduğunu söylemekle arabayı atın önüne bağlıyorsunuz. Bunlar sadece onun varlığının göstergeleridir, sadece bizim olaydan sonra kör topal aslını anlama yollarımızdır, oysa fikirlerimiz bu muhteşem niteliğe zaten sahiptir. Niteliğin kendisi tüm özler ve doğalar gibi zamandan münezzehtir. Düşünceler ondan doğrudan pay alırlar, tıpkı yanlışlıktan veya ilintisizlikten aldıkları gibi. Hakikat pragmatik sonuçlara indirgenerek çözümlenemez.”

Bu rasyonalist tiradın tüm inandırıcılığı bizim zaten yeterince dikkate aldığımız olgudan kaynaklanmaktadır. Demem o ki, yaşadığımız dünyada benzer türde ve benzer çağrışimli şeylerde çok bol olmakla birlikte, bir doğrulama aynı türden diğerlerine hizmet eder ve şeyleri bilmenin tek bir büyük kullanımı onlardan ziyade onların çağrışımlarına, özellikle de insanların bunlar hakkındaki konuşmalarına yönlendirilmelidir. Demek ki *ante rem*³ ortaya çıkan hakikat niteliği pragmatik açıdan şu anlama gelir: Böyle bir dünyada sayısız fikir doğrudan ve bilfiil değil, daha ziyade dolaylı veya olanaklı doğrulamalarıyla daha iyi işler. O hâlde *ante rem* hakikat sadece doğrulanabilirlik anlamına gelir; aksi takdirde somut bir fenomenal gerçekliğin *adma* bağımsız bir önsel varlık muamelesi yapan ve bunu gerçekliğin ardına açıklaması olarak yerleştiren şu beylik rasyonalist dalaverenin tipik bir örneğidir. Profesör Mach bir yerde Lessing’in bir nüktelerini aktarır:

3 (Lat.) Şeylerden, nesnelerden, konulardan önce; tikel şeylerden önce. (ç.n.)

Sagt Hanschen Schlau zu Vetter Fritz,
“Wie kommt es, Vetter Fritzen,
Dass grad’ die Reichsten in der Welt,
Das meiste Geld besitzen?”⁴

Akıllı küçük Hans burada “servet” ilkesini insanın zengin olduğunu ifade eden olgulardan ayrı bir şey olarak ele alır. Servet ilkesi zengin olma olgularından önce gelir, olgular ancak zengin adamın özsel doğasıyla bir tür ikincil çıkışma olur.

“Servet” örneğinde hepimiz yanıltmacayı görüyoruz. Servetin Bay Rockefeller ve Bay Carnegie’de bulunan, ama bizlerde bulunmayan doğal bir mükemmeliyet değil, belli insanların hayatlarının rol oynadığı somut süreçlere verilen bir addan ibaret olduğunu biliyoruz.

Servet gibi sağlığın da *in rebus* var olduğunu biliyoruz. Sağlık sindirim, dolaşım, uyku vb. gibi memnun mesut ilerleyen süreçlere verilen bir addır, ama bu örnekte bunu bir ilke olarak görüp, insanın çok sağlıklı olduğu *için* bu kadar iyi hazmedip uyuduğunu söylemeye daha meyilliyizdir.

“Kuvvet” söz konusu olduğunda daha da rasyonalist olduğumuzu ve insanda önceden var olup da kaslarının Herkül gibi iş görmesini açıklayıcı bir mükemmellik olarak görmeye kesinlikle daha meyilli olduğumuzu düşünüyoruz.

Hakikat söz konusu olduğundaysa, çoğu insan sınırı tamamen aşıyor ve rasyonalist açıklamaya gayet açık diye bakıyor. Ama gerçekten de “-t” ile biten tüm bu kelimeler tastamam benzerdir. Hakikat, diğer şeylerden ne eksik ne fazla, onlar kadar *ante rem* var olur.

4 Akıllı küçük Hans kuzeni Fritz’e dedi ki,
“Nasıl oluyor da kuzen Fritz,
Dünyadaki en zengin insan
En çok paraya sahip oluyor?” (ç.n.)

Aristoteles'in izinden giden skolastikler huy ile fiil arasındaki ayrımı gözlerinde çok büyütmuşlerdi. *In actu*⁵ sağlık aynı zamanda iyi uyku ve hazım demektir. Ama nasıl ki sağlıklı bir adamın her zaman uyuması ya da sindirimde bulunması gerekmiyorsa, servet sahibi bir adamın da her zaman parasını yönetmesi veya güçlü bir adamın her zaman ağırlık kaldırması gerekmez. Bu tür niteliklerin hepsi uygulama zamanları arasında "huy" statüsüne düşer ve benzer şekilde hakikat de belli fikir ve inançlarımızın doğrulanma faaliyetlerindeki dinlenme aralarında bir huy hâline gelir. Fakat bu faaliyetler tüm meselenin köküdür ve herhangi bir huyun bu aralarda var olmasının koşuludur.

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

"Mutlak anlamda" doğru, yani sonraki hiçbir deneyimin asla değiştiremeyeceği şey, tüm geçici hakikatlerimizin bir gün etrafında toplaşacağını hayal ettiğimiz şu ideal birleşme noktasıdır. Zekâsı kusursuz insanlarda ve mutlak anlamda tam deneyimlerde tastamam örtüşür; ayrıca bu idealler bir gün gerçekleşirse, hepsi birden gerçekleşecektir. Diğer yandan bugün elimizde ne hakikat varsa onunla idare etmeli ve yarın ona yanlılık demeye hazır olmalıyız. Ptolemaiosçu astronomi, Euklidesçi uzam, Aristotelesçi mantık, skolastik metafizik yüzyıllar boyunca amaca uygundu, ama insan deneyimi kaynaya kaynaya bu sınırlardan taşıtı ve biz

5 (Lat.) Eylemde; bilfiil. (ç.n.)

şu anda bu şeyleri ancak nispi olarak doğru ya da şu deneyim sınırları dâhilinde doğru diye adlandırıyoruz. Bunlar “mutlak anlamda” ise yanlıştır; çünkü biliriz ki bu sınırlar gelip geçiciydi ve mevcut düşünürler gibi geçmiş teorisyenler tarafından da aşılabilirdi.

Yeni deneyimler geçmiş zaman kipi kullanarak geriye dönük yargılara yönlendirdiğinde, geçmişte hiçbir düşünür oraya yönelmemiş olsa da bu yargılarda dile getirilenler doğru *idi*. Danimarkalı bir düşünür⁶ demişti ki, ileriye doğru yaşarız ama geriye doğru anlarız. Şimdiki zaman dünyanın önceki süreçlerine geriye doğru ışık tutar. Bunlar, içinde yer almış failer için hakikat-süreçleri olmuş olabilir. Hikâyenin sonradan ortaya çıkardıklarını bilenler için böyle değildir.

Sonradan yerleşecek, muhtemelen bir gün kesinlikle yerleşecek ve geçmişi kapsayan kanun koyma yetkileriyle donatılmış olan, potansiyel olarak daha iyi hakikatin bu düzenleyici mefhumu tüm pragmatist mefhumlar gibi yüzünü olgunun somutluğuna ve geleceğe döner. Yarı doğru fikirlerin tüm bu süreçte kendi kotalarını katkı olarak sundukları doğrulama deneyimi kütesinin büyümesiyle ilişki içinde yarım hakikatler gibi mutlak hakikatin de *üretilmesi* gerekecektir.

Hakikatin büyük oranda önceki hakikatlerden yaratıldığı olgusunda ısrar etmiştim. İnsanların inançları belli bir zamanda büyük oranda deneyimle *sübvanse edilir*. Ama inançlar bizzat dünyadaki deneyimler toplamının birer parçasıdır ve dolayısıyla ertesi günkü sübvanse işlemlerinin malzemesi olur. Deneyimlenebilir gerçeklik anlamına geldiği ölçüde gerek gerçeklik, gerek insanların gerçekliğe dair edindikleri hakikatler ilelebet dönüşüm sürecindedir, bu belki kesin bir hedefe doğru dönüşümdür – ama yine de dönüşümdür.

Matematikçiler iki değişkenle problemleri çözebilirler. Söz gelimi Newton’ın teorisine göre, ivme uzaklığa bağlı

6 Søren Kierkegaard. (ç.n.)

olarak değişir, ama uzaklık da ivmeye bağlı olarak değişir. Hakikat süreçleri alanında olgular bağımsız olarak gelir ve inançlarımızı geçici olarak belirler. Ama bu inançlar eyleme geçmemizi sağlar ve bunu ne kadar hızlı yaparlarsa, inançlarımızı yeniden belirleyen yeni olguları o kadar hızlı karşımıza çıkarır ya da var ederler. Dolayısıyla hakikatin yuvarlanıp toplanan tüm yumağı ikili bir etkinin ürünüdür. Hakikatler olgulardan trer; ama yeniden olguların ilerine dalar ve olgulara eklerde bulunurlar; sonra bu olgular bir kez daha yeni hakikati yaratır ya da açığa çıkarır (kelimenin önemi yok) ve bu böyle sonsuza dek sürer. Bu arada “olgular”ın kendileri *doğru* değildir. Bunlar sadece *vardır*. Hakikat onların arasında başlayıp son bulan inançların işlevidir.

Burada mesele bir kartopunun büyümesine benzer, bir yandan karın serpmesi, diğer yandan çocukların art arda itelemesiyle bu etkenler birbirini aralıksız olarak karşılıklı belirler.

Bir rasyonalist olmakla pragmatist olmak arasındaki en hayati fark artık tamamen gözümüzün önündedir. Deneyim dönüşüm hlindedir, hakikate dair psikolojik irdelemelerimiz de dönüşüm hlindedir – rasyonalizm bu kadarına izin verir; ama asla gerçekliğin kendisinin ya da hakikatin kendisinin dönüşebilir olduğunu kabul etmez. Rasyonalizme göre gerçeklik ezelden beri tam ve hazır hlindedir ve fikirlerimizin onunla uyuşması onun bize zaten anlattığı fikirlerimizdeki şu tahlil edilemez erdemdir. şu içsel mükemmeliyete gelince, bunların hakikatinin bizim deneyimlerimizle hiç alakası yoktur. Deneyimin içeriğine hiçbir şey eklemeyiz. Gerçekliğin kendisinde hiçbir fark yaratmaz; bağlıdır, atıldır, durağandır, salt bir yansımadır. O *var olmaz, geçerli olur* ya da *süre gelir*, olgulardan ya da olgu ilişkilerinden başka bir boyuta, kısacası epistemolojik boyuta aittir – rasyonalizm işte bu büyük lafla tartışmayı sonlandırır.

Dolayısıyla nasıl ki pragmatizm yüzünü geleceğe dönerse, rasyonalizm de burada bir kez daha geriye dönüp geçmiş bir ebediyete bakar. Kökleşmiş alışkanlığına bağlı olarak rasyonalizm “ilkeler”e geri döner ve bir soyutlamanın adı konduktan sonra kehanet gibi bir çözüme vardığımızı düşünür.

Bakış açısındaki bu radikal farklılığın hayat açısından muazzam sonuçlara gebe olduğunu ancak ileriki konferanslarımda göreceksiniz. Bu konferansı yüceliğinin rasyonalizmi anlamsızlıktan kurtarmadığını göstererek bitirmek istiyorum.

* * *

Demem o ki, rasyonalistlerden pragmatistleri hakikat mefhumunu tahkir etmekle suçlamak yerine *kendilerinin* hakikat derken ne anladığını tanımlamalarını istediğinizde, aklıma gelen yegâne pozitif girişim şu ikisidir:

1. “Hakikat, geçerli kabul edilme iddiası koşulsuz olan önermeler sisteminden başka bir şey değildir.”⁷

2. Hakikat kendimizi bir tür zorunlu ödev uymak yükümlülüğü altında bulduğumuz tüm o yargılara verilen bir addır.⁸

Bu tür tanımlarda insanı çarpan ilk şey kelimelerle anlatılmayacak kadar sıradan olmasıdır. Elbette onlar kesinlikle doğrudur, ama siz onları pragmatik açıdan ele alana kadar kesinlikle önemsizdir. Burada “iddia” ve “ödev” derken ne kastediyorsunuz? Doğru şekillerde düşünmenin fâni insanlar için karşı durulmaz derecede amaca uygun ve iyi olmasının somut nedenlerini anlatan kısa adlar olarak, gerçeklik cephesinin uyuşma iddialarından ve bizim uyuşma yükümlülüklerimizden bahsedilmesinde bir sakınca yoktur. Hem iddiaları hem de yükümlülükleri hissederiz ve tam da bu nedenlerden ötürü hissederiz.

⁷ A. E. Taylor, *Philosophical Review*, c. 14, s. 288.

⁸ H. Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis*, “Die Urtheilsnotwendigkeit” üzerine olan bölüm.

Oysa iddia ve yükümlülüklerden bahseden rasyonalistler, *bizim pratik çıkarlarımızı ya da kişisel nedenlerimizi hiç umursamadıklarını açıkça söylerler*. Bizim uyuşma nedenlerimiz düşünen herkese ve onun yaşamındaki kazalara göre değişen psikolojik olgulardır derler. Bunlar sadece onun delilleridir, bizzat hakikatin hayatının bir parçası değildir. Bu hayat psikolojik boyuttan ayrı olarak salt mantıksal ya da epistemolojik bir boyutta iş görür ve iddiaları her türlü kişisel güdülenmeyi önceler ve aşar. Ne insan ne de Tanrı hakikati hiçbir zaman ortaya koymasa bile, söz yine de ortaya konması ve tanınması *gereken* şey olarak tanımlanmalıdır.

Deneyimin somutluklarından soyutlanmış ve ardından soyutlandığı şeyin karşısına konup onu olumsuzlamak için kullanılan bir fikrin daha müthiş bir örneği olmamıştır.

Felsefede ve günlük yaşamda benzer örneklerle doludur. “Duygusalçı yanıltmaca” soyut adalet ve cömertlik, güzellik vb. diye gözyaşı döker ve sokakta görse bu nitelikleri asla tanımaz, çünkü koşullar orada bunları bayağılaştırır. Mesela pek bir rasyonalist düşünürün şahsen bastırdığı biyografisinde şunları okuyoruz: “Soyut güzelliğe böyle hayran olan erkek kardeşimin hoş mimari, güzel tablolar ya da çiçekler karşısında hiç coşku duymaması tuhaftı.” Ve okuduğum hemen hemen son felsefi eserde şu tür cümlelerle karşılaşıyorum: “Adalet idealdir, salt ideal. Akıl var olması gerektiğini tasavvur eder, ama deneyim var olamayacağını gösterir. ... Hakikatin var olması gerekir ama olamaz. ... Deneyim akıı deforme eder. Akıl deneyime girer girmez, akla aykırı hâle gelir.”

Rasyonalistin buradaki yanıltmacası ile duygusalcının yanıltmacası tastamam aynıdır. İkisi de deneyimin bulanık tikellerinden bir nitelik çıkartır ve onu çıkartılmış hâliyle öyle saf bulur ki, bulanık örneklerinin her biriyle karşıt ve daha ileri doğası olan bir örnek diye mukayese eder. Hâlbuki

öyle de böyle de *onların* doğasıdır. Geçerli kılınmak, doğrulanmak hakikatlerin doğasıdır. Fikirlerimizin geçerli kılınması onların yararınadır. Hakikatı arama yükümlülüğümüz, karşılığını veren kazandıran şeyi yapma genel yükümlülüğümüzün parçasıdır. Doğru fikirlerin karşılıkları hakikatlerin peşinden gitme vazifemizin yegâne nedenidir.

Servet ve sağlık örneklerinde de benzer nedenler vardır. Hakikatin bulunduğu iddialar ve dayattığı gereklilikler servet ve sağlığınkilerden farklı değildir. Tüm bu iddialar koşulludur; elde ettiğimiz somut yararlar bir ödevin peşinden koşmak derken kastettiğimiz şeylerdir. Hakikat örneğinde, doğru olmayan inançlar uzun vadede doğru inançların oynadığı yararlı rol kadar zararlı rol oynar. Soyut konuşmak gerekirse, “doğru” niteliğinin ileride kesinlikle değerli hâle geldiği, “doğru olmayan” niteliğininse kesinlikle lanetli hâle geldiği söylenebilir: Kayıtsız şartsız biri iyi diğeri kötü diye adlandırılabilir. Zorunlu olarak doğru olanı düşünmemiz, yanlış olandan sakınmamız gerekir.

Fakat bütün bu soyutlamayı düz anlamıyla alır ve ana toprağı olan deneyimin karşısına çıkarırsak, kendimizi nasıl saçma bir konuma soktuğumuzu görürsünüz.

O zaman fiilî düşüncemizde tek bir adım olsun ilerleyemeyiz. Bu hakikati ne zaman kabul edeceğim, şu hakikati ne zaman? Kabul ediş sesli mi olacak, sessiz mi? Eğer bazen sesli bazen sessizse, *şimdi* hangisi? Bir hakikat ansiklopedideki soğuk hava deposuna ne zaman kaldırılabilir ve ne zaman savaşa atılmak için çıkartılır? “İki kere iki dört eder” hakikatini, ebedî tanınma iddiasından ötürü sürekli tekrarlamak zorunda mıyım, yoksa kimi zaman alakasız mı kaçar? Sahiden kişisel günahlarım ve kabahatlerim var diye düşüncelerim gece gündüz bunların üzerinde mi durmalıdır, yoksa tam bir hastalıklı melankolik ve özürücü olmak yerine yeterli bir toplumsal öge olmak için vazgeçip bunları görmezden mi gelmem gerekir?

Hakikati kabul etme yükümlülüğümüzün, koşulsuz olmak şöyle dursun, muazzam derecede koşullu olduğu gayet açıktır. Büyük H ile yazılan ve tekil olan Hakikat elbette soyut olarak tanınmayı ister; ama çoğul kipteki somut hakikatlerin ancak tanınmaları amaca uygun olduğunda tanınmaları gerekir. İkisinin de durumla ilintili olması hâlinde, bir hakikat her zaman bir yanlışlığa tercih edilmelidir; ama ikisi de ilintisiz olduğunda, hakikat de en az yanlışlık kadar ödev olmaktan çıkar. Eğer bana saat kaç diye sorarsanız ve ben de size Irving Sokağı 95 numarada yaşadığımı söylersem, cevabım gerçekten de doğru olabilir, ama neden bu cevabı vermek gibi bir ödevim olduğunu anlayamazsınız. Yanlış bir adres de bu amaca bir o kadar hizmet edecektir.

