

**T.C.**  
**İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ**  
**SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ**

**SOSYAL BİLİMLER METODOLOJİSİNDE**  
**BİR YAKLAŞIM OLARAK PRAGMATİZM**

DOKTORA TEZİ

DANIŞMAN

**Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK**

HAZIRLAYAN

**Emre ÖZTÜRK**

**MALATYA-2015**

T.C.  
İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ

**SOSYAL BİLİMLER METODOLOJİSİNDE  
BİR YAKLAŞIM OLARAK PRAGMATİZM**

DOKTORA TEZİ






DANIŞMAN

HAZIRLAYAN


**Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK**

**Emre ÖZTÜRK**

Jürimiz tarafından, 15.06.2015 tarihinde yapılan savunma sınavı sonucunda bu doktora tezi (oybirliği /oyçokluğu) ile başarılı bulunarak Sosyoloji Anabilim, Sosyoloji Bilim Dalında doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Jüri Üyelerinin Unvan Ad Soyadı	imzası
1. Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK	
2. Prof. Dr. Ertan EĞRİBEL	
3. Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ	
4. Doç. Dr. Abit BULUT	
5. Doç. Dr. Ufuk ÖZCAN	

İNönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulunun ..... tarih ve .....sayılı kararıyla bu tezin kabulü onaylanmıştır.

  
Prof. Dr. Mehmet KARAGÖZ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü

## ONUR SÖZÜ

Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK'in danışmanlığında doktora tezi olarak hazırladığım **SOSYAL BİLİMLER METODOLOJİSİNDE BİR YAKLAŞIM OLARAK PRAGMATİZM** başlıklı bu çalışmanın, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşecek bir yardıma başvurmaksızın tarafımdan yazıldığını ve yararlandığım bütün yapıtların hem metin içinde hem de kaynakçada yöntemine uygun biçimde gösterilenlerden oluştuğunu belirtir, bunu onurumla doğrularım.

...../...../.....

Emre ÖZTÜRK

## BİLDİRİM

Hazırladığım tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım:

- Tezimin/Raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.
- Tezim/Raporum sadece İnönü Üniversitesi yerleşkelerinden erişime açılabilir.
- Tezimin/Raporumun 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum. Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin/raporumun tamamı her yerden erişime açılabilir.

.../.../.....

Emre ÖZTÜRK

## ÖNSÖZ

Pragmatizm, felsefe tarihinde öne çıkmış ve adından çokça söz ettirmiş düşünce geleneklerinden birisidir. Pragmatizm, kökleri farklı felsefe anlayışlarına uzansa da, 19. yüzyılın sonları ile 20. yüzyılın başlarında Charles Sanders Peirce tarafından icat edilmiş, William James tarafından geliştirilmiş ve John Dewey tarafından kapsamlı bir uygulama alanına kavuşturulmuştur. Pragmatizm bu üç kurucu ismin katkılarıyla biçimlenmiş ve felsefe dünyasında önemli bir yer etmiştir. Ancak pragmatizmin felsefede olduğu kadar, sosyal bilimlerin genelinde kendini kabul ettirme sürecinin uzun vadeli, meşakkatli ve büyük oranda istikrarsız bir seyir sonucunda tamamlandığı belirtilmelidir. Pragmatizmin sosyal bilimler tarihinde oldukça inişli çıkışlı bir yaşam öyküsü olmuştur. Pragmatizm, 20. yüzyılın şafağında gelişip serpilmeye çalışırken kısa sürede aynı yüzyılın savaş, ekonomik durgunluk ve çalkantılı politik ikliminde gözden kaybolmuştur. Ardından 1980'lerde Richard Rorty'nin çalışmalarıyla birlikte yeniden dirilmiş ve etkili bir fikir demeti olarak sosyal bilimlerde adından söz ettirmiştir. Başından beri ilkeleri ve kuralları belirgin bir gayeye vasıl olmak suretiyle nihayete erecek bir akım olarak tasarlanmadığı için, pragmatizmin yeni tartışma başlıklarına uyarlanması pek de güç olmamıştır. Zira pragmatizm bir kuram olmaktan çok bir yaklaşım, yaşamın bütününe kavramaya yeltenen bir “sistem” olmaktan çok onu anlamaya yarayan bir “araç” olarak, her dönemde kendisine yer bulabilme özelliğine de sahiptir. Ancak bugün dahi pragmatizme ilişkin peşin hükümlerin onun layığıyla anlaşılmasının önünde önemli bir engel teşkil ettiği görülmektedir. Pragmatizmin tarih sahnesinden kısa süreli geri çekilişi ve sosyal bilimlerdeki pragmatik bellek yitimi, onun hafızalardaki kötü şöhretini bütünüyle kazımış görünmüyor. Sosyoloji dünyasında olduğu kadar sosyal bilimlerin genelinde de, pragmatizm sığ bir pratik kurama dayalı katı bir liberallikle ilişkilendirilmekte, faydacılıkla özdeşleştirilmekte, rölativizmle anılmakta ve rasyonel düşünmeye bir tehdit olarak görülmektedir. Pragmatizmin pek çok ithama maruz kalışı, asla basitçe düşünürlerin yanlış değerlendirmeleri olarak görülüp geçirilecek bir mesele değildir. Burada pragmatistlerin birbirinden oldukça farklı yönleri sahip olmalarıyla, pragmatizme eğilen araştırmacıların kendi perspektifleri, ilgili yorumun şekillendirilmesinde bir arada etkili olmaktadır. Aynı şey sadece pragmatizmin aleyhine olan açıklamalar için değil, lehte olan açıklama biçimleri