Soyut buyruğun uygulanmasını sınırlayan koşullar olduğunu bu şekilde kabul edince, *pragmatist hakikat yaklaşımı azami ölçüde kendini dayatır*. Gerçeklikle uyuşma ödevimizin somut amaca uygunlukların kusursuz ormanından temellendiği görülmektedir.

Berkeley insanların madde derken ne kastettiğini açıkladığında insanlar maddenin varlığını inkâr ettiğini düşünmüşlerdi. Şimdi Bay Schiller ve Bay Dewey de insanların hakikat derken ne kastettiğini açıkladıklarında, *hakikatin* varlığını reddetmekle suçlanıyorlar. Eleştirmenlerin dediğine göre, bu pragmatistler bütün nesnel standartları yok ediyor ve aptallık ile bilgeliği bir tutuyorlarmış. Bay Schiller'in öğretileriyle benim öğretilerimi tarif eden gözde formüllerden birine göre bizler hoşunuza gideni söyleyip hakikat diye adlandırarak her türlü pragmatist gerekliliği yerine getirdiğini düşünen insanlarız.

Bunun utanmazca bir iftira olup olmadığının kararını size bırakıyorum. Zihinlerimizin işlemlerini kontrolü altında yürüttüğü nesnellüğün muazzam baskısını geçmişten süzülüp gelen tüm o hakikatler bütünü ile duyu dünyasının ona dair zorlamaları arasında herkesten çok sıkışıp kaldı-

ğını pragmatistler kadar kim hissedebilir? Eğer bu yasanın gevşek olduğunu düşünen biri varsa, Emerson'un dediği gibi, bırakalım bir gün emrini yerine getirsin. Son zamanlarda bilimde hayal gücünden yararlanıldığını çok duyuyoruz. Felsefede de hayal gücünden biraz yararlanmayı teşvik etmenin tam zamanıdır. Kimi eleştirmenlerimizin beyanlarımızdan çıkartılması mümkün olan anlamların yalnızca en aptalca olanlarını görmekte inat etmeleri kendi muhayyileleri açısından son dönem felsefe tarihinde benim bildiğim utanılacak şeylerdendir. Schiller doğru “işe yarayan” şeydir diyor. Bunun üzerine kendisine doğrulamayı en adi maddi faydalarla sınırlayan biri muamelesi yapılıyor. Dewey hakikatin “tatmin” sağlayan şey olduğunu söylüyor. Ona da doğru olduğu takdirde haz veren her şeye doğru denmesine inanan biri gözüyle bakılıyor.

Eleştirmenlerimizin gerçeklikler hakkında kesinlikle daha fazla hayal gücüne ihtiyaçları var. Doğrusu ben kendi muhayyilemi zorlamaya ve rasyonalist anlayışa mümkün olan en iyi anlamı yormaya çalıştım, ama beni hâlâ tümüyle şaşırttığını itiraf etmeliyim. Bize kendisiyle “uyuşma” çağrısı yapan, ama bunun için hiçbir neden sunmayan, sadece iddiasının “koşulsuz “ veya “aşkın” olduğunu söyleyen bir gerçeklik mefhumuna akıl sır erdiremiyorum. Kendimi dünyadaki tek gerçeklik olarak hayal etmeye ve ardından buna izin verilse daha fazla ne “iddia ederdim” onu tahayyül etmeye çalışıyorum. Eğer bir zihin anlamsız bir boşluktan çıkıp gelsin, sonra durup beni *kopyalasın* iddiamın mümkün olduğundan bahsederseniz, gerçekten de kopyalamanın ne anlama gelebileceğini hayal edebilirim, ama hiçbir sebep uyduramam. (Rasyonalist otoritelerimizin yaptığı gibi) başka sonuçlar iddiamın sebepleri olarak açıkça ve ilkece dışarda bırakıldıktan sonra kopyalamanın bana ya da beni kopyalayan zihne ne yararı olurdu hayal edemiyorum. İrlandalı'nın hayranları kendisini altı olmayan bir tahtirevanla şöle-

ne götürdüklerinde, “Şeref meselesi olmasa yürüyerek de giderdim,” demiş. Aynısı burada da geçerli: Şeref meselesi olmasa benim de pekâlâ kopyalanmadan kalmam mümkün olabilirdi. Kopyalama bilmenin sahici tarzlarından biridir (ama bilinmeyen bir nedenle günümüzün aşkıncıları bunu reddetmek için birbirlerine giriyor gibiler); ama kopyalamanın ötesine geçip, kopyalama, yönlendirme, uyma veya pragmatik açıdan tanımlanabilir herhangi bir süreç olduğu açıkça inkâr edilen adlandırılmamış uyuşma biçimlerine sırtımızı yasladığımızda, iddia edilen “uyuşma”nın *ne*’si niçin’i kadar anlaşılmaz hâle geliyor. Onun ne içeriği ne de sebebi tahayyül edilebilir. Kesinlikle anlamsız bir soyutlamadır.⁹

Hiç kuşku yok ki, bu hakikat alanında evrenin akla uygunluğunun gerçek savunucuları rasyonalistler değil pragmatistlerdir.

9 Profesör Rickert’in uzun zaman önce hakikatin gerçeklikle uyuşma üzerine kurulu olduğuna dair tüm mefhumdan vazgeçtiğini unutmuyorum. Ona göre gerçeklik hakikatle uyuşan her şeydir ve hakikat sadece asli ödevimiz üzerine kuruludur. Bu fantastik kaçış ve Bay Joachim’in *The Nature of Truth* kitabında başarısızlığını samimiyetle itiraf etmesi benim gözümde rasyonalizmin bu konuya yaklaşımındaki iflasını gösterir. Rickert pragmatist görüşü “Relativismus” adını verdiği başlık altında ele alır. Bu metni burada ele alamayacağım. Bu bölümdeki argümanlarının genel olarak yetenekli bir yazar için neredeyse inanılmaz görünecek kadar zayıf olduğunu söylemek yeterlidir.



VII. Konferans

Pragmatizm ve Hümanizm

Son konferansında hakikat anlayışını ana hatlarıyla ele alırken herkesin kalbini nasırlaştıran şey şu tipik kabile idolüdür: *Tek bir* Hakikat olduğu mefhumu ve onun da dünyanın ortaya koyduğuna inanılan değişmez bir muammaya kesin ve tam bir cevap olarak düşünülmesi. Halk arasındaki gelenek için cevabın kehanete çalması çok daha iyidir, böylece ikinci sırada bir muamma olarak kendisi merak uyandırıp hikmetlerinin neler içermesi gerektiğini ortaya çıkarmaktan ziyade üstünü örtmüş olur. Tanrı, Bir, Akıl, Yasa, Tin, Madde, Doğa, Kutupluluk, Diyalektik Süreç, Fikir, Benlik, Üstruh gibi dünyanın bilmecelerine verilmiş tüm büyük tek kelimelik cevaplar insanların onlara duyduğu hayranlığı bu kâhince rolden alırlar. Felsefeyle gerek profesyonel gerek amatör olarak ilgilenenler için evren, insan açısından çekiciliği onun kehanet güçlerine tekdüze bir meydan okuyuştan ibaret olan tuhaf türde bir taşlaşmış sfenks olarak temsil edilir. *Tek* hakikat: Rasyonalist zihin için ne kusursuz bir put! Çok genç yaşta ölen yetenekli bir dosttan aldığım bir mektupta şunları okumuştum: “Her şeyde, bilimde, sanatta, ahlakta ve dinde biri doğru, diğer *hepsi* yanlış olan tek bir sistem *olmalıdır*.” Gençliğin belli bir aşamasının nasıl da tipik bir coşkusu! Yirmi bir yaşındayken insan bu tür zorluklara kafa tutar ve sistemi bulmayı bekler. Sonradan bile

birçoğumuz (bütün koşullarla ilgisiz) “*tek* hakikat nedir?” sorusunun gerçek soru olmadığını ve tüm o *tek* hakikat mefhumunun çoğul hakikatler olgusundan bir soyutlama, *tek* Latin dili ya da *tek* Hukuk gibi salt yararlı bir özetleyici tabir olduğunu hiçbir zaman anlamaz.

Genel hukukçular bazen hukuktan, okul müdürleri de Latin dilinden öyle bahsederler ki, işitenler de kararlardan ya da kelimeler ve sözdiziminden önce var olan, onları tartışmasız biçimde belirleyen ve zorunlu olarak riayet etmelerini gerektiren varlıkları kastettiklerini düşünür. Ama biraz kafa yormak bile hukukun da, Latincenin de bu türde ilkeler değil sonuçlar olduğunu görmemizi sağlar. Hukuka uygun davranışlar ile hukuka uygun olmayan davranışlar arasındaki ya da yanlış konuşma ile yanlış olmayan konuşma arasındaki ayrımlar, insanların deneyimlerinin etkileşimleri arasında tesadüf eseri gelişmiştir ve doğru inanç ile yanlış inanç arasındaki ayrımların başka herhangi bir tarzda gelişmesi mümkün değildir. Tıpkı deyimın önceki deyme, hukukun önceki hukuka aşılması gibi, hakikat önceki hakikate aşılanır ve bu süreçte kendini değiştirir. Önceki yasalar ile yeni bir dava söz konusu olduğunda, hâkim bunları eğip büküp yeni yasa hâline getirecektir. Önceki bir deyim; halkın beğenisine hitap eden yeni argo, mecaz ya da tuhaf kelime: Çabucak yeni bir deyim üretilir. Önceki hakikat; yeni olgular ve zihnımız yeni bir hakikat bulur.

Gelgelelim bütün bu zaman zarfında ebedî olan gözler önüne seriliyor, önceki o *tek* adalet, gramer ya da hakikat yaratılmak yerine sadece ışığını saçıyor gibi düşünüyoruz. Ama mahkemede kendi soyut “*tek*” hukuk mefhumuyla davaları gören bir genci, “*tek*” ana dil fikriyle tiyatro dünyasına salıverilmiş bir sansürcüyü ya da büyük H ile yazılan rasyonalist “Hakikat” mefhumuyla gerçek evren üzerine derse koyulmuş bir profesörü hayal edin, nasıl bir ilerleme kaydederler? Hakikat, hukuk ve dil yeni olgunun en ufak dokunuşuyla

epey bir kaynayıp taşar. Bu şeyler biz ilerlerken *kendilerini yaratırlar*. Doğrularımız, yanlışlarımız, yasaklarımız, cezalarımız, kelimelerimiz, biçimlerimiz, deyimlerimiz, inançlarımız tarihin ilerleme sürecinde onun kadar hızlı bir şekilde kendilerini ekleyen birçok yeni yaratımdır. Hukuk, dil ve hakikat, süreci canlandıran öncel ilkeler olmak şöyle dursun, sadece onun sonuçlarını anlatan soyut adlardır.

Dolayısıyla her hâlükârda hukuk ve dillerin insan yapımı şeyler olduğu görülüyor. Bay Schiller analojiyi inançlara uygular ve hakikatlerin de kesinleştirilemeyecek ölçüde insan yapımı ürünler olduğu öğretisine “Hümanizm” adını vermeyi teklif eder. İnsan güdülerini tüm sorularımızı keskinleştirir, insan tatminleri tüm cevaplarımızda pusuya yatmış bekler, tüm formüllerimizin insani bir bükümü vardır. Bu öge ürünlerin öyle ayrılmaz bir parçasıdır ki, Bay Schiller bazen bundan başka bir şey olup olmadığı sorusunu neredeyse ucu açık bırakıyor gibi görünür. “Dünya özünde maddedir, biz ondan ne çıkarırsak odur. Özgün hâliyle ne olduğunu ya da bizden ayrı ne olduğunu tanımlamak verimsiz bir çabadır. Dünya ondan ne yaratılırsa *odur*. Dolayısıyla ... dünya *esnektir*” der.¹ Ayrıca esnekliğin sınırlarını ancak deneyerek öğrenebileceğimizi ve sanki tümüyle esnekmiş gibi başlamamız gerektiğini, bu varsayıma göre düzenli olarak hareket edip ancak kesinkes reddedildiğimizde durmamız gerektiğini ekler.

Bay Schiller’in hümanist görüşünün en önde gelen ifadesi budur ve bu sözleri nedeniyle ağır saldırılara maruz kalmıştır. Bu konferansta hümanist görüşü savunmak niyetindeyim, dolayısıyla bu noktada birkaç söz söyleyeceğim.

Bay Schiller hakikat yaratımının her fiilî deneyiminde direnen etkenlerin var olduğunu, yeni yaratılan özel hakikatin bu etkenleri hesaba katıp bu etkenlerle ister istemez “uymak” zorunda olduğunu herkes kadar vurgular. Bizim tüm

1 *Personal Idealism*, s. 60.

hakikatlerimiz “Gerçeklik” hakkındaki inançlardır ve her tikel inançta gerçeklik imal edilmiş değil, bağımsız bir şey, *bulunmuş* bir şey gibi hareket eder. Bu noktada son konferansından birkaç hatırlatma yapayım.

“Gerçeklik” *genel olarak hakikatlerin hesaba katması gereken şeydir*² ve bu bakış açısına göre gerçekliğin *ilk* kısmı duyumlarımızın akışıdır. Duyumlar bize dayatılır, nereden geldiklerini bilmeyiz. Bunların doğası, düzeni ve niceliği üzerinde hiçbir kontrolümüz yoktur. *Onlar* ne doğrudur ne yanlışır; onlar sadece *vardır*. Sadece onlar hakkında söylediklerimiz, sadece onlara verdiğimiz adlar, onların kaynağı, doğası ve uzak ilişkileri hakkındaki teorilerimiz doğru olabilir ya da olmayabilir.

İnançlarımızın uysallıkla yine hesaba katması gereken bir şey olarak gerçekliğin *ikinci* kısmı duyumlarımız arasında ya da onların zihinlerimizdeki kopyaları arasında ortaya çıkan *ilişkilerdir*. Bu kısım iki alt kısma ayrılıyor: 1) Tarih ve mekân ilişkileri gibi değişebilen ve tesadüfi olan ilişkiler; 2) Benzerlik ve benzemezlik gibi terimlerinin iç doğalarına dayalı olduğu için sabit ve özsel olan ilişkiler. İki ilişki türü de dolaysız algının meseleleridir. İkisi de “olgu”dur. Ama bilgi teorilerimiz açısından gerçekliğin daha önemli alt kısmını oluşturan bu olgulardan ikincisidir. Yani iç ilişkiler “ebedî”dir, duyumsanabilir terimleri ne zaman karşılaştırılrsa algılanır ve düşüncelerimiz –matematiksel ve mantıksal düşünce denen şey– bunları ebediyen hesaba katmak zorundadır.

Bu algılara ek olarak (büyük oranda bunlara dayanan) gerçekliğin *üçüncü* kısmı her yeni soruşturmanın hesaba kattığı *önceki hakikatlerdir*. Bu üçüncü kısım daha az inatla direnen bir etkidir: Çoğu zaman yoldan çekilerek sona erer. Gerçekliğin bu üç parçasının her zaman inancımızın

2 Bay Taylor *Elements of Metaphysics* kitabında bu mükemmel pragmatik tanımı kullanıyor.

oluşumunu kontrol ettiğinden bahsederken, size sadece son bir saatte duyduklarımızı hatırlatıyorum.

Şimdi gerçekliğin bu öğeleri ne kadar sabit olursa olsun, yine de onlarla ilişkilerimizde belli bir özgürlüğe sahibiz. Duyumlarımızı ele alalım. Onların *olması* kuşkusuz bizim kontrolümüzün dışındadır; ama yargılarımızda *hangilerine* önem vereceğimiz, belirteceğimiz ve vurgulayacağımız kendi çıkarlarımıza bağlıdır ve vurguyu orada mı yoksa burada mı yaptığımıza bağlı olarak hakikatin çok farklı ifadeleri ortaya çıkacaktır. Aynı olguları farklı farklı okuruz. Aynı sabit ayrıntılarıyla “Waterloo” bir İngiliz için “zafer”i ifade ederken, bir Fransız için “yenilgi” anlamına gelir. Aynı şekilde, evren iyimser bir filozof için zafer, kötümser bir filozof içinse yenilgi demektir.

Dolayısıyla gerçeklik için söylediklerimiz ona bakış açımıza bağlıdır. Onun *olması* kendine aittir, ama *ne* olduğu *hangisi* olduğuna bağlıdır ve *hangisi* olduğu da *bize* bağlıdır. Gerçekliğin gerek duyumsal, gerek ilişkisel kısımları dilsizdir; kendileri hakkında kesinlikle hiçbir şey söylemezler. Onlar adına konuşması gereken bizizdir. Duyumların bu dilsizliği T. H. Green ve Edward Caird gibi entelektüalistleri neredeyse felsefi tanıma sınırının dışına itmiştir, ama pragmatistler bu kadar ileri gitmeyi reddederler. Duyum daha çok davasını bir avukata verip sonra mahkeme salonunda kendi meselesi hakkında avukatın amaca uygun bulduğu açıklama ne ise, ister hoş gelsin ister nahoş, onu edilgin bir şekilde dinlemek zorunda olan müvekkile benzer.

Dolayısıyla duyum alanında bile zihinlerimiz belli bir keyfî tercihte bulunur. Dâhil ettiklerimiz ve etmediklerimizle alanın kapsamını ortaya çıkarırız; vurgularımızla ön planını ve arka planını işaretleriz; düzenimizle şu ya da bu doğrultuda okuruz. Kısacası mermer bloku başkasından alırız, ama heykeli biz kendimiz oyarız.

Bu söylenenler gerçekliğin “ebedî” kısımları için de geçerlidir: İçsel ilişki algılarımızı birbirine karıştırır ve bir o

kadar özgürce düzenleriz. Bunlara dair inançlarımız mantık, geometri ya da aritmetik diye adlandırılan ve her birinde bütünü oluşturan biçim ve düzenin açıkça insan yapımı olduğu hakikat manzumelerini yaratana kadar bunları şu ya da bu sıralı düzende okur, şu ya da bu yolla sınıflandırır, birine ya da diğerine daha temel gözüyle bakarız.

Böylece insanların kendi yaşamlarındaki edimlerle gerçeklik malzemesine ekledikleri yeni *olgulardan* hiç bahsetmeden, onlar “önceki hakikatler” adını verdiğim gerçekliğin şu üçüncü kısmına şimdiden kendi zihinsel biçimlerinin damgasını basmışlardır. Her yeni saat hakikaten hesaba katılması gereken yeni algıları, kendi duyum ve ilişki olgularını getirir; ama bu tür olgularla *geçmişteki* ilişkilerimizin tamamı zaten önceki hakikatlerden beslenmiştir. Bu yüzden gerçekliğin ilk iki kısmının sadece en küçük ve en yakın dönemdeki kısmı bize insan dokunuşu olmadan ulaşır ve bu kısım zaten orada olan insanileştirilmiş kütleye uydurulmak, benzetilmek ya da bir şekilde uyarlanmak anlamında hemen insanileştirilmelidir. Aslına bakılacak olursa, muhtemelen hangi izlenimlerin olabileceğine dair bir ön anlayışın yokluğunda pek bir izlenim edinemeyiz.

Öyleyse insan düşüncesinden “bağımsız” gerçeklikten bahsettiğimizde, gerçeklik bulması çok zor bir şey gibi görünüyor. Bu durumda gerçeklik, mevcudiyet hakkında herhangi bir inanç doğmadan, herhangi bir insan anlayışı uygulanmadan önce, deneyime henüz girmekte olan, ama henüz adlandırılmamış bir şey mefhumuna veya deneyimdeki hayali bir iptidai mevcudiyete indirgemiş olur. Gerçeklik kesinlikle dilsiz ve gelip geçicidir, zihinlerimizin salt ideal sınırıdır. Onu göz ucuyla görebiliriz, ama asla kavrayamayız; kavradığımız şey her zaman önceki insan düşüncesinin tüketmemiz için özüksenebilecek hâle getirdiği ve pişirdiği bir ikamedir. Kaba bir ifade kullanacak olursak, onu bulduğumuz her yerde zaten *sahte* olduğunu söyleyebiliriz. Bay Schiller’in

bağımsız gerçekliği sadece bizim tarafımızdan üretilen salt dirençsiz bir şey diye adlandırırken kastettiği buydu.

Bay Schiller'in gerçekliğin duyumsanabilir çekirdeği hakkındaki inancı budur. Biz gerçeklikle "karşılaşırız" (Bay Bradley'nin sözleriyle), ama ona sahip olmayız. Yüzeysel açıdan Kant'ın görüşünü andırıyor; ama doğa başlamadan önce şekillenmiş kategoriler ile doğanın huzurunda adım adım oluşan kategoriler arasında rasyonalizm ile ampirizm arasındaki tüm o uçurum uzanır. Hakiki bir "Kantçı" için Schiller'in Kant'la ilişkisi her zaman Satir'in Hyperion'la ilişkisi gibi olacaktır.

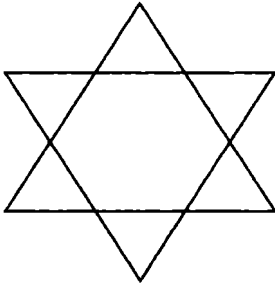
Diğer pragmatistler gerçekliğin duyumsanabilir çekirdeği hakkında daha pozitif inançlara ulaşabilirler. İnsan elinden çıkma ambalajları ardı ardına açarak, onun bağımsız doğasına ulaştıklarını düşünebilirler. Nereden geldiğini ve hakkındaki her şeyi bize anlatan teoriler üretebilirler ve *eğer bu teoriler tatmin edici şekilde işlerse, doğru olacaklardır*. Aşkın idealistlerse hiçbir çekirdek olmadığını, nihayet tamamlanan ambalajın hem gerçeklik hem hakikat olduğunu söylerler. Skolastiklik hâlâ daha çekirdeğin "madde" olduğunu öğretir. Profesör Bergson, Heymans, Strong ve diğerleri çekirdeğin varlığına inanırlar ve cesaretle onu tanımlamaya çalışırlar. Bay Dewey ve Bay Schiller buna "sınır" gözüyle bakarlar. Bütün bu çeşitli açıklamalardan ya da bunlarla kıyaslanabilecek diğerlerinden sonunda en tatmin edici olduğunu kanıtlayan değilse hangisi daha doğrudur? Bir yanda gerçeklik olacak, diğer yanda iyileştirmenin veya değiştirmenin olanaksız olduğu bir açıklaması. Eğer olanaksızlığın kalıcı olduğu kanıtlanırsa, açıklamanın hakikati mutlak olacaktır. Hakikatin bundan başka bir anlamını hiçbir yerde bulamadım. Eğer pragmatizm karşıtlarının bildiği başka bir anlam varsa, Tanrı aşkına göstereyim, bize de erişme hakkı bahşetsinler!

Hakikat, gerçeklik *olmadığı*, sadece bizim gerçeklik *hakkındaki* inancımız olduğu için, insani öğeler içerecektir, ama

bunlar insani olmayan ögeyi bir şey hakkında bilgiye sahip olunabilecek yegâne anlamda *bileceklerdir*. Nehir mi yatağını yaratır, yatağı mı nehri yaratır? Bir insan aslında daha çok sağ ayağıyla mı yürür sol ayağıyla mı? Bilişsel deneyimimizin gelişiminde gerçek etkenleri insani etkenlerden ayırmak bir o kadar olanaksız olabilir.

Bu söylediklerim hümanist duruşun ilk elden kısa bir açıklaması olarak burada kalsın. Çelişkili görünüyor mu? Eğer öyleyse birkaç örnek vererek inandırıcı kılmaya çalışacağım, bu sayede konuya tamamen aşına olabileceksiniz.

Herkes birçok bildik nesnede insani ögeyi tanıyacaktır. Verili bir gerçekliği amacımıza uyacak şekilde şu ya da bu tarzda kavrarız ve gerçeklik edilgin bir şekilde bu anlayışa boyun eğer. 27 sayısını 3'ün küpü, 3 çarpı 9, 26 *artı* 1, 100 *eksi* 73 olarak veya sayısız başka şekilde alabilirsiniz ve herhangi biri de diğeri kadar doğru olacaktır. Bir satranç tahtasını beyaz zemin üstündeki siyah kareler ya da siyah zemin üstündeki beyaz kareler olarak alabilirsiniz ve ikisi de



yanlış bir kavrayış olmayacaktır. Yandaki şekli bir yıldız olarak alabilirsiniz, birbirine geçmiş iki büyük üçgen, kenarlarına üçgenlerin ikişer bacağı kondu-
rulmuş bir altıgen, köşelerinden asılı altı eşit üçgen vb. olarak da. Bütün bu yaklaşımlar doğrudur: Kâğıdın üstündeki duyumsana-

bilir *olan* şey bunların hiçbirine karşı çıkamaz. Bir çizginin doğruya gittiğini de batıya gittiğini de söyleyebilirsiniz ve *per se*³ çizgi tutarsızlığa isyan etmeden iki tarifi de kabul eder.

Gökyüzünde yıldızlardan kümeler oluşturur ve bunlara takımyıldız adını veririz, yıldızlar da bu yaptığımıza sabırla katlanır – gerçi ne yaptığımızı bilselerdi, bazıları onlara

3 (Lat.) Tek başına. (ç.n.)

verdiğimiz eşlere epey şaşırabilirdi. Aynı takımyıldızına Arabacı, Büyük Ayı ya da Kepçe gibi farklı adlar veririz. Bu adlardan hiçbiri yanlış olmayacak ve biri öteki kadar doğru olacaktır, çünkü hepsi de geçerlidir.

Bu örneklerin hepsinde duyumsanabilir bir gerçekliğe insani bir *eklemede* bulunuruz ve bu gerçeklik de eklemeye hoşgörü gösterir. Tüm eklemeler gerçeklikle “uyuşur”; hepsi de ona uyarken, onu inşa edip büyütür. Bunların hiçbiri yanlış değildir. Hangisinin *daha* doğru muamelesi göreceği tamamen insan kullanımına bağlıdır. Eğer 27 benim 28 dolar bıraktığım çekmecede bulduğum dolar sayısı ise 28 eksi 1’dir. Eğer 26 inç genişliğinde bir gardıroba raf olarak eklemek istediğim uzunluk ise 26 artı 1’dir. Eğer gökleri orada gördüğüm takımyıldızlarla yüceltmek istiyorsam, “Arabacı” demek “Kepçe” demekten daha doğru olacaktır. Dos-tum Frederick Myers bu harika yıldız kümesinin biz Amerikalılara bir mutfak gerecinden başka bir şey hatırlatmıyor olmasına şakayla karışık içerlemişti.

Şu veya bu şekilde neye bir şey diyeceğiz? Bu gayet keyfi görünüyor, çünkü tıpkı takımyıldızları oluşturduğumuz gibi, her şeyi biz insani amaçlarımıza uyacak şekilde oluşturuyoruz. Benim açımdan bütün bu “dinleyici kitlesi” kâh yerinde duramayan kâh dikkat kesilen bir şeydir. Şu an onun bireysel birimlerinin bana yararı yok, bu yüzden bunları düşünmüyorum. Aynısı bir “ordu”, bir “ulus” için de geçerli. Ama bayanlar baylar, sizin gözünüzden bakınca, “dinleyici kitlesi” diye adlandırmak sizi ele almanın geçici bir yoludur. Sizin için kalıcı olan gerçek şeyler bireysel kişiliklerinizdir. Yine bir anatomist için bu kişiler sadece organizmalardır ve gerçek şeyler organlardır. Dokubilimciler ise organlar değil, onları oluşturan hücrelerdir der; kimyacılar da hücreler değil, molekülleriştir diye karşılık verir.

Dolayısıyla duyumsanabilir gerçekliğin akışını isteğimize göre şeylere böleriz. Yanlış önermelerimizin olduğu gibi doğru önermelerimizin de öznelini yaratırız.

Yüklemleri de yaratırız. Şeylerin yüklemlerinin çoğu sadece şeylerin bizimle ve duygularımızla ilişkisini ifade eder. Bu tür yüklemeler elbette insan ilaveleridir. Caesar Rubicon nehrini geçmişti ve Roma'nın özgürlüğü için tehdit oluştuyordu. Caesar aynı zamanda öğrencilerimizin onun yazılarına gösterdiği tepkiden dolayı Amerikan okullarında bir baş belasıdır. Ona eklenen bu yüklem de öncekiler kadar doğrudur.

Hümanist ilkeye ne kadar doğal olarak varıldığını görüyorsunuz: İnsanın katkısını söküp ayıklayamazsınız. Adlarımız ve sıfatlarımız, hepsi de insanileştirilmiş ata yadigârlarıdır ve bunlardan da yararlanarak oluşturduğumuz teorilerde iç düzen ve tertibi belirleyen tamamen insanın ilgileridir ki, entelektüel tutarlılık bunlardan biridir. Matematik ve mantık insanın yeniden düzenlemeleriyle mayalanır; fizik, astronomi ve biyoloji tercihlerimizin muazzam izlerini takip eder. Taze deneyimler alanına atalarımızın ve hâlihazırda bizim oluşturduğumuz inançlarla dalarız; bunlar neleri fark ettiğimizi belirler; neleri fark ettiğimiz ne yaptığımızı belirler; ne yaptığımız da yeniden ne deneyimlediğimizi belirler; dolayısıyla birinden diğerine geçişte duyumsanabilir bir akış *olduğu* inatçı gerçeği baki olsa da, *ona dair doğru* olan başından sonuna kadar büyük ölçüde bizim yaratımımız gibi görünmektedir.

Akışı kaçınılmaz şekilde inşa ederiz. Büyük soru şudur: Eklemelerimizle *değeri artar mı, azalır mı?* Eklemeler *değerli* midir, *değersiz* midir? Yedi yıldızdan oluşan bir evren var sayın, üç insan tanık ve eleştirmenlerinden başka hiçbir şey olmasın. Tanıklardan biri yıldızlara “Büyük Ayı” adını veriyor, diğeri “Arabacı”, sonuncusu da “Kepçe” diyor. Hangi insan eklemesi verili yıldız malzemesinin evrenini en iyi hâle getirmiştir? Eğer Frederick Myers eleştirmen olsaydı, Amerikalı tanıgı “geri çevirmekte” hiç tereddüt etmezdi.

Lotze birkaç yerde derin bir önerme ortaya atmıştır. Dedikğine göre gerçeklik ile zihinlerimiz arasında doğru olanın

tam zıddı olabilecek bir ilişki olduğunu varsayma naifliği gösteririz. Gerçekliğin hazır ve eksiksiz hâlde bizi beklediğini ve zekâmızın onu zaten olduğu şekliyle tanımlamak gibi basit bir görevle hemen izlediğini düşünürüz doğal olarak. Ama Lotze tanımlarımızın kendisi gerçekliğe önemli eklemeler olamaz mı diye sorar. Ve sakın önceki gerçekliğin kendisi bilgimizde değişmemiş hâlde yeniden ortaya çıkmaktan çok zihinlerimizi evrenin bütünsel değerini artıracak eklemelere ilham vermek amacıyla orada olmasın? “*Die erhöhung des vorgefundenen daseins*”⁴ Profesör Eucken’in bir yerde kullandığı ve insana muhteşem Lotze’nin bu önermelerini hatırlatan bir cümledir.

Bu aynen bizim pragmatizm anlayışımızdır. Fiilî yaşamımızda olduğu gibi bilişsel yaşamımızda da yaratıcıyızdır. Gerçekliğin hem özne hem de yüklem kısmına *eklemede* bulunuruz. Dünya gerçekten şekillendirilebilir hâldedir, ellerimizden nihai dokunuşları almayı bekler. Cennetin krallığı gibi insan şiddetine isteyerek katlanır. İnsan onun üzerine hakikatleri *yaratır*.

Böyle bir rolün hem saygınlığıma, hem düşünür olarak sorumluluğumuza katkıda bulunacağını kimse inkâr edemez. Bazılarımız açısından en ilham verici mefhumlardan birini kanıtlar. İtalyan pragmatizminin lideri Sinyor Papini bunun insanın ilahi-yaratıcı işlevlerine kapı araladığı görüşü üzerine gayet şairane sözler eder.

Pragmatizm ile rasyonalizm arasındaki farkın önemi artık tüm yönleriyle görülebilir. Esas karşıtlık *rasyonalizm açısından gerçekliğin ezelden beri tam ve hazır durumda olması, pragmatizm içinse hâlâ oluşum aşamasında olup mahiyetinin bir parçasını gelecekte beklemesidir*. Birinde evren kesinlikle güvendeyken, diğerinde hâlâ maceralarının peşindedir.

Bu hümanist görüşle gayet derin sulara girdik, bu yüzden yanlış anlamaların bu konu etrafında toplanması şaşı-

4 (Alm.) Bulunmuş varoluşun yükseltilmesi. (ç.n.)

tıcı değil. Hümanizm bir kapris öğretisi olmakla suçlanıyor. Örneğin Bay Bradley, öğretisini anladığı takdirde bir hümanist “kişisel olarak ısrar edersem ne kadar sapkın olursa olsun her türlü gayeye tutunmak ve sırf biri böyle olmasını istediği için her türlü çılgınca fikri hakikat saymak” zorunda kalacaktır der. Düşüncemizi aralıksız biçimde “hesaba” katılması gereken (gerçi salt *kopyalanması* gerekmiyor) bir enerji olarak kontrol eden direngen ama şekil verilebilir hümanist “gerçeklik” görüşünü acemilere anlatmak kuşkusuz zordur. Bu durum bana şahsen yaşadığım bir hadiseyi hatırlatıyor. Bir keresinde inanma hakkımıza dair bir yazı yazmış ve talihsizlik bu ya, başlığını İnanma *İstenci* koymuştum. Bütün eleştirmenler yazıyı boşlayıp başlığa saldırmıştı. Psikolojik açıdan olanaksız, ahlaki açıdan haksızlıktı. Bunun yerine “aldatma istenci”, “yalandan inanma istenci” gibi esprili başlıklar önerilmişti.

Şu an önümüzde durduğu şekliyle pragmatizm ile rasyonalizm arasındaki alternatif artık bilgi teorisinin bir sorunu değildir, evrenin kendi yapısıyla ilgilidir.

Pragmatist tarafta evrenin sadece tek bir basımına sahibiz, tamamlanmamış, her türlü yerde, özellikle de düşünen varlıkların işbaşında olduğu yerlerde büyümekte olan bir evren.

Rasyonalist taraftaysa evrenin birçok basımına sahibiz, bir tane gerçek olan, ebediyen tamamlanmış sonsuz folyo ya da *édition de luxe*;⁵ bir de yanlış okumalarla dolup taşan, her biri başka açılardan çarpık ve sakat olan çeşitli sonlu basımlar.

Dolayısıyla pluralizm ile monizmin rakip metafizik hipotezleri burada bize geri döndü. Şu bir saatimizin kalan kısmında bu ikisi arasındaki farkları belirteceğim.

Öncelikle şunu söylemeliyim, taraf seçerken mizaç farklılığının rol oynamadığını söylemek imkânsızdır. Radikal

5 (Fr.) Lüks basım. (ç.n.)

hâliyle rasyonalist zihin doktriner ve otoriter bir yapıdadır: “*Olmalı*” lafı dilinden düşmez. Evreninin bel kuşağı sıkı olmalıdır. Radikal bir pragmatist ise vurdumduymaz türden anarşist bir yaratıktır. Diogenes gibi bir fıçıda yaşamak zorunda kalsaydı, halkaları gevşekmiş, tahtalardan güneş giriyormuş, hiç umursamazdı.