için de geçerlidir. Pragmatizm, kendisine hangi açıdan yaklaşıldığına göre değişik anlamlara bürünebilir. Peirce için Kant’la, James için İngiliz empirizmi ve faydacılığıyla, Dewey için Darwin’le, Rorty içinse Novalis’le el ele görülebilir. Her bir bağıntı pragmatizmin “ne olarak algılandığı” sorusundan yalıtık değildir. Pragmatizm *a priori* olmayan pragmatik inançlara işaret ediyorsa Kant’la, doğruyu “nakit değere” indirgiyorsa faydacılıkla, insan faaliyetini temelde bir adaptasyon ve problem çözüme süreci olarak algılıyorsa Darwin’le, temelde aklın egemenliğine karşı geliyorsa romantizmle, rölativizmle ve irrasyonalizmle de ilişkilendirilebilir. Hatta daha da ileri giderek, ölçüt aldığımız düşünürün belli fikirlerini öne çıkarmakla faşizmle ve emperyalizmle birliktelik içindeymişçesine de ele alınabilir. Pragmatizmin bu konudaki talihsizliği, belli başlı özdeşleştirmelerin sadece bir grup felsefecinin metinlerinde yer bulan değerlendirmelerle sınırlı kalmayıp, son derece kötü ünlere sahip politik liderlerin söylem ve eylemleriyle pekiştirilmesi olmuştur. Sözelimi, Benito Mussolini dahi, politik kariyerinin biçimlenmesinde asıl belirleyici ismin James olduğuna işaret etmiş ve onun eylemlerin sonuçlarıyla değerlendirilmesine yönelik vurgularıyla beraber inançla eylem arasındaki bağa yönelik vurgularının faşizmin başarısında büyük bir yeri olduğunu dile getirmiştir.<sup>1</sup> Aynı şekilde, Amerikan siyasetinde etkili olmuş pek çok liderin, “oportünizmini” ve “yararcılığını” pragmatizmle ilişkilendirerek ele alması, pragmatizmin yanlış aktarımlarında son derece etkili olmuştur. Tüm bu gelişmelerin bir sonucu olarak, pragmatistler, pragmatizmin gelişimsel serüveninde, kendi argümanlarını temellendirmek ve zenginleştirmekle ilgilendikleri kadar, kendilerine ilişkin her türden yanlış özdeşleştirmenin yarattığı kötü izlenimleri ortadan kaldırmakla da meşgul olmuşlardır. Elbette pragmatistler pek çok yönden liberal pratiğin kendisiyle birlikte anılacak önemli bir fikir demetine sahiptir. Onlarda rölativizme ve irrasyonalizme temel oluşturacak dayanak noktalarıyla da karşılaşılabilir. Hatta bazı pragmatistlerde Batı yayılcılığı ve Batı egemen düşünce tarzıyla birlikte anılacak fikirlere de rastlanabilir. Pragmatizm bu anlamda, kusursuz, kötü şöhreti tamamıyla yorumcuların yanlış değerlendirmelerine bağlanabilecek bir felsefe olmadığı gibi eleştirilmeye açık pek çok yöne de sahiptir. Zira eleştiri, her akımın kendini geliştirmesi ve eksik yönlerini tamamlaması adına son derece hayattır ve bu anlamda her felsefe eleştirilebilir

---

<sup>1</sup> PERRY, Ralph Barton; **The Thought and Character of William James**, Oxford University Press, London, 1935, s. 575.

olmalıdır. Ama bir şartla; eleştiri, ancak söz konusu akımın doğru anlaşılması koşuluyla katkı sağlayabilir. Aksi takdirde mevcut muğlâklığı derinleştirmekten başka bir işe yaramayacaktır. Pragmatizm özelinde karşımızda beliren sorun, eleştirilerin, genelde derinlikli pragmatist bir okumanın ürünü değil, yüzeysel değerlendirme biçimlerinin ürünü olmasıdır. Bu husus, pragmatizmin anlaşılmasından çok, anlaşılmamasına ve pragmatizme ilişkin yanlış algı biçimlerinin pekiştirilmesine yol açmaktadır. Dünyada tıpkı Marx'ı bilmeden anti-Marxist olunabildiği gibi, pragmatizmi bilmeden de anti-pragmatist olunabilmektedir. Bu nedenle, pragmatizmi sosyal bilimler metodolojisinde bir yaklaşım olarak ele aldığımız tezimizde, pragmatizme tüm peşin hükümlerin, yakıştırmaların ve özdeşleştirmelerin dışında, kendi kurucu ve belirleyici isimlerinin temel fikirleri ışığında eğilmeye gayret ettik.

Hiçbir felsefe, içine doğduğu iklimden yalıtılarak ele alınamaz. Ancak çoğu zaman bu tarihsel incelik, fikirlerin mevcuda uyarlanamadığı bir hapishaneye dönüşme tehlikesine açık yönler de taşıyabilmektedir. Hâlbuki yaşam dünyamız değiştikçe, insan yeni şeyler keşfetmekle kalmaz, kimi zaman eskiyi de daha verimli bir şekilde okuma, değerlendirme ve uygulama imkânına kavuşur. Dünyamız, inançlarımız, hayallerimiz ve önceliklerimiz değiştikçe, mevcuda ilişkin tanımlamalarımız ve bunları sağlayan araçları kullanım tarzımız ve yorumlama biçimimiz değişir. Pragmatizm de, insan ürünü olan, onun elinin ve fikrinin değdiği her şey gibi yaşayan, dönüşen ve kendini yenileyen canlı bir felsefe olarak, içine doğduğu dünyanın ötelere uzanabilecek bir fikir demetidir. Bu anlamda pragmatizmi ele alan çalışmamız, onun metodolojik tartışmalardaki yeri ve önemini açığa çıkarma çabasıyla, eski bir akımın, eski tartışma başlıklarıyla hatırlatılmasını değil, yeni tartışma başlıklarına uyarlanabilecek yeni yönlerini keşfetmeyi hedeflemektedir.

Nihayetinde, tezimizde temel amacımız, bir pragmatizm savunusu yaratmak değil, sosyal bilimler felsefesi ve metodolojisinde ikinci baharını yaşayan pragmatizmin, ortaya konan kullanım önerilerinin geçerliliğini sorgulamak, mevcut yaklaşımlarla kıyaslandığında ne gibi olumlu/olumsuz katkılarının olabileceğini, yararlanılabilecek ve geliştirilmeye açık yönlerinin neler olabileceğini göstermektir. İncelememiz sonucunda bu toprağın verimli olmadığı kanıtlanabilir ve büyük

beklentilerle sürülen topraklara bir daha girilmemek üzere zincir vurulabilir. Ancak pragmatizmin zengin içeriğine dair detaylı bir okuma ve inceleme yapmak suretiyle, sosyolojik metodolojide yararlanılabilecek bir yaklaşım olduğuna ve ondan hareketle mevcut araştırma türlerine alternatif bir pragmatist araştırma önerisinin geliştirilebileceğine dair karşılaşılabileceğimiz en küçük ipucu, pragmatist bir sosyal bilim çalışmasının olanaklılığını sorgulamayı sürdürmenin gerekliliğini göstermeye yeterli olacaktır.

Bu çalışma benim kişisel emek ve çabalarımın bir ürünü olsa da, tez danışmanım Prof. Dr. Sezgin KIZILÇELİK'in rehberliği, eleştirileri ve önerileri olmasaydı nihayete erdirilemezdi. Çalışmanın her adımında, desteğini ve ilgisini hiçbir zaman esirgmeden her ayrıntı üzerinde en az benim kadar düşünüp yol gösteren değerli hocama teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca, tez yazım sürecinde kıymetli önerileriyle bana rehberlik eden değerli hocalarım Prof. Dr. Abdullah KORKMAZ'a ve Doç. Dr. Abit BULUT'a yardımları ve destekleri için teşekkür ederim.