Şimdi bu gevşek evren fikrinin sizin tipik rasyonalistlerinize etkisi “basın özgürlüğü”nün Rus sansür dairesindeki kıdemli bir memura etkisiyle ya da “basitleştirilmiş imla”nın yaşlı bir okul müdiresine etkisiyle aynıdır. Protestan tarikatların akın akın gitmelerinin Papa yanlısı bir izleyiciyi etkilediği gibi etkiler. Siyasette “oportünizm”in eski kafalı bir Fransız meşruiyetçiye ya da halkın ilahi haklarının fanatik destekçisine görüldüğü kadar omurgasız ve ilkesiz görünür.

Pluralist pragmatizm açısından hakikat tüm sonlu deneyimlerin içinde büyür. Bunlar birbirine yaslanır, ama onların bütünü, eğer böyle bir bütün varsa, hiçbir şeye yaslanmaz. Tüm “evler” sonlu deneyimdedir; sonlu deneyim ise başlı başına evsizdir. Akışın dışındaki hiçbir şey onun akmasını güvence altına almaz. Ancak kendi içsel vaatlerinden ve güçlerinden bir kurtuluş umabilir.

Rasyonalistler için bu tanım uzayda sürüklenip giden, ayakları yere basmayan aylak ve başıboş bir dünya demektir. Karşısında bir kütleçekim merkezi bile olmadan gökyüzüne savrulmuş bir yıldız grubudur. Hayatın diğer alanlarında nispi güvensizlik durumunda yaşamaya alıştığımız doğrudur. “Devlet”in ve mutlak bir “ahlak yasası”nın otoritesi amaca uygunluğa göre değerlendirilir olmuş, kutsal kilise de “buluşma yerleri” hâline gelmiştir. Felsefe sınıflarında henüz durum böyle değildir. Hakikatinin yaratılmasına *bizim* katkıda bulunduğumuz bir evren, *bizim* fırsatçılığımıza ve *bizim* şahsi yargılarımıza bırakılmış bir dünya! Buna kıyasla İrlanda için özerk yönetim bir milenyum olurdu. Biz bu role Filipinlilerin “kendi kendini yönetmeye uygun”luğundan

daha uygun değiliz. Böyle bir dünya felsefi açıdan *saygıdeğer* olmayacaktır. Birçok felsefe profesörünün gözünde etiketsiz bir bavul, tasmamız bir köpektir.

O hâlde bu profesörlere göre bu gevşek evreni sıkılaştıracak olan nedir?

Sonlu birçoğu destekleyecek, onu bağlayacak, birleştirip demir atacak bir şey. Tesadüflere açık olmayan bir şey, ebedî ve değiştirilemez bir şey. Deneyimdeki değiştirilebilir olan değiştirilemezlik üzerine kurulu olmalıdır. *De facto*⁶ dünyamızın, eylem hâlindeki dünyamızın gerisinde, sabit ve önsel olan *de jure*⁷ bir ikizi olmalı, burada olabilecek her şey orada *in posse*⁸ olarak var olmalı, her kan damlası, en küçük çeşitten her biri, değişiklik şansı olmaksızın atanmış, temin edilmiş, damgalanmış ve işaretlenmiş olmalıdır. Aşağıda ideallerimize musallat olan olumsuzlukların kendisi kesinlikle Gerçek olanda olumsuzlanmalıdır. Evreni yalnızca bu sağlam hâle getirir. Derinlerdeki dayanak budur. Fırtınalı yüzeyde yaşıyoruz; fakat bununla birlikte çapamız dayanır, çünkü kayalık zemine tutunur. Bu Wordsworth'ün "sonsuz bir çalkantının tam yüreğinde varlığını sürdüren ölümsüz huzur"udur. Vivekananda'nın size okuduğum gizemli Tek'idir bu. Zamandan münezzehe olduğunu iddia eden, başından yenilgi geçmemiş Büyük G harfiyle yazılan Gerçeklik'tir bu. İlkeli insanların ve ilk konferansında genel olarak yumuşak zihinli adını verdiğim tüm insanların kendilerini doğruluğunu varsaymakla yükümlü gördükleri şeydir bu.

İşte o konferansta bahsi geçen katı zihinlilerin sapkın soyutlama tapınmacılığı diye adlandırmak üzere kolları sıvadığı tamı tamına budur. Katı zihinlilerin A'sı da Z'si de *olgulardır*. Gençlik yıllarımda Harvard'ın büyük ampiristlerinden

6 (Lat.) Fiilî. (ç.n.)

7 (Lat.) Hukuki olarak. (ç.n.)

8 (Lat.) Niyet olarak, potansiyel düzeyde. (ç.n.)

olan katı zihinli eski dostum Chauncey Wright'ın dediği gibi, salt fenomenal olguların gerisinde *hiçbir şey* yoktur. Bir ras-yonalist olguların gerisinde olguların *zemini*, olguların *ola-nağı* vardır dediğinde, katı ampiristler onu olgunun salt adını ve doğasını alıp, olguyu olanaklı hâle getirmek için tıpatıp bir varlık olarak onun arkasına yerleştirmekle suçlarlar. Bu türde sahte zeminlere sık sık başvurulması dillere destandır. Bir cerrahi işlemde izleyenlerden birinin doktora hastanın neden böyle derin nefes aldığını sorduğunu duydum. Doktor, “Çünkü eter solunumu kolaylaştıran bir uyarıcıdır,” yanıtını verdi. Soru soran bu açıklamayla âdeta rahatlamış gibi “Aha!” dedi. Oysa bu potasyum siyanürün “zehir” olduğu için öldürdüğünü ya da bu gece “kış” olduğu için çok soğuk olduğunu yahut biz “beş parmaklılar”dan olduğumuz için beş parmağımız olduğunu söylemeye benzer. Bunlar olgulardan alınan, sonra önsel ve açıklayıcı muamelesi yapılan, olgulara verilmiş adlardan başka bir şey değildir. Radikal katı zihinlilere göre, yumuşak zihinlilerin mutlak gerçeklik mefhumu tam bu kalıba göre şekillendirilir. Bu hem tek hem de önsel olup, sanki farklı bir varlıkmiş gibi muamele edilen, tüm serili ve dizili fenomenler kitlesine verdiğimiz özetleyici addan başka bir şey değildir.

İnsanların şeyleri ne kadar farklı aldıklarını görüyorsunuz. İçinde yaşadığımız dünyaya yayılmış ve dağıtılmış hâlde, sonsuz sayıda *bir diğeri* biçiminde, her tarzda ve derecede birbirine tutunmuş olarak var olurlar; katı zihinliler de onları bu değerde tutmaya tamamen isteklidir. Bu tür bir dünyaya *katlanabilirler*, mizaçları onun güvencesizliğine iyi uyum sağlamıştır. Bu durum yumuşak zihinliler için geçerli değildir. Onlar içine doğduğumuz dünyayı tekin tümü, tümünün tek olduğu ve her birinin istisnasız *yekdiğerini* mantıksal olarak önceden varsaydığı, karşılıklı olarak içerdiği ve güvence altına aldığı “başka ve daha iyi bir” dünyayla desteklemek isterler.

Biz pragmatistler olarak radikal derecede katı zihinli mi olmalıyız? Yoksa dünyanın mutlak basımına meşru bir hipotez muamelesi yapabilir miyiz? İster soyut, ister somut şekliyle alalım, bu dünya düşünülebilir olduğu için kesinlikle meşrudur.

Dünyayı soyut şekilde alarak, onu tıpkı “kış” kelimesini bu geceki soğuk havanın gerisine yerleştirdiğimiz gibi sonlu yaşamımızın gerisine yerleştirmeyi kastediyorum. “Kış” genellikle havaların soğuk olduğu belli günlere verilen bir addan ibarettir, ama bu doğrultuda hiçbir şeyi garanti etmez, çünkü termometremiz yarın 70'lere fırlayabilir. Ne var ki deneyim akışımızda ilerilere atılmak için bu yararlı bir kelimedir. Belli olasılıkları yok eder, başka olasılıkların önünü açar: Hasır şapkalarınızı kaldırıp kışlıklarınızı çıkarabilirsiniz. Aranacak şeylerin bir özetidir bu. Doğanın alışkanlıklarının bir kısmını adlandırır ve bunların devam ettirilmesi için sizi hazırlar. Deneyimden soyutlanmış kesin bir alet, hesaba katmak zorunda olduğunuz ve sizi bütünüyle duyumsanabilir gerçekliklere geri yansıtan bir kavramsal gerçekliktir. Pragmatist bu tür soyutlamaların gerçekliğini inkâr edecek son insandır. Bunlar geçmiş deneyimlerden fazlasıyla beslenirler.

Fakat dünyanın mutlak basımını somut olarak almak farklı bir hipotez demektir. Rasyonalistler onu somut olarak alır ve dünyanın sonlu basımlarının *karşısına çıkarırlar*. Ona tikel bir doğa verirler. O kusursuzdur, tamamlanmıştır. Orada bilinen her şey geri kalan her şeyle birlikte bilinir; cehaletin hüküm sürdüğü buradaysa çok daha başka türdür. Eğer orada yokluk varsa, tatmin de sağlanıyordur. Buradaysa her şey süreçtir; bu dünya zamandan münezzehtir. Bizim dünyamızda olanaklar varlığını sürdürür; ebediyetten *olmayan* her şeyin olanaksız, var *olan* her şeyin zorunlu olduğu mutlak dünyadaysa olanak kategorisinin hiçbir uygulama alanı yoktur. Bu dünyada suçlar ve dehşetler pişmanlığa sebep olur. O bütüncülleşmiş dünyadaysa pişmanlık var ol-

maz, çünkü “zamansal düzende illetlerin varlığı ebedî düzenin kusursuzluğunun gerçek koşuludur.”

Bir kez daha iki hipotez de pragmatistlerin gözünde meşrurdur, çünkü ikisinin de kullanım alanları vardır. Soyut olarak ya da kış kelimesi gibi bizi geleceğe yönlendiren geçmiş deneyimin bir özeti olarak alındığında, mutlak dünya mefhumu vazgeçilmezdir. Somut olarak alındığında, en azından belli zihinler için yine vazgeçilmezdir, bunları dinî olarak belirlediği için çoğu zaman hayatlarını değiştirmelerini sağlayan ve hayatlarını değiştirmek suretiyle dış düzende onlara bağımlı ne varsa onu değiştirmelerini sağlayan bir şeydir.

Dolayısıyla bizim sonlu deneyimimizin ötesinde bir dünya mefhumunun tümüyle reddedilmesi konusunda katı zihinlilere yöntemsel olarak katılamayız. Pragmatizm konusundaki yanlış anlayışlardan biri pragmatizmi pozitivist katı zihinlilikle özdeşleştirmek, her türlü rasyonalist mefhumu laf kalabalığı ve geveleme olarak hor görüp başlı başına entelektüel anarşiden hoşlandığını ve kesinlikle serbest ve vahşi olan, efendisiz ya da tasmaşız bir tür kurtlar dünyasını felsefe dersliğinden çıkma her ürüne tercih ettiğini zannetmektir. Bu konferanslarda rasyonalizmin aşırı yumuşak biçimleri aleyhinde o kadar çok şey söyledim ki, burada bazı yanlış anlamalara hazırlıklıyım, ama buradaki dinleyiciler arasında bu kadar çok olmasına şaşırdığımı itiraf etmeliyim, çünkü sizi verimli bir şekilde yeniden deneyime yönlendirmesi için aynı anda rasyonalist hipotezleri de savundum.

Mesela bu sabah bir kartpostalla şöyle bir soru aldım: “Bir pragmatist mutlaka tam bir materyalist ve agnostik olmak zorunda mıdır?” Beni daha iyi tanıması gereken en eski dostlarımdan biri yazdığı mektupta savunduğum pragmatizmi tüm geniş metafizik görüşlere kapıyı kapayıp bizi en *terre-à-terre*⁹ natüralizme mahkûm etmekle suçluyor. Size o mektuptan bazı parçaları okuyayım:

9 (Fr.) Gerçekçi, ayağı yere basan, hayal gücüyle ilintisiz. (ç.n.)

“Bana öyle geliyor ki,” diyor dostum, “pragmatizme pragmatik itiraz dar zihinlerin darlığının vurgulayabileceği gerçeğinde yatıyor.

“Sıkılganlığı ve yavanlığı reddetme çağrın elbette ilham verici. Ama insanın sözlerinin ve düşüncelerinin doğrudan sonuçlarından ve etkilerinden sorumlu olduğunu duymak yararlı ve uyarıcı olsa da daha uzak sonuçlarına ve etkilerine eğilmekten mahrum bırakılmayı reddediyorum ve bu ayrıcalığı reddetmek pragmatizmin *eğilimidir*.

“Kısacası pragmatik eğilimin sınırlılıklarının, daha doğrusu tehlikelerinin ‘doğabilimleri’nin ihtiyatsız takipçilerinin başını ağrıtanlara benzer olduğuna inanıyorum. Kimya ve fizik gayet pragmatiktir ve kendini bu bilimlere adanmış olanların birçoğu ağırlık ve ölçülerinin sağladığı verilerden öyle kendini beğenmişçesine memnunnlardır ki, felsefeyle ve metafizikle ilgilenen kim olursa olsun sonsuz bir acıma ve küçümseme hissederler. Ve elbette her şey –az çok, teorik olarak– kimya ve fizikle ifade edilebilir, yani *bütünün hayatı ilkesi hariç her şey* ve bunu da ifade etmeye çalışmanın pragmatik bir anlamı olmadığını söylerler, bu *onlara göre* alakasızdır. Ben kendi adıma pragmatist ve natüralistin bariz pluralizminin ötesinde, onların hiçbir çıkarının olmadığı mantıksal bir birlikle ilgilenmememiz gerektiğine ikna olmayı reddediyorum.”

Birinci ve ikinci konferanslarımın ardından, benim savunduğum pragmatizmin böyle anlaşılması nasıl mümkün olabilir? Baştan beri pragmatizmimi katı zihinlilik ile yumuşak zihinlilik arasında bir arabulucu olarak gördüğümü açıkça söyledim. İster kış kelimesi gibi soyut şekilde alınsın, ister bir Mutlak’ın hipotezi olarak somut şekilde alınsın, eğer *ante rem* bir dünya mefhumunun hayatlarımız açısından herhangi bir sonucunun olduğu gösterilebilirse bir anlamı vardır. Eğer anlam işe yarıyorsa, pragmatizm açısından mümkün olan tüm yeniden formülasyonlarda geçerli kabul edilmesi gereken *belli bir* hakikate sahip olacaktır.

Kusursuzluğun ebedî, asıl ve en gerçek olduğunu savunan mutlakçı hipotezin tamamen kesin bir anlamı vardır ve dinî açıdan iş yapar. Nasıl olduğunun incelenmesi bir sonraki ve sonuncu konferansımın konusu olacak.



VIII. Konferans *Pragmatizm ve Din*

Son konferansın bitiminde katı zihinliliği yumuşak zihinliliğin karşısına koyduğum ve pragmatizmi arabulucu olarak önerdiğim ilk konferansı hatırlatmıştım size. Katı zihinlilik yumuşak zihinliliğin sonlu deneyimimizle bir arada var olan evrenin ebedî bir kusursuz versiyonu hipotezini kesinkes reddeder.

Pragmatik ilkelere göre, yaşam için yararlı sonuçlar doğuracak olan bir hipotezi reddedemeyiz. Hesaba katılması gereken şeyler olarak evrensel kavrayışlar pragmatizm açısından tikel duyumlar kadar gerçek olabilir. Bunların yararı yoksa, aslında ne bir anlamı vardır ne de bir gerçekliği. Ama eğer bir yararları varsa, o oranda anlamları vardır. Bu yarar da hayatın diğer yararlarıyla bağdaşıyorsa, anlam doğru olacaktır.

Doğrusu insanların din tarihinin tüm seyri Mutlak'tan yararlanıldığını kanıtlamaktadır. Dolayısıyla ölümsüz silahlar yerin altındadır. Vivekananda'nın Atman¹ kullanmasını hatırlayın: Bu gerçekten bilimsel bir kullanım değildir, çünkü bundan tikel bir çıkarımda bulunamayız. Tamamen duygusal ve spiritüaldir.

1 Hindu felsefesinde benliğin sonsuz tözü olarak anlaşılan temel kavram; nefes, ruh. (ç.n.)

Şeyleri somut örnekler yardımıyla ele almak her zaman en iyisidir. Bu yüzden Walt Whitman'ın "Sana"² başlığı altındaki dizelerinden bazılarını okuyayım – "Sana" elbette şiirin okuru veya dinleyicisi, kadın ya da erkek her kimse onu kastediyor:

[...]

Her kimsen şimdi ellerimi üzerine koyuyorum, benim
şiirim olası diye,
Dudaklarımı kulağına yaklaştırıp fısıldıyorum,
Birçok kadın ve erkek sevdim, ama hiçbirini senden daha
fazla sevmedim.

Ah, ben üşengeç ve dilsizdim,
Çok önceleri yolumu sana çevirmeliydim,
Hiçbir şeyi değil seni dilime dolamalıydım, hiçbir şeyi değil
seni terennüm etmeliydim.

Her şeyi bırakıp geleceğim ve senin ilahilerini söyleyeceğim,
Kimse seni anlamadı, ama ben seni anlıyorum,
Kimse sana adil davranmadı, sen bile kendine adil
davranmadın,
Kimse seni kusursuz bulmadı, bir tek ben sende kusur
bulmam.

[...]

Ah ben azamet ve ihtişamın hakkında ne şarkılar söylerim!
Sen kim olduğunu bilmiyorsun, ömrün boyunca kendin
üstüne uyukladın,

[...]

Şimdiye kadar ne yaptıysan zaten alay olarak geri dönüyor.

[...]

Ama alay edilecek olan sen değilsin,
Onların altında ve içinde seni pusuda beklerken
görüyorum,

2 Bu dizeler Walt Whitman'ın *Çimen Yaprakları*'ndaki "Sana" adlı iki şiirin-
den Birds of Passage kısmındakine aittir. (ç.n.)