Emre ÖZTÜRK

Nisan, 2015.



## ÖZET VE ANAHTAR KELİMELER

ÖZTÜRK, Emre; **Sosyal Bilimler Metodolojisinde Bir Yaklaşım Olarak Pragmatizm**, Doktora Tezi, Malatya, 2015.

Bu tezin ana konusu, pragmatizmin neliğini tahlil etmek, bir yaklaşım olarak sosyal bilimler metodolojisindeki yerine ve önemine işaret etmek, pragmatizmin pozitivism ve hermeneutiğe alternatif bir yaklaşım olarak kullanılabileceğini göstermek ve buradan hareketle pragmatist bir sosyal araştırmanın imkânını sorgulamaktır. Pragmatizm, Batı sosyal bilim geleneğinde pek fazla önemsenmemiş, metodolojik tartışmalarda faydalanılabilecek bir yaklaşım olarak yer almamış, pozitivism ve hermeneutik kadar değer görmemiş, yanlış bir biçimde rölativizm ve irrasyonalizm gibi anlayışlarla birlikte ele alınmış ve metodolojik yönlerinden ziyade politik sonuçları itibarıyla gündemde olmuştur. Türkiye’de ise, pragmatizm temelde politik bir tutum olarak öne çıkmış, oportünizm ve çıkarıcılıkla özdeşleştirilerek aktarılmış ve sıklıkla faydacılıkla karıştırılmıştır. İşte, bu nedenle, tezimizin ana amacı, öncelikle pragmatizmin doğru anlaşılmasını sağlamak ve tüm bu olumsuz yakıştırmaların dışında, sosyal bilimler metodolojisinde, özellikle de sosyolojik metodolojide öne çıkan problemlerin çözümünde yararlanılabilecek bir yaklaşım olarak kullanılabileceğini ortaya koymak, nicel ve nitel araştırmaları bazı yönlerden birleştiren, bazı yönlerden de onlardan özgül niteliklerle ayıran pragmatist bir sosyal araştırma tasarımının da geliştirilebileceğini göstermektir. Bu çerçevede, tezimizde, ilk olarak, pragmatizm faydacılıktan ayırıştırılarak aktarılmış ve pragmatizmin ne olduğu kadar ne olmadığı da gösterilmeye çalışılmıştır. Ardından pragmatizmin temel içerimleri üzerine detaylı bir irdeleme sunulurken genel bir pragmatist yaklaşımın sınırları belirginleştirilmiştir. İkinci olarak, pragmatizmin sosyal bilimler metodolojisinde bir yaklaşım olarak kullanılabileceği iddiasından hareketle, sosyal bilimlerde pozitivism-hermeneutik düalizminden kaynaklanan metodolojik problemlerin çözümünde ne tür katkıları olabileceği gösterilmiştir. Üçüncü olarak ise, tezimizde, Dewey’in sosyal araştırmaya dönük değerlendirmelerinden yola çıkılmış, nicel ve nitel araştırmalara alternatif ve yeni bir pragmatist sosyal araştırma taslağı tartışılmıştır. Son tahlilde, bu tezde, pragmatizmin sosyal bilimler metodolojisinde, bilhassa da sosyolojik metodolojide pozitivism ve hermeneutiğin dışında bir yaklaşım olarak kullanılabileceği kanıtlanmıştır.

**Anahtar Kavramlar:** Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, Richard Rorty, Faydacılık, Pragmatizm, Pozitivizm, Hermeneutik, Nicel Araştırma, Nitel Araştırma, Pragmatist Sosyal Araştırma.

## ABSTRACT AND KEY WORDS

ÖZTÜRK, Emre; **Pragmatism as an Approach in the Social Sciences Methodology**, Doctoral Thesis, Malatya, 2015.

The main topic of this thesis is to analyse what the pragmatism is, point out to its place and importance as an approach in the social sciences methodology, show that it can be used as an alternative to positivism and hermeneutics and from this point of view to examine possibility of a pragmatist social research. In the Western social science tradition pragmatism is often underestimated, has not been considered as a approach that can be utilized in methodological debates, has not gained value like positivism and hermeneutics, has been wrongly used in connection with concepts such as relativism and irrationalism and has remained on the agenda with political consequences rather than it's methodological aspects. As for Turkey, pragmatism mainly appeared as a political attitude, tackled in association with opportunism and self-interestedness and often mistaken with utilitarianism. Thus, the main aim of this thesis, apart from all this negative imputation, is to ensure a correct understanding of it, put forward that it can be used as an approach in solving some problems arising in social sciences methodology and especially in the sociological methodology and to show that it is possible to develop a pragmatist social research design which, in some respects, combine the quantitative and qualitative researchs as well as seperate them with some spesific characteristics. In this context, in our thesis, first, pragmatism is analysed by sperating it from utilitarianism and it is aimed to clarify what pragmatism is as well as what it isn't. Next, by presenting a detailed examination of basic contents of pragmatism, a border is sketched for a "generic pragmatist approach". Second, based on the claim that pragmatism can be used as approach in the social sciences methodology, it is showed what kind of role/contributions pragmatism may have in solving some methodological problems stemming from positivism-hermeneutics duality. Third, based on Dewey's considerations on social inquiry, a new pragmatist social research design, as alternative to the quantitative and qualitative researches, has been discussed. As a final analysis, it is proven that pragmatism, apart from positivism and hermeneutics, can be used as an approach in the social sciences methodology and especially in the sociological methodology.

**Key Words:** Charles Sanders Peirce, William James, John Dewey, Richard Rorty, Utilitarianism, Pragmatism, Positivism, Hermeneutics, Quantitative Research, Qualitative Research, Pragmatist Social Research.

## İÇİNDEKİLER

KABUL VE ONAY.....	ii
ONUR SÖZÜ.....	iii
BİLDİRİM.....	iv
ÖNSÖZ.....	v
ÖZET VE ANAHTAR KELİMELER.....	ix
ABSTRACT AND KEY WORDS.....	xi
GİRİŞ.....	1
<b>1. BÖLÜM: PRAGMATİZM İLE KARIŞTIRILAN BİR GELENEK OLARAK FAYDACILIK.....</b>	<b>8</b>
1.1. Faydacılığın Pragmatizmden Farklı Olan Yönleri.....	8
1.2. Faydacılığın Doğuşu ve Gelişiminde Etkili Olan Düşünürler.....	14
1.3. Faydacılığın Ana İsimleri.....	43
1.3.1. Jeremy Bentham.....	43
1.3.2. John Stuart Mill.....	65
<b>2. BÖLÜM: PRAGMATİZMİN NELİĞİ VE TEMELLERİ.....</b>	<b>107</b>
2.1. Pragmatizmin Neliği, Doğuşu ve Gelişimi.....	107
2.2. Pragmatizmin Ana İsimleri.....	134
2.2.1. Charles Sanders Peirce.....	134
2.2.2. William James.....	182
2.2.3. John Dewey.....	226
2.3.4. Richard Rorty.....	276
<b>3. BÖLÜM: PRAGMATİZM VE SOSYOLOJİK METODOLOJİ.....</b>	<b>321</b>
3.1. Pragmatizmde Sosyal Bilimlerin Yöntemi Meselesi.....	322
3.2. Pragmatizmin Sosyolojik Metodolojide Öne Çıkan Problemlere Etkisi.....	334
3.2.1. Sosyolojide Yapı-Eylem İlişkisi Kapsamında Pragmatizm.....	335
3.2.2. Sosyolojide Nesnellik-Öznellik Tartışması Bağlamında Pragmatizm.....	350
3.2.3. Sosyolojide Teori-Pratik İlişkisi Ekseninde Pragmatizm.....	370

<b>SONUÇ YERİNE: SOSYAL BİLİMLERDE PRAGMATİST YAKLAŞIM VE PRAGMATİST SOSYAL ARAŞTIRMA.....</b>	<b>381</b>
<b>KAYNAKÇA.....</b>	<b>413</b>

## GİRİŞ

Sosyal bilimlerde yöntem meselesi, bağımsız birer disiplin olarak ortaya çıktıkları günden bugüne en çok tartışılan konuların başında gelmektedir. Bunda, sosyal bilimlerin, doğa bilimleri ile kendilerine özgü araştırma mantığı ve konusu ayrımının, doğa dünyası-anlam dünyası, gözlemlenebilir fenomenler-anlaşılabilir fenomenler ikileminin içine doğmuş olmalarının ve böylesi keskin bir ayrışmanın bünyesinde gelişmeye çalışmalarının etkisi büyüktür. Başta sosyoloji olmak üzere, sosyal bilim disiplinlerinden her biri, kuruluş aşamasında, doğa bilim-sosyal bilim ayrımından kaynaklanan pek çok sorunu üstlenmiş ve belli başlı isimleri bir yerlerde, adeta ortak bir hedefe yönelmişçesine bu sorunlara yanıt bulma zorunluluğu hissetmişlerdir. Bu bağlamda, farklı gerçeklik alanlarına tekabül eden iki yaklaşım öne çıkmış ve disiplinler metodolojik açıdan kendilerini farklı varsayımlar üzerine konumlandırmışlardır. Doğa bilimlerinde ve doğa bilimleri örneğine göre kurgulanmak istenen tüm disiplinler için pozitivism, doğa bilimci araştırma mantığının araştırma nesnelere uygun olmadığı disiplinler için ise hermeneutik, uygun metodolojiyi sağlayan yaklaşımlar olarak kabul görmüşlerdir. Kimi zaman birbiriyle uzlaştırılmaya da çalışılan her iki yaklaşım, uzun zaman sosyal bilimlerde yöntemden anlaşılan şey olarak varlıklarını sürdürmüşlerdir. Böylelikle sosyal teoride uzun bir dönem, birey-eylem merkezli teoriler ile toplum-yapı merkezli teoriler ayrışması hâkim olmuştur. Neredeyse sosyolojinin doğum lekesi olan bu ikilik (pozitivism-hermeneutik), disiplinin sonraki gelişim sürecinde daha da olgunlaşarak makro-mikro, nicel-nitel, teori-pratik, nesnellik-öznellik gibi farklı adlandırmalarla sosyolojinin yöntem tartışmalarının ana gündem maddesini oluşturmaya devam etmiştir. Adeta üçüncü halin imkânsızlığı tanımlanmış ve iki seçenek arasında belli açılardan gidip gelen kısır bir tartışma yumağı oluşturulmuştur. Bu bağlamda, 20. yüzyıl sosyal bilimleri (kismî, yanıltıcı işlevselci ortodoksi dönemi müstesna), büyük oranda, bu ayrımların birinden diğerinin, belli oranlarda alınarak işlendiği bir çağ olarak öne çıkmıştır. Uzun bir dönem sosyolojideki yöntem tartışmalarında, düalistik düşünüş tarzı egemen olmuş, söz konusu düalitelerin bir tarafı olarak öne çıkan çeşitli anlayışlar, mevcut problematiğin ortadan kaldırılması adına sosyal bilimlere rehberlik edecek bir metodolojik yaklaşımın doğmasıyla sonuçlanmamış, aksine sosyal bilimlerde belli başlı ikiliklerin farklı başlıklar altında varlık göstermesine ve yeni sorun alanlarının

eklemlenmesine yol açmıştır. Sosyoloji, bu süreçte, söz konusu ayrımların yarattığı problemlerin en derin olarak hissedildiği, yöntem tartışmalarının kendisi üzerinden yapıldığı alan olarak sosyal bilimlerdeki metodolojik tartışmaların yürütüldüğü “kriz” masası haline gelmiştir. Tüm sosyal bilimler (ve bazı sonuçları dikkate alındığında doğa bilimleri) açısından büyük önem arz eden oldukça kapsamlı tartışmalar büyük oranda sosyoloji üzerinden yürütülmüştür. Böylelikle, yeni bir çıkış sağlayacak öneriler aranmış ve problemin çözümüne ilişkin ortaya konan çalışmalar son derece önem kazanmıştır. Bunun doğal bir sonucu olarak, pozitivist ve hermeneutik yaklaşımların ışığında yanıt verilemeyen temel problemlere, farklı metodoloji önerileri sağlayabilecek yeni perspektif arayışları öne çıkmıştır. Genelde sosyal bilimler felsefesindeki ve özelde sosyolojideki metodolojik çıkmazlara çözüm getirecek olan bu perspektif hem sosyal bilimlerin en temel sorunlarını hem de sosyolojinin kemikleşmiş ikiliklerini aşacak ve aksayan yönlerini doğrultacak bir niteliğe sahip olmalıdır. Bu bağlamda, Anthony Giddens ve Pierre Bourdieu gibi sosyologlar bu bölünmeleri aşma amacıyla olan yaklaşımlar öne sürmüşlerdir. Söz konusu eğilimlerin doğal bir sonucu olarak, sosyolojide zıt kutuplar arasında tercih yapmaktan çok, karşıtlar arasındaki zıtlık algısının ortadan kaldırıldığı bir *diyalektik* ve *ilişkisel* anlayış gelişmiştir. Yapı-eylem ve nesnellik-öznellik ayrımını sosyolojik bir perspektif içerisinde ilişkisel bir yaklaşımla, içine düşmüş olduğu düalizmden kurtararak ele alma yönündeki eğilim, sosyolojinin aynı amacı taşıyan diğer yaklaşımlarla da bir arada yer alabilecek bir faaliyet alanı olduğu kanısını güçlendirmiştir. Böylesi bir amaç içerisinde, son zamanlarda *pragmatizmin* genelde sosyal bilimler metodolojisini özelde de sosyolojik metodolojiyi biçimlendirebilecek ve buradan hareketle mevcut metodolojik problemlere ve teorik tartışmalara çözüm üretilebilecek bir yaklaşım olarak ele alınabileceğini gösteren çalışmaların yaygınlık kazandığını görüyoruz.<sup>1</sup> İşte, tam bu nedenle, araştırmamız,