Seni daha kimsenin aramadığı yerlerde arıyorum.
Sessizlik, masa, ciddiyetten uzak sözler, gece, alışıldık işler,
bunlar seni diğerlerinden veya kendinden gizlese de
benden gizleyemez,
Tıraşlı yüz, güvenilmez göz, kirlenmiş ten, bunlar
başkalarını duraksatsa da beni duraksatmaz,
Şuh kıyafet, bozuk davranış, sarhoşluk, açgözlülük,
zamansız ölüm, bunların hepsini bir kenara
bırakıyorum.

Sende sayılmayan hiçbir şey bir erkek veya kadına
bahşedilmemiştir,
Sendeki gibi ne erdem ne güzellik var bir erkek veya
kadında,
Sendeki gibi ne cesaret ne sabır var başkalarında,
Başkalarını bekleyip de seni beklemeyen öyle bir haz yok.
[...]

Her kimsen! tehlikesi ne olursa olsun senin olanı iste!
Doğunun ve Batının bu gösterileri senin yanında uysal kalır,
Bu uçsuz bucaksız çayırlar, bu sonu gelmez nehirler, sen
onlar kadar uçsuz bucaksız ve sonu gelmezsin,
[...]

[...] sensin onların erkek veya kadın efendisi olan,
Doğanın, elementlerin, acının, tutkunun, dağılmanın erkek
veya kadın efendisi başlı başına sensin.

Ayak bileğindeki köstek düşer, bitmez tükenmez bir
yeterlilik bulursun,
Yaşlı veya genç, erkek veya kadın, kaba, alçak ya da
diğerlerince reddedilmiş, her kimsen bu kendini herkese
duyurur, *
Anlamları doğuñla, yaşamla, ölümle, definle karşılaşır,
hiçbir şey eksik kalmaz,
Öfkelerle, kayıplarla, hırsla, cehaletle, usançla, sen neysen o
yolunu bulur.

Her hâlükârda gerçekten güzel ve dokunaklı bir şiir, ama şiiri iki şekilde ele alabiliriz, ikisi de yararlıdır.

Birisi monist tarzdır, saf kozmik duygunun gizemli tarzıdır. Azametler ve ihtişamlar, silip atıldığı durumda bile bunlar kesinlikle senindir. Senin başına ne gelirse gelsin, nasıl görünürsen görün, içsel olarak güvendesin. Geriye dön bak, geriye, kendi gerçek varlık ilkene *yaslan!* Dinî sükûnet ve edilginliğin, tarafsızlığın meşhur tarzıdır bu. Düşmanları bunu spiritüel afyona benzetir. Fakat pragmatizm bu tarza saygı duymalıdır, çünkü muazzam bir tarihsel haklılığı vardır.

Ama pragmatizm saygın olmanın başka bir yolunu daha görür: Şiirin pluralist tarzda yorumlanması. Yere göğe konulamayan, ilahilere konu olan sen, fenomenal olarak alınan daha iyi olanakların ya da başarısızlıklarının bile kendin ya da başkalarının üzerindeki özgül kurtarıcı etkileri anlamına gelebilir. Bu ihtişamın bir parçası olduğundan kendi yoksul yaşamını kabul etmeye istekli olacak kadar hayranlık duyup çok sevdiğin ötekilerin olanaklarına sadakat anlamına gelebilir. Böyle cesur bir bütüncül dünyayı en azından takdir edip, alkışlayıp izleyicilerinden olabilirsin. O hâlde içindeki alçağı unut, sadece yükseği düşün. Hayatını buna göre tanımla, ardından öfkelerle, kayıplarla, cehaletle, usançla, seni sen yapan ne varsa, en derinlerde sen her neysen, o yolunu bulur.

Şiiri her iki ele alış tarzı da kendimize sadakati teşvik eder. İki tarz da tatmin edicidir; ikisi de insan akışını kutsar. İkisi de altın bir arka planda *sen* portresi çizer. Ama ilk tarzın arka planı durağan Tek iken, ikincisinde çoğul olanaklar, sahici olanaklar demektir ve bu anlayışın tüm huzursuzluğunu barındırır.

Şiiri iki şekilde okumak da yeterince soyludur; ama pragmatik mizaca en uygun olan pluralist tarzdır, çünkü hemen gelecekteki deneyimlerin sonsuz derecede fazla ay-

rıntısını akla getirir. İçimizde belli etkinlikleri işe koşar. Bu ikinci tarz ilkinde kıyasla sıradan ve dünyevi görünse de kelimenin acımasız anlamıyla kimse ona katı zihinlilik suçlamasında bulunamaz. Fakat eğer pragmatistler olarak ikinci tarzı olumlu biçimde ilk tarzın *karşısına* koyarsanız, büyük ihtimalle yanlış anlaşılırsınız. Soylu anlayışları reddetmekle ve kelimenin en kötü anlamıyla katı zihninin müttefiki olmakla suçlanırsınız.

Önceki oturumda dinleyicilerden birinin mektubundan bazı parçaları okuduğumu hatırlarsınız. Şimdi o mektuptan bir parça daha okuyayım. Önümüzdeki alternatiflerin farkına varmakta çok yaygın olduğunu düşündüğüm bir kafa karışıklığı sergiliyor.

“Ben pluralizme inanıyorum,” diye yazıyor dostum ve mektup arkadaşım, “hakikat arayışımızda engin bir denizde yüzen bir buz parçasından bir diğerine atladığımıza ve bu edimlerimizin her birinde yeni hakikatleri olanaklı, eskiplerini olanaksız hâle getirdiğimize inanıyorum; her insanın evreni daha iyi hâle getirmekle yükümlü olduğuna ve bunu yapmadığı takdirde evrenin o kadar tamamlanmamış kalacağına inanıyorum.

“Ama aynı zamanda çocuklarımla onulmaz bir şekilde hasta ve acı içinde olduğunu (ki değiller), kendimin de aptal olduğunu, lakin aptallığımı görecektense kadar kafamın çalıştığını ancak tek bir koşulla kabul ederim, o da şu, muhayyilede ve muhakeme aracılığıyla *her şeyin rasyonel birliğini* inşa ederek, edimlerimi, düşüncelerimi ve dertlerimi *dünyadaki diğer tüm fenomenlerle tamamlanmış, –böylece tamamlanmış– onayladığım ve benimmiş gibi sahiplendiğim bir şema oluşturmuş* olarak tasavvur edebileyim; kendi payıma, natüralistin ve pragmatistin bariz pluralizminin ötesine geçip hiçbir çıkar veya paylarının olmadığı bir mantıksal birliğe ulaşamayacağımıza ikna edilmeyi reddediyorum.”

Kişisel inancın böyle güzel ifade edilmesi dinleyenin kalbini ısıtıyor. Ama insanın felsefi zihnini ne kadar açıyor?

Yazar dünya şiirinin monist yorumunun mu, yoksa pluralist yorumunun mu tarafını kararlı bir biçimde tutuyor? Dertlerinin diğer fenomenlerin sağlayabileceği tüm çarelerle desteklendiğinde tamamlandığını, bu şekilde tamamlandığında kefarete hâline geldiğini söylüyor. Yazar burada belli ki yüzünü ileriye, pluralist-meliorist bir tarzda yorumladığı deneyimin tikellerine çevirmiştir.

Fakat yüzünü geriye çevirdiğine inanıyor. Kendi tabiriyle, şeylerin rasyonel *birliğinden* bahsediyor, oysa gerçekte onların ampirik *birleşme* olanağını kastediyor. Aynı zamanda pragmatistlerin rasyonalizmin soyut Bir'ini eleştirdikleri için somut birçoğun kurtarıcı olanaklarına inanma tesellisinden mahrum kaldıklarını varsayıyor. Kısacası dünyanın kusursuzluğunu zorunlu bir ilke olarak almak ile sadece olanaklı bir *terminus ad quem*³ olarak almak arasında ayrım yapmayı başaramıyor.

Bu mektubun yazarını sahici bir pragmatist olarak görüyorum, ama sans le savoir⁴ pragmatist. Benim gözümde, ilk konferansta bahsettiğim, nasıl uyuştuklarına veya uyusmadıklarına pek dikkat etmeksizin tüm iyi şeylere sahip olmayı dileyen şu sayısız amatör felsefecilerden biridir. “Tüm şeylerin rasyonel birliği” öyle ilham verici bir formüldür ki hiç düşünmeden sağa sola salları ve pluralizme onunla çatıştığı şeklinde soyut bir suçlama yöneltir (çünkü salt adlar gerçekten de çatışır), oysa somut olarak kastettiği şey sadece pragmatist açıdan birleşmiş ve iyiye götürülmüş dünyadır. Çoğumuz bu özsel muğlaklıkta kalır ve kalıyor olmamız da iyidir; ama kafamızın netleşmesi adına bazılarımızın daha ileri gitmesi gerekiyor, bu yüzden bu tikel dinî konuya biraz daha titizlikle odaklanmaya çalışacağım.

O hâlde bu senlerin seni, bu kesinlikle gerçek dünya, manevi ilham veren ve dinî değeri olan bu birlik monist

3 (Lat.) Üst sınır. (ç.n.)

4 (Fr.) Bilmeden. (ç.n.)

tarzda mı, pluralist tarzda mı ele alınmalıdır? Bu *ante rem* midir, *in rebus* mudur? Bir ilke midir bir amaç mıdır, bir mutlak mıdır bir temel midir, bir ilk midir bir son mudur? İleriye bakmanızı mı, geriye yaslanmanızı mı sağlar? Bu iki şeyi bir kümede toplamamak kuşkusuz önemlidir, çünkü bunlar ayırt edildiği takdirde hayat için kesin olarak farklı anlamlar taşırlar.

Lütfen tüm ikilemin pragmatik olarak dünyanın olanakları mefhumu etrafında döndüğüne dikkat edin. Entelektüel açıdan rasyonalizm birçok olgu için bir olanak zemini olarak kendi mutlak birlik ilkesine başvurur. Duygusal açıdan ise bunu olanakların bir taşıyıcısı ve sınırlayıcısı, sonucun iyi olacağının bir garantisi olarak görür. Bu şekilde ele alındığında mutlak tüm iyi şeyleri kesin, tüm kötü şeyleri olanaksız (yani sonsuzda) hâle getirir ve tüm olanak kategorisini daha güvenli kategorilere dönüştürdüğü söylenebilir. Bu noktada büyük dinî farklılığın dünyanın kurtarılması *gerektiği ve kurtarılacağımda* ısrar edenler ile *belki kurtarılabilceğine* inanmaya razı olanlar arasında yattığını görürüz. Dolayısıyla rasyonalist din ile ampirist din arasındaki tüm çatışma olanağın geçerliliği üzerinedir. Demek ki bu kelimeye odaklanarak başlamak zorunludur. “Olanaklı” kelimesi kesin olarak ne anlama gelebilir?

Düşünmeyen kişiler açısından olanaklı demek varlığın bir tür üçüncü hâli demektir, gerçek varoluştan daha az gerçek, varolmayıştan daha gerçek, bir alacakaranlık âlemi, melez bir durum, gerçekliklerin daima ve hemen girip çıktıkları bir araf. Böyle bir anlayış elbette bizi tatmin etmeyecek kadar muğlak ve ne idüğü belirsizdir. Başka yerlerde olduğu gibi burada da bir terimin anlamını çıkarmanın yegâne yolu onun üzerinde pragmatik yöntemi kullanmaktır. Bir şeyin olanaklı olduğunu söylemek ne fark yaratır?

En azından şöyle bir fark yaratır: Eğer herhangi biri olanaksız olduğunu söylerse ona karşı çıkabilirsiniz, eğer her-

hangi biri fiilî olduğunu söylerse *ona* karşı çıkabilirsiniz ve eğer herhangi biri zorunlu olduğunu söylerse, ona da karşı çıkabilirsiniz. Fakat karşı çıkıp çelişmenin bu ayrıcalıkları çok bir anlam ifade etmez. Bir şeyin olanaklı olduğunu söylediğinizde fiilî olgu bakımından daha fazla fark etmesi gerekmez mi?

En azından şu olumsuz farkı yaratır: Eğer ifade doğruysa, demek ki olanaklı şeyi *engellemeye muktedir hiçbir şey mevcut değildir*. Dolayısıyla gerçek müdahale zemininin yokluğunun şeyleri *olanaksız olmaktan* çıkardığı, dolayısıyla *çıplak* ya da *soyut* anlamda olanaklı kıldığı söylenebilir.

Fakat çoğu olanaklı çıplak değildir, somut temellere dayanır ya da gündelik deyişle sağlam temellere dayanır. Bunun pragmatik açıdan anlamı nedir? Sadece engelleyici koşulların mevcut olmadığı değil, aynı zamanda olanaklı şeyin üretilme koşullarından bazılarının bilfiil burada olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla somut olarak olanaklı bir tavuk şu anlamlara gelir: 1) Tavuk fikri esas olarak kendisiyle çelişkili hiçbir şey içermez; 2) etrafta hiçbir çocuk, kokarca ya da başka düşman yoktur; 3) en azından bir fiilî yumurta mevcuttur. Olanaklı tavuk fiilî yumurta, artı fiilî bir kuluçkada tavuk veya kuluçka makinesi ya da her neyse demektir. Fiilî koşullar tamlığa yaklaştıkça tavuk giderek daha iyi temellendirilmiş bir olanak hâline gelir. Koşullar tümüyle tam olduğunda bir olanak olmaktan çıkar ve fiilî bir olguya dönüşür.

Şimdi gelin bu mefhumu dünyanın kurtuluşuna uygulayalım. Bunun mümkün olduğunu söylemek pragmatik açıdan ne anlama geliyor? Dünyanın selametinin bazı koşullarının gerçekten de bilfiil var olduğu anlamına geliyor. Ne kadar çok koşul mevcutsa, o kadar az engelleyici koşul bulabilirsiniz, kurtuluş olanağı o kadar sağlam temellere dayanır, selamet olgusu o kadar *olası* hâle gelir.

Olanak meselesine ilk bakış için bu kadarı fazla bile.

Şimdi zihinlerimizin dünyanın kurtuluşu gibi konularda ilgisiz ve tarafsız olması gerektiğini söylemek tam da hayatın ruhuyla çelişir. Tarafsız gibi davranan herkes kendini aptal ve sahtekâr olarak kaydeder. Evrenin güvensizliğini en aza indirmeyi hepimiz isteriz; evrenin her düşmana ve hayatı yok eden her tehlikeye açık olduğunu düşündüğümüzde hepimiz mutsuz oluruz, olmamız gerekir. Yine de dünyanın kurtuluşunun olanaksız olduğunu düşünen mutsuz insanlar vardır. Onların öğretisine kötümserlik adı verilir.

İyimserlik ise dünyanın kurtuluşunun kaçınılmaz olduğunu düşünen öğreti olacaktır.

Bu ikisinin arasında meliorizm adı verilebilecek öğreti yer almaktadır, ama bu zamana dek bir öğretilen ziyade insan ilişkilerinde bir tutum olarak resmedilmiştir. Avrupa felsefesinde egemen *öğreti* her zaman iyimserlik olmuştur. Kötümserlik daha yakın zaman önce Schopenhauer tarafından takdim edilmiştir ve henüz çok az sistematik savunucusu vardır. Meliorizm kurtuluşu ne kaçınılmaz ne de olanaksız olarak ele alır; buna sadece bir olanak gözüyle bakar ve bu olanak kurtuluşun fiilî koşullarının sayısı çoğaldıkça giderek daha fazla bir olasılık hâline gelir.

Pragmatizmin meliorizme meyletmesi gerektiği açıktır. Dünyanın kurtuluşunun bazı koşulları hâlâ bilfiil vardır ve pragmatizmin bu olguya gözlerini kapaması mümkün değildir; geri kalan koşullar ortaya çıktığı takdirde kurtuluş da başarılı bir gerçeklik hâline gelecektir. Tabiatıyla burada kullandığım terimler son derece özettir. Dünyanın “kurtuluş”unu dilediğiniz şekilde yorumlayabilir, dilediğiniz gibi yaygın ve bölüştüren veya dönüm noktası ve bütünleyici olan bir fenomen hâline getirebilirsiniz.

Örneğin bu odadaki herhangi birimizi değer verdiği ve uğruna yaşayıp çalışmak istediği idealleriyle birlikte ele alalım. Gerçekleştirilen böyle ideallerin hepsi dünyanın kurtuluşunda bir uğrak olacaktır. Fakat bu tikel idealler çıplak

soyut olanaklar değildir. Bunlar bir temele oturur, *canlı* olanaklardır, çünkü biz bunların canlı savunucuları ve teminatıyızdır ve tamamlayıcı koşullar gelip eklenirse, idallerimiz fiilî şeyler hâline gelir. Peki bu tamamlayıcı koşullar nelerdir? Öncelikle zamanın tamlığında bize bir şans verecek olan şeylerin bir karışımı, içine atlayabileceğimiz bir boşluk ve son olarak *edimimizdir*.

O hâlde edimimiz kendine alan açtığı, boşluğa atladığı kadarıyla dünyanın kurtuluşunu *yaratır* mı? Elbette tüm dünyanın kurtuluşunu değil, ama dünyanın kapladığı kadar kısmının kurtuluşunu yaratır mı?

Burada güçlülere göğüs geriyorum ve tüm rasyonalist, monist tayfaya rağmen (ne türden olurlarsa olsunlar) *Neden olmasın?* diye soruyorum. Edimlerimiz, kendimizi yaratıyor ve büyütüyor görüldüğümüz dönüm noktalarımız dünyanın en yakın olduğumuz kısımlarıdır, bilgimizin en ayrıntılı ve tam olduğu kısımlardır. Bunları neden görüldüğü gibi almayalım? Neden bunlar göründükleri gibi dünyanın fiilî dönüm noktaları ve büyüme yerleri olmasın – neden olguyu yapım aşamasında yakaladığımız, böylece dünyanın hiçbir yerde bundan farklı bir türde büyüyemeyeceği varlık atölyesi olmasın?