---

<sup>1</sup> BAERT, Patrick; “Pragmatism, Realism and Hermeneutics”, **Foundations of Science**, Vol. 8/No. 1, 2003, 89-107; BAERT, Patrick; “Pragmatism as a Philosophy of the Social Sciences”, **European Journal of Social Theory**, Vol. 7/No. 3, 2004, 355-369; BAERT, Patrick; “Towards a Pragmatist-Inspired Philosophy of Social Science”, **Acta Sociologica**, Vol. 48/No. 3, 2005, 191-203; BAERT, Patrick; **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2010; KIVINEN, Osmo ve PIIRONEN, Tero; “Pragmatist Metodolojik İlişkiselciliğe Doğru”, Çeviren: Emre Kovankaya ve Başak Akgül, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, 165-



sosyal bilimlerde, özellikle de sosyolojide yöntem sorununu bugüne kadar yaygın olarak kullanılan yaklaşımların dışından irdeleme ve mevcut tartışma başlıklarına yeni çözüm önerileri sunma çabasının bir yolu olarak pragmatizmin bu görevi ne ölçüde gerçekleştirebileceğini ortaya koymak gibi önemli bir ihtiyaca karşılık gelen güncel bir konuyu ele almaktadır.

Pragmatizm, sosyal bilimlerde yeni bir akım değildir. Pek çok kimse için oldukça eskimiş bir akım görüntüsündedir. Fakat burada eskitilen şey pragmatizmin politik kullanımınıdır. Pragmatizm bir felsefe olarak çoğunlukla ekonomi-politik ile ilişkilendirilmiştir. Bu nedenle pragmatizm, ekonomik ve politik tartışmalarda öne çıkan, teorik ve metodolojik tartışmalara dair söyleyebilecek bir sözü bulunmayan bir akım olarak algılanmıştır. Sosyoloji gibi metodolojik tartışmaların kriz masası haline gelmiş disiplinlerde bu tutum daha da yaygındır. Uzun bir zaman, en azından sosyolojide, pragmatizmin etkisi bir düşüş içinde olmuştur.<sup>2</sup> Pragmatizmin sosyoloji tarihinde önemli bir yere sahip olmadığı, konu başlıklarına bakıldığında hemen anlaşılacaktır.<sup>3</sup> Pragmatizm üzerine kaleme alınmış sayısız çalışma mevcuttur, fakat sosyal teori alanında bu yöndeki literatürün zengin olmadığı bir gerçektir. Pek az yazar sosyal teorideki temel sorunlara pragmatizmin ışığında eğilmektedir.<sup>4</sup> Pragmatizm, bir politik eğilim olarak oldukça geniş bir literatüre sahipken, metodolojik tartışmalardaki

---

192; TURNER, Bryan; “Can There be a Pragmatist Philosophy of Social Science?”, **Human Studies**, Vol. 32/No. 3, 2009, 365-374; PLEASANTS, Nigel; “A Philosophy for the Social Science: Realism, Pragmatism, or Neither?”, **Foundations of Science**, Vol. 8, 2003, 69-78; HEELAN, Patrick A. ve SCHULKIN, Jay; “Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science”, **Synthese**, Vol. 115/No. 3, 1998, 269-302; MORGAN, David L.; “Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods”, **Journal of Mixed Methods Research**, Vol. 1/No. 1, 2007, 48-76; MORGAN, David L.; “Pragmatism as a Paradigm for Social Research”, **Qualitative Inquiry**, Vol. 20/No. 8, 2014, 1045-1053.

<sup>2</sup> HOLMWOOD, John; “Pragmatism and the Prospect of Sociological Theory”, **Journal of Classical Sociology**, Vol. 11/No. 1, 2011, s. 15.

<sup>3</sup> ALLCOCK, John B.; “Editorial Introduction to the English Translation”, **Pragmatism and Sociology** (iç.), İngilizceye Çeviren: J. C. Whitehouse, Editör: John B. Allcock, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. xxiii.

<sup>4</sup> GRONOW, Antti; **From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory**, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2011, s. 9.

konumuna ilişkin kapsamlı bir çalışmanın olduğu söylenemez. Pragmatizm, metodolojik tartışmalarda kendisinden bir şeyler edinilebilecek bir “yaklaşım” olarak değil, mümkünse uzak durulması gereken bir “hareket” olarak ele alınmıştır. Pragmatizmin metodolojik tartışmalara dair olası katkıları ve yapıcı etkileri üzerinde pek durulmamış, daha çok tehlikeleri ve yıkıcı yönleri işlenmiştir. Pragmatizm, bütün felsefe geleneğine bir karşı çıkış olarak takdim edilmiş<sup>5</sup>, bir “anti-realizm ve rölativizm türü olarak işlenmiş”<sup>6</sup>, “postmodernizm ile flört”<sup>7</sup> etmekle eleştirilmiş, “‘anti-intellektüalizm’ ve ‘oportünizm’”le<sup>8</sup> eş tutulmuş, “iş adamlarının felsefesi”<sup>9</sup> olarak anılmış, “Amerikan kültür hayatının kaba bir ticarileştirilme mantığı olarak öne çıkarılmış”<sup>10</sup>, “kapitalist sınıfın dünya anlayışı”<sup>11</sup> olarak sunulmuş, “sıklıkla politik bağlamlarda ele alınmıştır.”<sup>12</sup> Dolayısıyla pragmatizm, farklı dönemlerde farklı bağlam ve fikirlerle ilintili olarak, neredeyse olumsuz addedilen her türden fikirle ilişkilendirilerek incelenmiş, ancak “bir yaklaşım olarak” sosyal bilimler metodolojisindeki yeri pek sorgulanmamıştır. Patrick Baert’in yerinde ifadesiyle, sosyal bilimciler pragmatizmi metodolojik tartışmalarda bir yaklaşım olarak ele almama noktasında adeta mutabakat sağlamış, “pragmatizmi göz ardı etme ya da düşmanca bir tutum sergileme eğiliminde olmuşlardır.”<sup>13</sup> Bu nedenle tezimiz, pragmatizmin tüm bu

---

<sup>5</sup> DURKHEIM, Emile; **Pragmatism and Sociology**, İngilizceye Çeviren: J. C. Whitehouse, Editör: John B. Allcock, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. 1.

<sup>6</sup> PLEASANTS, “A Philosophy for the Social Science: Realism, Pragmatism, or Neither?”, s. 79.

<sup>7</sup> TRIGG, Roger; **Sosyal Bilimleri Anlamak**, Çeviren: Beyza Sümer ve Filiz Ülgüt, Babil Yayınları, İstanbul, 2001, s. 290.

<sup>8</sup> CAMPBELL, James; “A History of Pragmatism”, **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, New York, 2011, s. 69.

<sup>9</sup> LAPOUJADE, David; **William James Ampirizm ve Pragmatizm**, Çeviren: Nusret Polat, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 159.

<sup>10</sup> MILLS, C. Wright; **Sociology and Pragmatism**, Editör: Irving Louis Horowitz, A Galaxy Book, New York, 1966, s. 465.

<sup>11</sup> WELLS, Harry K.; **Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm**, Çeviren: Tahsin Yılmaz, Sorun Yayınları, İstanbul, 2003, s. 20.

<sup>12</sup> GRONOW, **From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory**, s. 9.

<sup>13</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 206.

yakıştırmaların dışında “sosyal bilimler metodolojisinde bir yaklaşım olarak” ele alındığında ne tür katkılarının olabileceğini sorgulamak amacındadır.

Türkiye’de de pragmatizmin pek iyi bir talih olduğu söylenemez. Akademik camiamızda pragmatizm, üzerinde söz söylemeye değmeyecek kadar aşına olunduğu farz edilen fakat temel içerimlerinin aktarılması noktasında yanlış algıların yönlendirici olduğu akımların şampiyonu olma onuruna sahiptir. Pragmatizm, çoğunlukla olumsuz bir algı içerisinde değerlendirilmiş, “çıkarıcılık” ve “yararcılıkla” ilişkilendirilmiş, hoş karşılanmayan bir “davranış tarzı” olarak işlenmiştir. Bu nedenle pragmatizm ya “insanın işine geldiği şeyi yapması” gibi yanlış anlamlara çekilmiş ya da diğer felsefi akımlarla karıştırılmıştır.<sup>14</sup> Bu yanlış özdeşleştirmelerde “faydacılık” ilk sırada yer alır.<sup>15</sup> Gerçekten de ülkemizde pragmatizm hakkında çalışmalar az olduğu gibi, çoğunlukla Jeremy Bentham ve John Stuart Mill’in faydacılığı ile karıştırılmıştır.<sup>16</sup> Pragmatizm bir kez faydacı argümanların arkasına sığınarak ele alındığında onun hem bireyden topluma hem de toplumdan bireye uzanan indirgemeci yaklaşımlardan uzak ilişkiselsel bir perspektife sahip olduğu gerçeği kavranılamamış ve metodolojik açıdan kullanışlı olabilecek yönleri ıskalanmış olur. Bu nedenle, çalışmamızın ilk bölümünün, pragmatizmi daha anlaşılır kılmak adına, onunla eşdeğer kılınan ve pragmatizmle karıştırılan faydacılığa ayrılması uygun görülmüştür. Böylelikle, faydacılığın oluşumuna, tarihsel gelişim seyrine ve temel temsilcilerinin görüşlerine yer verilerek pragmatizmle olan eşdeğerliliğine ilişkin yaygın kanıyı ortadan kaldırma amacı güdülmüştür.

Sosyal bilim geleneğimizde hermeneutiğin dahi bugün bile yöntem, teknik ya da yaklaşım olup olmadığı muğlâkken, pragmatizmin neliği oldukça yanlış içerimlerle doludur. Bu yüzden, pragmatizm üzerine kapsamlı tarihsel bir okuma yapılarak, temel

---

<sup>14</sup> DOĞAN, Nejat; “Pragmatizmin Felsefi Temelleri”, **Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Sayı: 20, 2003, s. 83.

<sup>15</sup> Sözelimi, birbirinden belirgin hatlarla ayrı olan J. S. Mill’in **Utilitarianism** ve William James’in **Pragmatism** kitapları, dilimize aynı “Faydacılık” başlığı altında çevrilmiştir.

<sup>16</sup> TÜRER, Celal; **William James’in Ahlâk Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 16. Milli Eğitim Bakanlığı’nın bastığı kitaplarda bile pragmatistler “Faydacılık” başlığı altında işlenmektedir (Bknz. **Ortaöğretim Felsefe Ders Kitabı**, Ekoyay, Ankara, 2013, s. 66).

içeriğine ilişkin yol gösterici bir taslak sunmak, onun doğru anlaşılması adına zorunludur. Pragmatizm gibi bilinmezliklerle dolu bir akımı doğru anlamak mevcut yanlışları ortadan kaldıracak gibi, bizlere metodolojik tartışmalarda farklı bir perspektif de sunacaktır. Bu nedenle, tezimizin ikinci bölümünde, bu algıyı açığa çıkaran nedenleri sunmak ve pragmatizmi doğru anlamak adına, pragmatizmin oluşum süreci, dayanak noktaları, temel terimleri ve argümanları ana isimleri ekseninde tartışılmıştır.

Pragmatizmin genelde sosyal bilimlerdeki ve özelde sosyolojideki metodolojik tartışmalara ne tür katkılarının olabileceğini göstermek, onun temel sorun alanlarına ne ölçüde çözüm üretebildiğini açığa çıkarmakla gerçekleştirilebilir. Bu nedenle, tezimizin üçüncü bölümünde, sosyolojik metodolojinin odağında yer alan belli başlı tartışma başlıklarına, öne çıkan pragmatistlerin fikirleri ışığında, pragmatist bir pencereden nasıl yaklaşabileceğimiz, bu yaklaşım sonunda ne tür kazanımlar elde edebileceğimiz, sınırlılıklarımızın ve elimizi güçlendiren ve zayıflatan yönlerin neler olabileceği sorgulanmıştır. Temel amacımız, birinci olarak, pragmatistlerin, sosyolojik dikotomileri aşmaya dönük olarak ilişkisel ve diyalektik yönlerini sergilemek, yani pragmatizmin günümüz metodolojik tartışmalarına katkı sunabilecek bir yaklaşım olduğunu göstermek, aslında bir nevi ilişkiselci sosyolojilerin pragmatist temellerini açığa çıkarmaktır. İkinci olarak, sosyal dünyanın pragmatist bir araştırmasının olanaklılığını sorgulamak suretiyle mevcut yaklaşımlara alternatif bir pragmatist araştırmanın temel içerimleri konusunda bir perspektif kazandırabilmektir.