“Akıl dışı!” dediler. Yeni varlık nasıl geri kalandan bağımsız olarak, tesadüfen eklenen ya da uzak duran yerel noktalar ve yamalar hâlinde ortaya çıkabilir? Edimlerimizin bir nedeni olmalıdır ve bu neden son kertede dünyanın bütüncül doğasının maddi baskısında ya da mantıksal zorlamasında aranmayacaksa nerede aranabilir? Büyümenin ya da görünüşte büyümenin herhangi bir yerde sadece tek bir faili olabilir, o fail de bizzat dünyanın bütünüdür. Eğer büyüme varsa her yerde büyüyebilir, ama tekil parçaların *per se* büyümesi akıl dışıdır.

Fakat birisi rasyonellikten ve şeylerin rasyonel gerekçelerinden bahsediyor ve bunların nokta nokta ortaya çıkama-

yacağında ısrar ediyorsa, bir şeyin ortaya çıkması için niha-yetinde ne *tür* bir gerekçe olabilir? Mantıktan ve zorunluluktan ve kategorilerden ve mutlakattan ve tüm felsefi makine atölyesinin içeriklerinden dilediğiniz gibi bahsedin, bir şeyin neden ortaya çıkacağına dair düşünebildiğim yegâne *gerçek* neden *birinin onun orada olmasını istemesidir*. O talep edilmektedir, belki dünyadaki kitlenin ne kadar küçük olursa olsun bir kesimine ferahlık vermek için talep edilmektedir. Bu *canlı nedendir* ve bununla kıyaslandığında maddi sebepler ile mantıksal zorunluluklar hayalî gibi şeylerdir.

Kısacası tamamen rasyonel olan yegâne dünya dilek kürelerinin dünyasıdır, her arzunun derhal, düşünmek zorunda kalmadan ya da çevreleyici veya aracı güçleri sakinleştirmek zorunda kalmadan gerçekleştiği telepati dünyasıdır. Mutlak'ın kendi dünyasıdır bu. O fenomen dünyasına var olma çağrısında bulunur ve o da *olur*, tastamam onun istediği gibi, başka hiçbir koşul gerekmez. Bizim dünyamızda bireyin dilekleri sadece tek bir koşuldur. Başka dileklerle başka bireyler de oradadır ve ilkin onların teskin edilmesi gerekir. Dolayısıyla Varlık bu birçok dünyasında her türlü direniş altında büyür, bir uzlaşmadan başka bir uzlaşmaya geçerek ancak tedricen örgütlenip ikinci derecede rasyonel şekil adı verilebilecek hâle gelir. Dilek küresi türü örgütlenmeye hayatın ancak birkaç bölümünde yaklaşırız. Su isteriz, musluğu açarız. Fotoğraf isteriz, bir tuşa basarız. Bilgi isteriz, telefon ederiz. Seyahat etmek isteriz, bilet alırız. Bu ve benzeri örneklerde istemekten daha fazlasını yapmamız neredeyse hiç gerekmez – dünya geri kalanını yapmak için rasyonel bir şekilde örgütlenmiştir.

Fakat bu rasyonellik lafları bir parantezdir ve konu dışıdır. Biz burada bütünsel olarak değil, birkaç parçasının katkılarıyla parça parça büyüyen bir dünya fikrini ele alıyorduk. Hipotezi ciddiye alın ve canlı bir hipotez olarak kabul edin. Dünyanın yaratıcısının yaratılıştan önce konuyu geti-

rip önünüze koyduğunu ve şöyle dediğini varsayın: “Kurtuluşu kesin olmayan bir dünya, kusursuzluğu salt koşullu olacak bir dünya yaratacağım, o koşul da birkaç failden her birinin kendi ‘en iyi düzey’ini gerçekleştirmesi olacak. Size böyle bir dünyada yer alma şansı sunuyorum. Gördüğünüz gibi güvenliğinin teminatı yok. Gerçek tehlikelerin olduğu gerçek bir maceradır, ama yine de kazanabilir. Bu el birliğiyle yapılacak işin sahiden yapılması için bir toplumsal plandır. Kafileye katılacak mısınız? Kendine ve diğer faillere riskle yüzleşecek kadar güvenecek misiniz?”

Eğer size ciddi ciddi böyle bir dünyaya katılma teklif edilmiş olsa, yeterince güvenli olmadığı için reddetme zorunluluğu duyar mıydınız? Böyle temelden pluralist ve akıl dışı bir evrenin parçası olmak yerine, baştan çıkartanın sesiyle bir anlığına uyandırıldığınız hiçlik uykusuna geri dönmeyi tercih ettiğinizi söyler miydiniz?

Elbette normal bir yapınız varsa, böyle bir şey yapmayacaksınız. Birçoğumuzda bu tür bir evrenin bire bir uyacağı bir sağlıklı zihin canlılığı vardır. Bu yüzden öneriyi kabul ederiz – “*Topp! und schlag auf schlag!*”⁵ Tıpkı pratikte içinde yaşadığımız dünya gibi olurdu ve eski bakıcımız Doğa’ya sadakat bizi hayır demekten menederdi. Teklif edilen dünya bize en canlı tarzda “rasyonel” görünürdü.

Dolayısıyla birçoğumuz bu öneriyi memnuniyetle karşılayacak ve kendi kararımızı yaratıcının kararına ekleyecektir. Ama belki de bazıları hoş karşılamayacaktır; çünkü her insan topluluğunda marazi zihinler vardır ve onlara mücadeleyle güvenlik vaat eden bir evren olasılığı muhtemelen hiç çekici gelmeyecektir. Hepimizin cesaretinin kırıldığı, kendimizden bıktığımız ve boş yere çabalamaktan yorulduğumuz anları vardır. Hayatımız çöker ve müsrif oğulun⁶ durumu-

5 (Alın.) Kabul, birbirini ardına! (ç.n.)

6 Ailesinin onaylamadığı şeyleri yapmak için onları terk eden, sonra pişmanlıkla geri dönen kişi, *Kitab-ı Mukaddes*, Luka 15:11-32. (ç.n.)

na düşeriz. Hiçbir şeye fırsat tanımaz oluruz. Sadece teslim olabileceğimiz, babamızın boynuna sarılacağımız ve nehirde ya da denizde kaybolan bir damla su gibi mutlak yaşama dalabileceğimiz bir evren isteriz.

Böyle anlarda arzulanan güvenlik, huzur ve rahatlık bu denli çok sonlu deneyimin şaşkına çevirici tesadüflerine karşı bir güvencedir. Nirvana, duyu dünyasını oluşturan sonu gelmez maceraların sonsuz çemberinden güvence demektir. Hindu ve Budist temelde bu tutumu aldığı için tek kelimeyle korkar, daha fazla deneyimden korkar, yaşamdan korkar.

Dindar monizm bu durumdaki insanlara şu teselli edici sözlerle gelir: “Her şey gereklidir ve aslidir – hasta ruhun ve kalbinle sen bile. Her şey Tanrı’yla birdir ve Tanrı’yla her şey güzeldir. Sonlu görünüşler dünyasında başarılı ya da başarısız görüldüğünden bağımsız olarak, sonsuz kollar altındadır.” İnsanlar en son hasta aşırılıklarına indirgendiklerinde mutlakçılığın yegâne kurtarıcı şema olduğundan şüphe edilemez. Pluralist ahlakçılık sadece dişlerini zangırdadır, göğüslerinin içindeki kalplerini buz kestirir.

Dolayısıyla burada keskin karşıtlık içinde iki din türünü somut olarak görüyoruz. Eski karşılaştırma terimlerimizi kullanarak, mutlakçı şemanın yumuşak zihinlilere, pluralist şemanınsa sert zihinlilere hitap ettiğini söyleyebiliriz. Birçok insan pluralist şemayı dinî olarak adlandırmayı reddeder. Bu şemayı ahlakçı diye adlandıracak ve dinî kelimesini sadece monist şemaya uygulayacaktır. Kendini teslim etme anlamında din ile kendi kendine yeterlilik anlamında ahlakçılık insanın düşünce tarihinde birbiriyle bağdaşmayan iki görüş olarak sık sık karşı karşıya getirilmiştir.

Burada felsefenin son sorununu ele alıyoruz. Dördüncü konferansında monist-pluralist alternatifi zihinlerimiz tarafından bir çerçeveye oturtulabilecek en derin ve en yüklü sorun olduğuna inandığımı söylemiştim. Bu ayrışım nihai

olabilir mi? Sadece tek bir taraf doğru olabilir mi? Pluralizm ile monizm sahiden bağdaşmayan düşünceler midir? Böylece dünya gerçekten pluralist tarzda oluşturulduysa, eğer gerçekten bölüştüren bir şekilde var olduysa ve birçok yekdiğerinden meydana geldiyse, ancak parça parça ve *de facto* olarak onların davranışlarının sonucunda kurtarılabilir ve onun destansı tarihine birçokluğu zaten önceden “ele geçirmiş” ve ebediyen “üstesinden gelmiş” özsel bir teklik tarafından hiçbir şekilde kısa devre yaptırılmaz denebilir mi? Eğer öyleyse iki felsefeden birini seçmemiz gerekir. İki alternatifte de “evet” diyemeyiz. Olanaklı olanla ilişkilerimizde bir “hayır” olması gerekir. Nihai bir hayal kırıklığını itiraf etmemiz gerekir: Tek bir bölünmez edimde hem sağlıklı zihinli, hem hasta zihinli kalamayız.

Elbette insan olarak bir gün sağlıklı zihinli, ertesi gün hasta ruhlu olabiliriz; amatör felsefe heveslileri olarak ise kendimizi monist pluralistler, özgür iradeci deterministler yahut bize uzlaşmacı görünen türde ne varsa öyle adlandırmamıza izin verilebilir. Ama sorun netlik ve tutarlılığı hedefleyen ve hakikate hakikatle çözüm bulmak gibi pragmatist bir ihtiyaç duyan filozoflar olarak bizi yumuşak ya da sert düşünce tarzlarından birini açıkça benimsemeye zorlar. Özellikle *şu* soru her zaman dönüp bana gelir: Yumuşak zihinlilik iddiaları fazla ileri gidiyor olamaz mı? Herhangi bir şekilde bütünüyle kurtarılmış bir dünya mefhumu katlanılmaz derecede tatlı olamaz mı? Dindar iyimserlik fazlaca cennete ait olmasın? *Her şeyin* kurtarılması şart mıdır? Kurtuluş çabasında ödenecek *hiçbir* bedel yok mudur? Son söz tatlı mıdır? Evrende her şey “evet” midir? “Hayır” olgusu hayatın tam da özünde yer almaz mı? Hayata atfettiğimiz “ciddiyet”in kendisi kaçınılmaz hayırlar ve kayıpların onun parçasını oluşturduğu, bir yerlerde sahiden fedakârlıklar yapıldığı ve kalıcı biçimde sert ve acı bir şeyin her zaman fincanın dibinde kaldığı anlamına gelmez mi?

Burada bir pragmatist olarak resmî ağızdan konuşamam; sadece şu kadarını söyleyebilirim, benim kendi pragmatizminin bu daha ahlakçı görüşün tarafını tutup bütüncül uzlaşma iddiasını bırakmaya herhangi bir itirazı yoktur. Bu olanak pragmatizmin pluralizmi ciddi bir hipotez olarak ele almaya istekli olmasıyla ilişkilidir. Sonunda bu tür sorunları karara bağlayan mantığımız değil inancımızdır ve herhangi bir mantığın benim inancımı veto etme hakkı olduğunu reddediyorum. Geri çekilip “hayır oynamıyorum” diye ağlamadan evrenin gerçekten tehlikeli ve maceralı olduğunu kabul etmeye hazır olduğumu görüyorum. Birçok şekliyle hepimizin başında olan müsrif oğul tutumunun yaşamın tamamına karşı doğru ve son tutum olmadığını düşünmek istiyorum. Gerçek kayıplar ve kaybedenler olması ve bunların hepsinin korunmaması gerektiğine razıyım. İdeale köken olarak değil bir son nokta olarak, bütün olarak değil bir parça olarak inanabilirim. Fincan döküldüğünde tortular sonsuza dek geride kalır, ama dökülen şeyin olanaklılığı kabul edilecek kadar tatlıdır.

Aslına bakılacak olursa, bu ahlakçı ve destansı türdeki evrende sayısız insan muhayyilesi yaşıyor ve dağılmış ve aldatıcı başarılarını kendi rasyonel ihtiyaçları için yeterli görüyorlar. Bu zihin durumunu, kayıp öge kişinin kendisi olsa bile kaybın telafi edilmez şey olarak böyle kabulünü Yunan antolojisinde hayran kalınacak biçimde ifade eden çok iyi tercüme edilmiş bir epigram var:

Bu kıyıda gömülü, gemisi karaya oturmuş denizci
Sana yelken aç diyor.
Biz kaybolduğumuzda bir sürü cesur gemi
Fırtınayı atlatıyordu.

“Tanrı’nın yüceliği uğruna lanetlenmeye razı mısınız?” sorusuna “evet” cevabı veren Püritenlerin zihni böyle nesnel

ve asildi. Bu sistemde şerden kaçış yolu onu “aufgehoben”⁷ etmek, yani bütünün içinde ama “üstesinden gelinmesi” gereken bir esas öge olarak korumak *değildir*. *Tamamen bırakmak, gemiden aşağı atlamak ve ötesine geçmek, yerini ve adını unutacak bir evren yaratılmasına yardımcı olmaktır.*

O zaman, “ciddilik” ögesinin dışarı atılmayacağı katı bir evreni samimiyetle kabul etmek pekâlâ mümkündür. Kanaatim o ki bunu yapan her kimse gerçek bir pragmatisttir. Güvendiği tasdik edilmemiş bir olanaklar şemasına bağlı yaşamaya razıdır, tasarladığı ideallerin gerçekleşmesi için, gerek olursa kendi adına bedel ödemeye razıdır.

Şimdi bu tür bir evrende kendisiyle iş birliği yapacağına güvendiği diğer kuvvetler gerçekte *nelerdir*? Fîlî evrenimizin ulaştığı varlık aşamasında en azından onunla aynı türden insanlardır. Ama yukarıda bahsettiğimiz pluralist türde insanların her zaman varlığına inandığı gibi insanüstü güçler de yok mudur? “Tanrı’dan başka Tanrı yoktur,” dediklerinde sözleri kulağa monistçe gelmiş olabilir; ama insanlığın özgün çoktanrıcılığı ancak kusurlu ve muğlak bir şekilde tektanrıcılığa yükselmiştir ve zaten tektanrıcılığın kendisi de metafizikçiler açısından derste öğretmek için bir şema değil dinî olduğu ölçüde Tanrı’yı her zaman yüce dünyanın kaderini şekillendirenlerin ortasında yardım edenlerin sadece biri, *primus inter pares*⁸ olarak görmüştür.

İnsanla ve insancıl veçhelerle sınırlı tuttuğumuz önceki konferanslarımızın çoğunuzda pragmatizmin insanüstü kavramını sistemli olarak dışarıda bırakmak anlamına geldiği izlenimini uyandırmış olmasından korkuyorum. Gerçekten de Mutlak olana az itibar ettim ve şu ana kadar bundan başka hiçbir insanüstü hipotezden bahsetmedim. Ama Mutlak’ın insanüstülük dışında teistik Tanrı’yla hiçbir ortaklığı olmadığını yeterince gördüğünüze inanıyorum. Tan-

⁷ (Alm.) Durdurmak, iptal etmek, geçersiz kılmak, sona erdirmek. (ç.n.)

⁸ (Lat.) Eşitler arasında birinci. (ç.n.)

rı hipotezi kelimenin en geniş anlamında tatmin edici şekilde işe yararıyorsa pragmatist ilkelere göre doğrudur. Artık geri kalan zorlukları ne olursa olsun, deneyimler gösteriyor ki gerçekten de işe yarıyor ve sorun diğer işe yarar hakikatlerin hepsiyle tatmin edici şekilde birleşmesi için bunu inşa edip belirlemektir. Bu son konferansı bitirirken tam bir ilahiyat dersine başlayamam; ama size insanın dinî deneyimleri üzerine bütünü bakımından Tanrı'nın gerçekliğini gösterdiği kabul edilen bir kitap yazdığımı söylersem, belki benim kendi pragmatizmimi ateist bir sistem olma suçlamasının dışında tutarsınız. Şahsen insan deneyimimizin evrende bugüne kalan en üstün deneyim biçimi olduğuna kesin olarak inanmıyorum. Daha ziyade evrenin bütünüyle olan ilişkimizin şu kedi köpek gibi evcil hayvanlarımızın bütün bir insan hayatıyla olan ilişkisiyle aynı olduğuna inanıyorum. Evcil hayvanlar misafir odalarımızda ve kütüphanelerimizde yaşarlar. Anlamı hakkında bir ipucuna sahip olmadıkları sahnelerde yer alırlar. Başı, sonu ve biçimleri onları tamamen aşan tarihin eğrilerine teğet geçerler. İşte biz de şeylerin geniş yaşamına aynı şekilde teğet geçeriz. Ama nasıl ki köpek ve kedilerin birçok ideali bizim ideallerimizle örtüşürse ve kediler ile köpekler olgunun gündelik canlı kanıtlarıysa, aynı şekilde biz de dinî deneyimlerin sağladığı kanıtlar üzerinde yükselerek, üstün güçlerin var olduğuna ve dünyayı bizimkine benzer ideal çizgilerde kurtarmak üzere işbaşında olduğuna pekâlâ inanabiliriz.

Gördüğünüz gibi dinin pluralist ya da salt meliorist türde olmasına izin verdiğiniz takdirde pragmatizme dindar denilebilir. Ama sonunda bu tür bir dine katlanıp katlanmayacağınız sadece sizin karar verebileceğiniz bir meseledir. Pragmatizm dogmatik cevabı ertelemek zorundadır, çünkü uzun vadede hangi tür dinin en çok işe yarayacağını henüz kesin olarak bilmiyoruz. Kanıtları devreye sokmak için gerekli olan şey insanların kendi içlerinden gelen çeşitli inanç-

ları, farklı inanç girişimleridir. Muhtemelen siz de birkaç kez kendi girişimlerinizde bulunacaksınız. Eğer radikal ölçüde sertseniz, doğanın duyumsanabilir olgularının kargaşası size yeterli gelecek ve dine hiçbir şekilde ihtiyaç duymayacaksınız. Eğer radikal ölçüde yumuşaksanız, daha monist bir din biçimini benimseyeceksiniz: Zorunluluk teşkil etmeyen olanaklara yaslanmış pluralist biçim size yeterince güvenlik sağlamıyor görünecektir.