Neticede, tezimizin temel hedefi, öncelikli olarak pragmatizmin ne olduğunu anlaşılır kılmak, onunla faydacılık arasındaki yanlış özdeşleştirmeyi ortadan kaldırmaktır. İkinci olarak, tarihsel gelişim süreci içinde pragmatizmin ne tür argümanlara dayandırılarak oluşturulduğunu ve temel içeriğini ana isimleri ekseninden hareketle ele almaktır. Üçüncü olarak, pragmatizmin mevcut metodolojik problemlerin çözümünde bir yaklaşım olarak kullanıldığında ne tür katkılarının olabileceğini göstermek ve alternatif pragmatist bir araştırmanın olanaklılığını sorgulayarak, bu yönde sosyal bilimlerde kullanılacak bir pragmatist araştırma tasarımı sunmaktır. Kısacası, tezimizde, pragmatizm sosyal bilimler metodolojisinde bir yaklaşım olarak ele

alınmak suretiyle, pozitivism-hermeneutik arasında sıkışmış olan ve bu yüzden kronik bir kriz hali içinde anılan sosyal bilimler metodolojisine bir katkı yapmak hedeflenmiştir.

# 1.BÖLÜM

## PRAGMATİZM İLE KARIŞTIRILAN BİR GELENEK OLARAK FAYDACILIK

Pragmatizmi doğru anlamak, onun ne olduğunu bilmek kadar, ne olmadığını da bilmeyi gerektirir. Bu nedenle, ilk etapta pragmatizmle eşdeğer tutulan faydacılığın neliğine ilişkin bir inceleme sunmayı uygun gördük. Bu amaca dönük olarak faydacılığın önde gelen temsilcilerinin görüşleri sunulmuş, pragmatizmle eksik ve yanlış aktarılma konusunda aynı kaderi paylaşan bir akımın anlaşılması da sağlanmıştır.

### 1.1. Faydacılığın Pragmatizmden Farklı Olan Yönleri

Pragmatizm genelde faydacılıkla eş anlamlı olarak kullanılır. Hatta pek çok kişi için faydacılık ve pragmatizm diye iki farklı akımdan bahsetmek oldukça olağandışı bir durumdur. İkisi arasındaki benzerlik ve ortaklık çoğu zaman farklılığın önüne geçmiş, iki akımın layıkıyla anlaşılmasının önünde bir engel teşkil etmiştir. Hâlbuki faydacılıkla pragmatizm aynı anlama gelen iki sözcük olmadığı gibi, farklı kaynaklardan beslenen ve farklı gerekçelerle oluşmuş, temsilcileri ve temel terimleri itibariyle de ayrışan iki akımdır. Elbette her ikisinin yararlandığı ortak dayanak noktaları ve fikrî benzerlikler mevcuttur. Fakat bu durum, *utilitarianism* ve *pragmatism*'e birbirinin yerine kullanılabilen kavramlar muamelesi yapmayı ya da her iki akımı birbirinin aynısı olarak algılamayı gerektirmez. Böylesi bir anlayış, her iki akımın düşünürlerinin fikirlerini, hassasiyetlerini ve temel gayelerini oldukça basite indirgemek ve yanlış aktarmak anlamına gelecektir. Burada önümüzde duran şey basit bir sözcük eşdeğerliliği değildir. Çünkü ikisi arasındaki benzerlik algısı, sadece bir sözcük eşdeğerliliğiyle kalmamakta, düşünsel ve felsefî özdeşleşmeye varmaktadır. Hâlbuki *hedone* ile *pragma*, oldukça farklı anlam ve bağlama atıf yapan iki sözcüktür. Bunu gözardı etmek, her iki eğilimin düşünürlerinin aynı geleneğin temsilcileri olduğu zannını yaratmakta, mevcut yanlış algıya yeni bir katkı sunmakta ve pragmatizmin muğlâklığını derinleştirmektedir. Faydacılık ile pragmatizm, farklı isimlere gönderme yapan, bazı benzerliklere rağmen, büyük oranda farklı tarihsel gelişim evrelerine, birbirinden belirgin bir şekilde ayrılan dayanak noktalarına ve temellendirme biçimlerine sahip iki farklı felsefe geleneğidir.

Faydacılık ve pragmatizm, biri Avrupa’da Jeremy Bentham (1748-1832) ve John Stuart Mill (1806-1873) tarafından diğeri de Amerika’da Charles Sanders Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) ve John Dewey (1859-1952) tarafından geliştirilen farklı felsefe gelenekleridir. Dolayısıyla karşımızda, aynı tartışma odağının farklı isimlerle anıldığı bir felsefe değil, faydacılık ve pragmatizm olmak üzere iki felsefe bulunmaktadır.

Faydacılık, temel argümanları itibarıyla Epikuros’a kadar geri götürülebilecek bir akımdır. Epikurosçuluk, bugün faydacılık olarak bilinen felsefenin en önemli dayanak noktasıdır. Fakat faydacılık 18. yüzyıla kadar bir felsefe akımı olarak öne çıkmamış ve yaygınlık kazanmamıştır. Bunun en önemli sebebi, faydacılığın Hristiyanlığın ortaya çıkışıyla birlikte önemini kaybetmesi ve önemsizleştirilmesidir. Bu nedenle faydacılık, Hristiyan orta çağında bir felsefe olarak dahi kabul görmemiş ve nadiren tartışma konusu edilmiştir.<sup>1</sup> Faydacılığın yeniden gündeme gelmesini sağlayan en önemli unsur aydınlanmadır. Faydacılık aydınlanma düşüncesiyle birlikte bin yılları aşkın bir kış uykusundan uyanmış, gözlerini açtığında, seküler, dinî temelli olmayan ve akla dayalı bir dünya bulmuş ve kendine tutunabilecek bir yaşam alanı yakalamıştır. Faydacılar bütün insanlara, ırkına, cinsiyetine, yaşına ya da sınıfına bakmadan ahlâkî açıdan eşit bir konum atfetmişlerdir. Zaten aydınlanmanın özünde de otoritenin boyunduruğundan sıyrılıp aklını kullanma cesaretini göstererek kendi eylemlerinin yargıcı ya da kurucusu olan bir özne tasarımı mevcuttur.<sup>2</sup> Faydacılık için bundan daha iyi bir zemin düşünülemez.