Fakat aşırı ve radikal anlamda ne sert ne de yumuşaksanız, sadece çoğumuz gibi karışıkmanız, önerdiğim pluralist ve ahlakçı din türü size muhtemelen bulabileceğiniz en iyi din sentezi olarak görünebilir. İki uç nokta olan bir yanda kaba natüralizm ile diğer yanda aşkın mutlakçılık arasında tam olarak ihtiyaç duyduğunuz şeyin pragmatist ya da meliorist teizm adını verdiğim şey olduğunu görebilirsiniz.



Hasan Âli Yücel Klasikler Dizisi

1. J. Austen, GURUR VE ÖNYARGI, Çev. H. Koç
2. Novalis, GECEYE ÖVGÜLER, Çev. A. Cemal
3. O. Wilde, MUTLU PRENS -Bütün Masallar, Bütün Öyküler-, Çev. R. Hakmen - F. Özgüven
4. H. C. Andersen, SEÇME MASALLAR, Çev. M. Alpar
5. KEREM İLE ASLI, Haz. Çev. İ. Öztürk
6. H. James, YÜREK BURGUSU, Çev. N. Aytür
7. R. M. Rilke, DUINO AĞITLARI, Çev. Z. Aksu Yılmaz
8. H. de Balzac, MODESTE MIGNON, Çev. O. Rifat - S. Rifat
9. E. G. Lorca, KANLI DÜĞÜN, Çev. R. Hakmen
10. Şeyh Galib, HÜSN Ü AŞK, Çev. A. Gölpinarlı
11. J. W. von Goethe, YARATEY SANATÇI, Çev. A. Cemal
12. Platon, GORGİAS, Çev. M. Rifat - S. Rifat
13. E. A. Poe, DEDEKTİF (AUGUSTE DUPIN) ÖYKÜLERİ, Çev. M. Fuat - Y. Salman - D. Hakyemez
14. G. Flaubert, ERMIŞ ANTONIUS VE ŞEYTAN, Çev. S. Eyüboğlu
15. G. Flaubert, YERLEŞİK DÜŞÜNCELER SÖZLÜĞÜ, Çev. S. Rifat - E. Gökreke
16. C. Baudelaire, PARIS SIKINTISI, Çev. T. Yücel
17. Juvenalis, YERGİLER, Çev. Ç. Dürüşken - Alovera
18. YUNUS EMRE, HAYATI VE BÜTÜN ŞİİRLERİ, Haz. A. Gölpinarlı
19. E. Dickinson, SEÇME ŞİİRLER, Çev. S. Özpabıyıklar
20. A. Dumas, fils, KAMELYALI KADIN, Çev. T. Yücel
21. Ömer Hayyam, DÖRTLÜKLER, Çev. S. Eyüboğlu
22. A. Schopenhauer, YAŞAM BİLGELİĞİ ÜZERİNE AFORİZMALAR, Çev. Mustafa Tüzel
23. M. de Montaigne, DENEMELER, Çev. S. Eyüboğlu
24. Platon, DEVLET, Çev. S. Eyüboğlu - M. A. Cimcoz
25. F. Rabelais, GARGANTUA, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol - A. Erhat
26. İ. A. Gonçarov, OBLOMOV, Çev. S. Eyüboğlu - E. Güney
27. T. More, UTOPIA, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol - M. Urgan
28. Herodotos, TARİH, Çev. M. Ökmen

29. S. Kierkegaard, KAYGI KAVRAMI, Çev. T. Armaner
30. Platon, ŞÖLEN - DOSTLUK, Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat
31. A. S. Puşkin, YÜZBAŞININ KIZI -Bütün Romanlar, Bütün Öyküler-, Çev. A. Behramoğlu
32. A. S. Puşkin, SEVİYORDUM SİZİ, Çev. A. Behramoğlu
33. G. Flaubert, MADAME BOVARY, Çev. N. Ataç - S. E. Siyavuşgil
34. İ. S. Turgenyev, BABALAR VE OĞULLAR, Çev. E. Altay
35. A. P. Çehov, KÖPEĞİYLE DOLAŞAN KADIN, Çev. E. Altay
36. A. P. Çehov, BÜYÜK OYUNLAR, Çev. A. Behramoğlu
37. Molière, CİMRİ, Çev. S. Eyüboğlu
38. W. Shakespeare, MACBETH, Çev. S. Eyüboğlu
39. W. Shakespeare, ANTONIUS VE KLEOPATRA, Çev. S. Eyüboğlu
40. N. V. Gogol, AKŞAM TOPLANTILARI, Çev. E. Altay
41. Narayana, HİTOPADEŞA, Çev. K. Kaya
42. Feridüddin Attâr, MANTIK AL-TAYR, Çev. A. Gölpınarlı
43. Yamamoto, HAGAKURE: SAKLI YAPRAKLAR, Çev. H. C. Erkin
44. Aristophanes, EŞEKARILARI, KADINLAR SAVAŞI VE DİĞER OYUNLAR, Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat
45. E. M. Dostoyevski, SUÇ VE CEZA, Çev. M. Beyhan
46. M. de Unamuno, SİS, Çev. Y. Ersoy Canpolat
47. H. Ibsen, BRAND - PEER GYNT, Çev. S. B. Göknil - Z. İpşiroğlu
48. N. V. Gogol, BİR DELİNİN ANI DEFTERİ, Çev. M. Beyhan
49. J. J. Rousseau, TOPLUM SÖZLEŞMESİ, Çev. V. Günyol
50. A. Smith, MİLLETLERİN ZENGİNLİĞİ, Çev. H. Derin
51. J. de La Fontaine, MASALLAR, Çev. S. Eyüboğlu
52. J. Swift, GULLIVER'İN GEZİLERİ, Çev. İ. Şahinbaş
53. H. de Balzac, URSULE MIROUËT, Çev. S. Rifat - S. Rifat
54. Mevlânâ, RUBAİLER, Çev. H. Â. Yücel
55. Seneca, MEDEA, Çev. Ç. Dürüşken
56. W. Shakespeare, JULIUS CAESAR, Çev. S. Eyüboğlu
57. J. J. Rousseau, BİLİMLER VE SANAT ÜSTÜNE SÖYLEV, Çev. S. Eyüboğlu
58. M. Wollstonecraft, KADIN HAKLARININ GEREKÇELENİRİLMESİ, Çev. D. Hakyemez
59. H. James, KISA ROMANLAR, UZUN ÖYKÜLER, Çev. N. Aytür - Ü. Aytür
60. Mirze Elekber Sabir, HOPHOPNAME (Seçmeler), Çev. İ. Öztürk
61. F. M. Dostoyevski, KARAMAZOV KARDEŞLER, Çev. N. Y. Taluy
62. Şudraka, TOPRAK ARABACIK (Mriççhakatika), Çev. K. Kaya
63. J. J. Rousseau, DİLLERİN KÖKENİ ÜSTÜNE DENEME, Çev. Ö. Albayrak
64. D. Diderot, AKTÖRLÜK ÜZERİNE AYKIRI DÜŞÜNCELER, Çev. S. E. Siyavuşgil
65. J. P. Eckermann, YAŞAMININ SON YILLARINDA GOETHE İLE KONUŞMALAR, Çev. M. Kahraman
66. Seneca, PHAEDRA, Çev. Ç. Dürüşken

67. M. de Unamuno, ABEL SANCHEZ -Tutkulu Bir Aşk Hikâyesi- TULA TEYZE, Çev. Y. Ersoy Canpolat
68. W. Shakespeare, PERICLES, Çev. H. Koç
69. L. N. Tolstoy, SANAT NEDİR, Çev. M. Beyhan
70. W. Shakespeare, III. RICHARD, Çev. Ö. Nutku
71. Mevlânâ, DÎVÂN-I KEBİR, Çev. A. Gölpinarlı
72. T. De Quincey, BİR İNGİLİZ AFYON TIRYAKİSİNİN İTIRAFLARI, Çev. B. Boran
73. W. Shakespeare, ATİNALI TIMON, Çev. S. Eyüboğlu
74. J. Austen, AKIL VE TUTKU, Çev. H. Koç
75. A. Rimbaud, ILLUMINATIONS, Çev. C. Alkor
76. M. de Cervantes Saavedra, YÜCE SULTAN, Çev. Y. Ersoy Canpolat
77. D. Ricardo, SİYASAL İKTİSADIN VE VERGİLENDİRMEİNİN İLKELERİ, Çev. B. Zeren
78. W. Shakespeare, HAMLET, Çev. S. Eyüboğlu
79. F. M. Dostoyevski, EZİLENLER, Çev. N. Y. Taluy
80. A. Dumas, BİNBİR HAYALET, Çev. A. Özgüner
81. H. de Balzac, EVDE KALMIŞ KIZ, Çev. Y. Avunç
82. E.T.A. Hoffman, SEÇME MASALLAR, Çev. İ. Kantemir
83. N. Machiavelli, HÜKÜMDAR, Çev. N. Adabağ
84. M. Twain, SEÇME ÖYKÜLER, Çev. Y. Salman
85. L. N. Tolstoy, HACI MURAT, Çev. M. Beyhan
86. G. Galilei, İKİ BÜYÜK DÜNYA SİSTEMİ ÜZERİNE DİYALOG, Çev. R. Aşçıoğlu
87. F. M. Dostoyevski, ÖLÜLER EVİNDEN ANILAR, Çev. N. Y. Taluy
88. F. Bacon, SEÇME AFORİZMALAR, Çev. C. C. Çevik
89. W. Blake, MASUMİYET VE TECRÜBE ŞARKILARI, Çev. S. Özpalaınyklar
90. F. M. Dostoyevski, YERALTINDAN NOTLAR, Çev. N. Y. Taluy
91. Prokopios, BİZANS'IN GİZLİ TARİHİ, Çev. O. Duru
92. W. Shakespeare, OTHELLO, Çev. Ö. Nutku
93. G. de Villehardouin - H. de Valenciennes, IV. HAÇLI SEFERİ KRONİKLERİ, Çev. A. Berkay
94. UPANİSHADLAR, Çev. K. Kaya
95. M. E. Han Galib, GALİB DÎVÂNI, Çev. C. Soydan
96. J. Swift, ALÇAKGÖNÜLLÜ BİR ÖNERİ, Çev. D. Hakyemez
97. Sappho, FRAGMANLAR, Çev. Alover
98. W. Shakespeare, KURUGÜRÜLTÜ, Çev. S. Sanlı
99. V. B. Ibañez, MAHŞERİN DÖRT ATLISI, Çev. N. G. Işık
100. H. James, ÇÜVERCİNİN KANATLARI, Çev. R. Hakmen
101. G. de Maupassant, GEZGİN SATICI, Çev. B. Onaran
102. Seneca, TROIALI KADINLAR, Çev. Ç. Dürüşken
103. H. de Balzac, BİR HAVVA KIZI, Çev. B. Kuzucuoğlu
104. W. Shakespeare, KRAL LEAR, Çev. Ö. Nutku
105. M. Shikibu, MURASAKİ SHİKİBU'NUN GÜNLÜĞÜ, Çev. E. Esen

106. J. J. Rousseau, EMİLE, Çev. Y. Avunç
107. A. Dumas, ÜÇ SİLAHŞOR, Çev. V. Yalçintoklu
108. İ. S. Turgenyev, RUDİN - İLK AŞK - İLKBAHAR SELLERİ, Çev. E. Altay
109. L. N. Tolstoy, SİVASTOPOL, Çev. M. Beyhan
110. J. W. von Goethe, YAŞAMIMDAN ŞİİR VE HAKİKAT, Çev. M. Kahraman
111. L. N. Tolstoy, DİRİLİŞ, Çev. A. Hacıhasanoğlu
112. H. de Balzac, SUYU BULANDIRAN KIZ, Çev. Y. Avunç
113. A. Daudet, PAZARTESİ HİKÂYESLERİ, Çev. S. E. Siyavuşgil
114. W. Shakespeare, SONELER, Çev. T. S. Halman
115. K. Mansfield, KATIKSIZ MUTLULUK, Çev. Oya Dalgıç
116. Ephesoslu Hipponaks, BÜTÜN FRAGMANLAR, Çev. Alovera
117. F. Nietzsche, ECCE HOMO, Çev. M. Tüzel
118. N. V. Gogol, MÜFETTİŞ, Çev. K. Karasulu
119. Nizâmü'l-Mülk, SİYASETNAME, Çev. M. T. Ayar
120. H. de Balzac, TILSIMLI DERİ, Çev. V. Yalçintoklu
121. F. M. Dostoyevski, STEPANÇİKOVO KÖYÜ, Çev. N. Y. Taluy
122. G. Sand, THÉRÈSE VE LAURENT, Çev. V. Yalçintoklu
123. W. Shakespeare, ROMEO VE JULJET, Çev. Ö. Nutku
124. F. Nietzsche, TRAGEDYANIN DOĞUŞU, Çev. M. Tüzel
125. Ovidius, AŞK SANATI, Çev. Ç. Dürüşken
126. P. J. Proudhon, MÜLKİYET NEDİR?, Çev. D. Çetinkasap
127. H. de Balzac, PIERRETTE, Çev. Y. Avunç
128. L. N. Tolstoy, KAFKAS TUTSAĞI, Çev. M. Beyhan
129. N. Copernicus, GÖKSEL KÜRELERİN DEVİNİMLERİ ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
130. N. V. Gogol, TARAS BULBA VE MİRGOROD ÖYKÜLERİ, Çev. Ergin Altay
131. W. Shakespeare, ON İKİNCİ GECE, Çev. S. Sanlı
132. A. Daudet, SAPHO, Çev. T. Yücel
133. F. M. Dostoyevski, ÖTEKİ, Çev. T. Akgün
134. F. Nietzsche, PUTLARIN ALACAKARANLIĞI, Çev. M. Tüzel
135. É. Zola, GERMİNAL, Çev. B. Onaran
136. J. O. y Gasset, KİTİLELERİN AYAKLANMASI, Çev. N. G. Işık
137. Euripides, BAKKHALAR, Çev. S. Eyüboğlu
138. W. Shakespeare, YETER Kİ SONU İYİ BİTSİN, Çev. Ö. Nutku
139. N. V. Gogol, ÖLÜ CANLAR, Çev. M. Beyhan
140. Plutarkhos, LYKURGOS'UN HAYATI, Çev. S. Eyüboğlu - V. Günyol
141. W. Shakespeare, YANLIŞLIKLAR KOMEDYASI, Çev. Ö. Nutku
142. H. von Kleist, DÜELLO -Bütün Öyküler- Çev. İ. Kantemir
143. L. de Vega, OLMEDO ŞÖVALYESİ, Çev. Y. Ersoy Canpolat
144. F. M. Dostoyevski, EV SAHİBESİ, Çev. T. Akgün
145. W. Shakespeare, KRAL JOHN'UN YAŞAMI VE ÖLÜMÜ, Çev. H. Çalışkan

146. H. de Balzac, LOUIS LAMBERT, Çev. O. Rifat - S. Rifat
147. Mahmûd-ı Şebüsterî, GÜLŞEN-İ RÂZ, Çev. A. Gölpinarlı
148. Molière, KADINLAR MEKTEBİ, Çev. B. Tuncel
149. Catullus, BÜTÜN ŞİİRLERİ, Çev. Ç. Dürüşken - Alovera
150. Somadeva, MASAL IRMAKLARININ OKYANUSU, Çev. K. Kaya
151. Hafız-ı Şirazi, HAFİZ DİVÂNİ, Çev. A. Gölpinarlı
152. Euripides, YAKARICILAR, Çev. S. Sandalcı
153. W. Shakespeare-J. Fletcher, CARDENIO, Çev. Ö. Nutku
154. Molière, GEORGE DANDIN, Çev. S. Kuray
155. J. W. von Goethe, GENÇ WERTHER'İN ACILARI, Çev. M. Kahraman
156. F. Nietzsche, BÖYLE SÖYLEDİ ZERDÜŞT, Çev. M. Tüzel
157. W. Shakespeare, KISASA KISAS, Çev. Ö. Nutku
158. J. O. y Gasset, SİSTEM OLARAK TARİH, Çev. N. G. Işık
159. C. de la Barca, HAYAT BİR RÜYADIR, Çev. B. Sabuncu
160. F. Nietzsche, DİONYSOS DİTHYRAMBOSLARI, Çev. A. Cernil
161. L. N. Tolstoy, ANNA KARENİNA, Çev. A. Hacıhasanoğlu
162. G. de Maupassant, GÜZEL DOST, Çev. A. Özgüner
163. Euripides, RESOS, Çev. S. Sandalcı
164. Sophokles, KRAL OLDİPUS, Çev. B. Tuncel
165. F. M. Dostoyevski, BUDALA, Çev. F. Altay
166. W. Shakespeare, KRAL VIII. HENRY, Çev. H. Çalışkan
167. D. Defoe, KÖRLER ÜZERİNE MEKTUP-SAÇIRI AR ÜZERİNE MEKTUP, Çev. A. Cernil - D. Cernil
168. T. Paine, AKIL ÇAĞI, Çev. A. İ. Dalgıç
169. W. Shakespeare, VENEDİK TACİRİ, Çev. Ö. Nutku
170. G. Eliot, SILAS MARNER, Çev. F. Kâhya
171. H. de Balzac, MUTLAK PEŞİNDE, Çev. S. Rifat - O. Rifat - S. Rifat
172. W. Shakespeare, BİR YAZ GECE Sİ RÜYASI, Çev. Ö. Nutku
173. A. de Musset, MARIANNE'İN KALBİ, Çev. B. Tuncel - S. Eyüboğlu
174. F. M. Dostoyevski, ECİNNİLER, Çev. M. Beyhan
175. A. S. Puşkin, BORİS GODUNOV, Çev. Ö. Özer
176. W. Shakespeare, HIRÇIN KIZ, Çev. Ö. Nutku
177. İ. S. Turgenyev, DUMAN, Çev. E. Altay
178. Sophokles, ELEKTRA, Çev. A. Erhat
179. J. Austen, NORTHANGER MANASTIRI, Çev. H. Koç
180. D. Defoe, ROBINSON CRUSOE, Çev. F. Kâhya
181. W. Shakespeare - J. Fletcher, İKİ SOYLU AKRABA, Çev. Ö. Nutku
182. Platon, SOKRATES'İN SAVUNMASI, Çev. A. Çokona
183. L. N. Tolstoy, İNSAN NEYLE YAŞAR? , Çev. K. Karasulu
184. N. V. Gogol, EVLENME - KUMARBAZLAR, Çev. K. Karasulu
- 185-1. F. Nietzsche, İNSANCA, PEK İNSANCA, Çev. M. Tüzel
- 185-2. F. Nietzsche, KARIŞIK KANILAR VE ÖZDEYİŞLER, Çev. M. Tüzel
- 185-3. F. Nietzsche, GEZGİN VE GÖLGESİ, Çev. M. Tüzel
186. A. P. Çehov, AYI -Dokuz Kısa Oyun-, Çev. T. Akgün

187. J. M. Keynes, PARA ÜZERİNE BİR İNCELEME, Çev. C. Gerçek
188. H. Fielding, JOSEPH ANDREWS, Çev. F. B. Aydar
189. C. Brontë, PROFESÖR, Çev. G. Varım
190. Kalidasa, MALAVİKA VE AGNİMİTRA, Çev. H. D. Can
191. W. Shakespeare, NASIL HOŞUNUZA GİDERSE, Çev. Ö. Nutku
192. Aiskhylos, ZİNCİRE VURULMUŞ PROMETHEUS, Çev. S. Eyüboğlu - A. Erhat
193. E. Rostand, CYRANO DE BERGERAC, Çev. S. E. Siyavuşgil
194. É. Zola, YAŞAMA SEVİNCİ, Çev. B. Onaran
195. F. M. Dostoyevski, KUMARBAZ, Çev. K. Karasulu
196. S. Kierkegaard, FELSEFE PARÇALARI YA DA BİR PARÇA FELSEFE, Çev. D. Şahiner
197. Cicero, YÜKÜMLÜLÜKLER ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
198. D. Diderot, RAMEAU'NUN YEĞENİ, Çev. A. Cerngil
199. W. Shakespeare, KRAL V. HENRY, Çev. H. Çalışkan
200. L. N. Tolstoy, KREUTZER SONAT, Çev. A. Hacıhasanoğlu
201. S. Kierkegaard, BAŞTAN ÇIKARICININ GÜNLÜĞÜ, Çev. N. Beier
202. Aisopos, MASALLAR, Çev. İ. Çokona
203. W. Shakespeare, CYMBELINE, Çev. Ö. Nutku
204. Aristoteles, ATİNALILARIN DEVLETİ, Çev. A. Çokona
205. V. Hugo, BİR İDAM MAHKÛMUNUN SONGÜNÜ, Çev. V. Yalçıntoklu
206. D. Diderot, FELSEFE KONUŞMALAR, Çev. A. Cerngil
207. W. Shakespeare, VERONALI İKİ SOYLU DELİKANLI, Çev. Ö. Nutku
208. Molière, İNSANDAN KAÇAN, Çev. B. Tuncel
209. L. N. Tolstoy, ÜÇ ÖLÜM, Çev. G. Ç. Kızılırmak
210. Stendhal, KIRMIZI VE SİYAH, Çev. B. Onaran
211. Feridüddin Attâr, İLÂHİNAME, Çev. A. Gölpinarlı
212. D. Diderot, KADERCİ JACQUES VE EFENDİSİ, Çev. A. Cerngil
213. V. Hugo, NOTRE DAME'İN KAMBURU, Çev. V. Yalçıntoklu
214. W. Shakespeare, CORIOLANUS'UN TRAGEDYASI, Çev. Ö. Nutku
215. Euripides, MEDEA, Çev. A. Çokona
216. W. Shakespeare, TROILUS VE CRESSIDA, Çev. S. Eyüboğlu - M. Urgan
217. H. Bergson, GÜLME, Çev. D. Çetinkasap
218. W. Shakespeare, KIŞ MASALI, Çev. Ö. Nutku
219. Homeros, İLYADA, Çev. A. Erhat - A. Kadir
220. Homeros, ODYSSEİA, Çev. A. Erhat - A. Kadir
221. W. Shakespeare, KRAL IV. HENRY - I, Çev. H. Çalışkan
222. W. Shakespeare, KRAL IV. HENRY - II, Çev. H. Çalışkan
223. L. N. Tolstoy, İVAN İLYİÇ'İN ÖLÜMÜ, Çev. M. Beyhan
224. W. Shakespeare, AŞKIN EMEĞİ BOŞUNA, Çev. Ö. Nutku
225. W. Shakespeare, AŞK VE ANLATI ŞİİRLERİ, Çev. T. S. Halman
226. C. Goldoni, SEVGİLİLER, Çev. N. Adabağ - L. Tecer
227. F. M. Dostoyevski, BEYAZ GECELER, Çev. B. Zeren
228. Sophokles, ANTİGONE, Çev. A. Çokona

229. W. Shakespeare, TITUS ANDRONICUS, Çev. Ö. Nutku
230. L. N. Tolstoy, ÇOCUKLUK, Çev. A. Hacıhasanoğlu
231. M. Y. Lermontov, HANÇER - Seçme Şiir ve Manzumeler-, Çev. A. Behramoğlu
232. Sophokles, TRAKHİSLİ KADINLAR, Çev. A. Çokona
233. W. Shakespeare, II. RICHARD, Çev. Ö. Nutku
234. Sun Zi (Sun Tzu), SAVAŞ SANATI, Çev. P. Otkan - G. Fidan
235. W. Shakespeare, KRAL VI. HENRY - I, Çev. Ö. Nutku
236. W. Shakespeare, KRAL VI. HENRY - II, Çev. Ö. Nutku
237. W. Shakespeare, KRAL VI. HENRY - III, Çev. Ö. Nutku
238. J. W. von Goethe, ALMAN GÖÇMENLERİN SOHBETLERİ, Çev. T. Tayanç
239. W. Shakespeare, WINDSOR'UN ŞEN KADINLARI, Çev. H. Çalışkan
240. GILGAMIŞ DESTANI, Çev. S. Maden
241. C. Baudelaire, ÖZEL GÜNCELER - APAÇIK YÜREĞİM, Çev. S. Maden
242. W. Shakespeare, FIRTINA, Çev. Ö. Nutku
243. İbn Kalânisi, ŞAM TARİHİNE ZEYL, Çev. O. Özatağ
244. Yusuf Has Hacib, KUTADGU BİLİĞ, Çev. A. Çakan
245. L. N. Tolstoy, İLKGENÇLİK, Çev. A. Hacıhasanoğlu
246. Sophokles, PHİLOKTETES, Çev. A. Çokona
247. K. Kolomb, SEYİR DEFTERLERİ, Çev. S. Maden
248. C. Goldoni, LOKANTACI KADIN, Çev. N. Adabağ
249. Plutarkhos, THESEUS - ROMULUS, Çev. İ. Çokona
250. V. Hugo, SEFİLLER, Çev. V. Yalçınoklu
251. Plutarkhos, İSKENDER - SEZAR, Çev. İ. Çokona
252. Montesquieu, İRAN MEKTUPLARI, Çev. B. Günen
253. C. Baudelaire, KÖTÜLÜK ÇİÇEKLERİ, Çev. S. Maden
254. İ. S. Turgenyev, HAM TOPRAK, Çev. E. Altay
255. L. N. Tolstoy, GENÇLİK, Çev. A. Hacıhasanoğlu
256. Ksenophon, ANABASİS -On Binler'in Dönüşü-, Çev. A. Çokona
257. A. de Musset, I.ORENZACCIO, Çev. B. Günen
258. É. Zola, NANA, Çev. B. Onaran
259. Sophokles, AİAS, Çev. A. Çokona
260. Bâkî, DİVÂN, Çev. F. Öztürk
261. F. Nietzsche, DAVID STRAUSS, İTİRAFÇI VE YAZAR, Çev. M. Tüzel
262. F. Nietzsche, TARİHİN YAŞAM İÇİN YARARI VE SAKINCASI, Çev. M. Tüzel
263. F. Nietzsche, EĞİTİCİ OLARAK SCHOPENHAUER, Çev. M. Tüzel
264. F. Nietzsche, RICHARD WAGNER BAYREUTH'TA, Çev. M. Tüzel
265. A. de Musset, ŞAMDANCI, Çev. B. Tuncel - S. Eyüboğlu
266. Michelangelo, ÇENNETİN ANAHTARLARI, Çev. T. S. Halman
267. D. Diderot, RAHİBE, Çev. Adnan Cemgil
268. Edib Ahmed Yükeki, ATEBETÜ'L-HAKAYİK, Çev. A. Çakan
269. İ. S. Turgenyev, BAŞKANIN ZİYAFETİ - PARASIZLIK - BEKÂR, Çev. N. Y. Taluy

270. Aristoteles, POETİKA -Şiir Sanatı Üzerine-, Çev. A. Çokona - Ö. Aygün
271. Hippokrates, AFORİZMALAR, Çev. E. Çoraklı
272. G. Leopardi, ŞARKILAR, Çev. N. Adabağ
273. Herodas, MİMOSLAR, Çev. Alovera
274. Molière, HASTALIK HASTASI, Çev. B. Günen
275. Laozi, TAO TE CHİNG -DAO DE JİNG-, Çev. S. Özbey
276. BÂBİL YARATILIŞ DESTANI -Enuma Eliş-, Çev. S. F. Adalı - A. T. Görgü
277. M. Shelley, FRANKENSTEIN YA DA MODERN PROMETHEUS, Çev. Y. Yavuz
278. Erasmus, DELİLİĞE ÖVGÜ, Çev. Y. Sivri
279. A. Dumas, SAINTE-HERMINE ŞÖVALYESİ, Çev. H. Bayrı
280. Sophokles, OİDİPUS KOLONOS'TA, Çev. A. Çokona
281. A. Dumas, SİYAH LALE, Çev. V. Yalçintoklu
282. A. Sewell, SİYAH İNCİ, Çev. A. Berktaş
283. C. Marlowe, PARİS'TE KATLİAM, Çev. Ö. Nutku
284. F. Nietzsche, İYİNİN VE KÖTÜNÜN ÖTESİNDE, Çev. M. Tüzel
285. C. Marlowe, KARTACA KRALİÇESİ DİDO, Çev. Ö. Nutku
286. Hesiodos, THEOGONİA -İŞLER VE GÜNLER, Çev. A. Erhat - S. Eyüboğlu
287. Horatius, ARS POETICA -Şiir Sanatı-, Çev. C. C. Çevik
288. W. Shakespeare, ÇİFTE İHANET, Çev. Ö. Nutku
289. Molière, KİBARLIK BUDALASI, Çev. B. Günen
290. Semonides ve Alın İambos Şairi, ŞİİRLER VE BÜTÜN FRAGMANLAR, Çev. Alovera
291. D. Defoe, VEBA YILI GÜNLÜĞÜ, Çev. İ. Kantemir
292. O. Wilde, ÖNEMSİZ BİR KADIN, Çev. P. D. Deveci
293. L. N. Tolstoy, EFENDİ İLE UŞAĞI, Çev. A. Hacıhasanoğlu
294. H. de Balzac, VADİDEKİ ZAMBAK, Çev. V. Yalçintoklu
295. C. Marlowe, MALTALI YAHUDİ, Çev. Ö. Nutku
296. H. Melville, KATİP BARTLEBY, Çev. H. Koç
297. Cicero, YASALAR ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
298. E.T.A. Hoffman, MATMAZEL DE SCUDÉRY, Çev. G. Zeytinoğlu
299. SÜMER KRAL DESTANLARI, Çev. S. F. Adalı - A. T. Görgü
300. L. N. Tolstoy, SAVAŞ VE BARIŞ, Çev. T. Akgün
301. Plutarkhos, DEMOSTHENES - CİCERO, Çev. İ. Çokona
302. Farabî, İDEAL DEVLET, Çev. A. Arslan
303. C. Marlowe, II. EDWARD, Çev. Ö. Nutku
304. Montesquieu, KANUNLARIN RUHU ÜZERİNE, Çev. B. Günen
305. Cicero, YAŞLI CATO VE YA YAŞLILIK ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
306. Stendhal, PARMA MANASTIRI, Çev. B. Onaran
307. A. Daudet, DEĞİRMENİMDEN MEKTUPLAR, Çev. S. E. Siyavuşgil
308. Euripides, İPHİGENİA AULİS'TE, Çev. A. Çokona
309. Euripides, İPHİGENİA TAURİS'TE, Çev. A. Çokona
310. Pascal, DÜŞÜNCELER, Çev. D. Çetinkasap
311. M. de Staël, ALMANYA ÜZERİNE, Çev. H. A. Karahasan

312. Seneca, BİLGENİN SARSILMAZLIĞI ÜZERİNE- İNZİVA ÜZERİNE,
Çev. C. C. Çevik
313. D. Hume, İNSANIN ANI AMA YETİSİ ÜZERİNE BİR SORUŞTURMA,
Çev. E. B. Aydar
314. E. Bacon, DENEMELER -Güvenilir Öğütler ya da Meselelerin Özü-
Çev. C. C. Çevik - M. Çakan
315. BABİL HEMEROLOJİ SERİSİ -Uğurlu ve Uğursuz Günler Takvimi-
Çev. S. E. Adalı - A. T. Görgü
316. H. Walpole, OTRANTO ŞATOSU, Çev. Z. Avcı
317. İ. S. Turgenyev, AVCININ NOTLARI, Çev. E. Altay
318. H. de Balzac, SARRASINE, Çev. A. Berktaş
319. Farabî, MUTLULUĞUN KAZANILMASI, Çev. A. Arslan
320. M. Luther, DOKSAN BEŞ TEZ, Çev. C. Çevik
321. E. Rabelais, PANTAGRUEL, Çev. N. Yıldız
322. Kritovulos, KRİTOVULOS TARİHİ, Çev. A. Çokona
323. C. Marlowe, BÜYÜK TİMURLENK I-II, Çev. Ö. Nutku
324. Ahmedî, İSKENDER NÂME, Çev. F. Öztürk
325. M. Aurelius, KENDİME DÜŞÜNCELER, Çev. Y. E. Ceren
326. Cicero, DOSTLUK ÜZERİNE, Çev. C. C. Çevik
327. DEDE KORKUT HİKÂYELERİ, Çev. A. Çakan
328. Aristophanes, PLOUTOS, Çev. E. Gören-E. Yavuz
329. É. Zola, HAYVANLAŞAN İNSAN, Çev. A. Özgüner
330. RİGVEDA, Çev. K. Kaya
331. S. T. Coleridge, YAŞLI DENİZCİNİN EZGİSİ, Çev. H. Koçak
332. A. Dumas, MONTE CRISTO KONTU, Çev. V. Yalçınoklu
333. L.N. Tolstoy, KAZAKLAR, Çev. M. Beyhan
334. O. Wilde, DORIAN GRAY'IN PORTRESİ, Çev. D. Z. Batumlu
335. İ.S. Turgenyev, KLARA MİLİÇ, Çev. C. Durukan Akyüz
336. R. Apollonios, ARGONAUTİKA, Çev. A. Çokona
337. S. Le Fanu, CARMILLA, Çev. Y. Yavuz
338. Seneca, MUTLU YAŞAM ÜZERİNE-YAŞAMIN KISALIĞI ÜZERİNE,
Çev. C. Cengiz Çevik
339. F. Engels, AİLENİN, DEVLETİN VE ÖZEL MÜLKİYETİN KÖKENİ,
Çev. M. Tüzel
340. T. L. Peacock, KARABASAN MANASTIRI, Çev. Y. Yavuz
341. H. von Kleist, AMPHİTRYON, Çev. M. Kahraman
342. H. Balzac, EUGÉNIE GRANDET, Çev. V. Yalçınoklu
343. W. Whitman, ÇİMEN YAPRAKLARI, Çev. F. Öz
344. Montesquieu, RÖMALILARIN YÜCELİK VE ÇÖKÜŞÜNÜN
NEDENLERİ ÜZERİNE DÜŞÜNCELER, Çev. B. Günen
345. Beaumarchais, SEVİLLA BERBERİ VEYA NAFİLE TEDBİR,
Çev. B. Günen

William James (1842-1910): Pragmatik felsefe okulunun kurucusu olan William James, aynı zamanda bir psikolog ve eğitimciydi. Öğrenimini Avrupa'da Almanca ve Fransızca olarak yaptı. 1869 yılında Harvard Üniversitesi'nden tıp doktoru olarak mezun oldu, ancak doktora ile uğraşmadı. Daha sonra aynı üniversitede psikoloji dersleri vermeye başladı. Epistemoloji, eğitim, metafizik, psikoloji ve din konularıyla ilgilendi. Ders kitabı olarak yazmaya başladığı Psikolojinin İlkeleri 1890 yılında yayımlandığında hem psikoloji hem de felsefe alanında anıtsal bir eser olarak karşılandı. Felsefi görüşlerini anlattığı sekiz konferansın metinleri 1907 yılında Pragmatizm adıyla yayımlandı. Yazar "Bazı Eski Düşünme Tarzları İçin Yeni Bir Ad" alt başlığını koyduğu bu kitabını John Stuart Mill'in anısına ithaf etti.

Ferit Burak Aydar: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi İngiliz Dili ve edebiyatı mezunudur. Aralarında Edward Said, V. İ. Lenin, Gerard Genette, Georgy Lukacs gibi pek çok önemli yazar, filozof ve siyasetçinin eserlerinin de bulunduğu kırkın üzerinde çevirisi vardır.