Faydacılığın en temel argümanları iki cümlede özetlenebilir: (1) İnsan eylemleri haz ve acı duyguları tarafından belirlenir, (2) eylemlerimizde seçimimizi en çok sayıda insana en büyük mutluluğu sağlamak üzere yaparız. Birinci ilke, faydacılığın Epikuros’la paylaştığı temel özelliklerden biridir. Bu aşamada haz (*hedone*) kavramı önemli bir yer işgal etmektedir. Fakat burada amaç insanın bütün eylemlerini hazza göre seçmesi değil, acıdan kaçınmak üzere hazza yönelmesidir. Şayet bir haz, ilerde acıya neden olacaksa, o hazdan feragat etmek mutluluğun temel dayanağı haline getirilebilir.

---

<sup>1</sup> SCARRE, Geoffrey; **Utilitarianism**, Routledge, London, 1996, s. 48.

<sup>2</sup> **A.g.e.**, s. 50.

Burada karşımıza çıkan şey, kişinin kendi mutluluğu için acıdan kaçınarak, ölçülü bir yaşam sürmesidir; yoksa isteklerin, zevk ve arzuların kölesi olması değil. İkinci ilke ise, Epikuros'ta olmayan ve 18. yüzyılda geliştirilen bir fikirdir. Bu dönemde, ahlâkî eylemlerimizde bir ölçü olarak fayda (*utility*) düşüncesi, arzu edilmesi ve kaçınılması gereken şeyler olarak haz ve acı duygularının yeniden bir felsefe konusu olarak önem kazanmasında belirleyici olmuştur. Bu noktada Francis Hutcheson (1694-1746), David Hume (1711-1776) ve Claude Adrien Helvétius'un (1715-1771) faydacılığa önemli katkıları olmuştur. Her biri insan doğasını temele almış, hazzı arttırmayı ve acıdan kaçınmayı eylemlerin maksimi olabilecek bir ölçü olarak işlemiş ve buna ilişkin bir ahlâk sisteminin temellerini atarak, Bentham ve Mill'e ihtiyaç duyacakları her şeyi yaratmışlardır. Bir anlamda, faydacı geleneğin köklerini onlar tedarik etmiş ve onun gövdesinin büyüüp göğe yükseltileme işini Bentham ve Mill'e bırakmışlardır.

Dolayısıyla, 18. yüzyılda, *utilitarian* ve *utilitarianism* kavramlarının keşfinden önce, faydacılığın neredeyse tüm karakteristik özellikleri varlık kazanmıştı.<sup>3</sup> Daha sonra faydacılıkla anılacak olan pek çok kavram, tez, tartışma başlığı mevcuttu, fakat bir kuram adı altında sıralanmamıştı. Bu tezlerin faydacılık (*utilitarianism*) adı altında bir ahlâk ve yasama sistemi bünyesinde ele alınması ise Bentham ve Mill ile mümkün olmuştur. Onlarla birlikte faydacılık toplumun ahlâkî ve yasal sisteminin temel dayanaklarını sağlayan önemli bir referans noktası haline gelmiştir. Bentham aynı kaynaktan esinlenerek insan eylemlerini haz ve acının uyrukları olarak işlemiş ve onlara insanın mutluluğunu arttırıp azaltmaları ölçüsünde değer biçmiştir.<sup>4</sup> Bentham herkes için en büyük mutluluk ilkesinden bahsettiğinde, faydacılık bireysel bir eylem olmaktan çok başkalarını da ilgilendiren önemli bir ahlâkî ilke konumuna yükselmektedir. Bu anlamda, Mill'in belirttiği gibi faydacılık hazcılık ya da her şeyin hazla açıklanması demek değildir. Ona göre faydacı ahlâk, insan doğasında var olan kendi en büyük iyiliğini başkalarının en büyük iyiliğine feda etme gücünün farkındadır.<sup>5</sup> Dolayısıyla, insanın her durumda kendi faydasını düşündüğü iddiası, başkalarının mutluluğunu

---

<sup>3</sup> A.g.e.

<sup>4</sup> BENTHAM, Jeremy; **An Introduction to The Principles of Morals and Legislation**, Batache Books, Kitchener, 2000, s. 14.

<sup>5</sup> MILL, John Stuart; **Utilitarianism**, Dover Publications, Mineola, 2007, s. 14.



arttırabilecek bir eylem düşüncesinden yalıtık değildir. Mill bu görüşlerini eşit haklar ve özgürlükler konusuna taşıyarak, Bentham'ın ötesine uzanır. Deyim yerindeyse, Mill'in metinlerinde Epikürosçu düşünce sivil hak ve özgürlükler ile serbest piyasa fikrinden, müdahaleci devletin sınırlandırılmasına kadar pek çok konuda geliştirilerek kendi kaynaklarının doruklarına ulaştırılmıştır.<sup>6</sup> Fakat bu uyarlamayla birlikte, faydacılık burjuva düşüncesinin temel argümanı haline gelmiş, "liberal teori" ile özdeşleştirilerek, tüm Batı düşün geleneğini özetleyen bir nitelik kazanmıştır.<sup>7</sup>

Neticede, *utilitarianism* adı altında işlenen faydacılık, haz ve acıyı eylemlerimizin ahlâkî ölçüsü olarak kabul eden ve seçimlerimizde en çok insana en büyük mutluluğu sağlamanın gözetilmesi gerektiğini savunan bir felsefe geleneğidir.

Pragmatizm ise, faydacılığa nazaran oldukça yeni bir akımdır. Faydacılar Antik Yunan dünyasına, özellikle de Epiküros'a çok şey borçluydular. Epiküros'un ana hatlarını çizdiği bir sistemi, bireyin tekelden çıkarıp toplumsal bir alana uyarladılar. Fakat pragmatizmde bu kadar geriye uzanan temellendirmelerden söz etmek, onun ana hatlarını büyük oranda belirleyen ya da muştulayan bir Antik Yunan düşünürü arayışına girmek yanıltıcı sonuçlar doğurabilir. Çünkü pragmatizm belli bir düşün sistemi ve toplumsal dizge karşısında geliştirilmiş bir tepkidir. Epiküros aydınlanma düşüncesiyle pek çok noktada birleşmektedir. Bu nedenle, aydınlanma düşüncesi etkisini hissettirdiğinde Epiküros'un faydacılığının görünür hale gelmesi doğaldır. Pragmatizm ise genelde belli sonuçlarıyla Aydınlanmaya, idealist düşünceye, dogmatik bir tavrı olan belirlenimci ve deterministik hakikat iddialarına, özellikle Descartesçılığa (ve belli açılardan Hegelciliğe ve Marksizme), karşı bir tepki olarak gelişmiştir. Başka bir ifadeyle pragmatizm, bir yanda Hegelciliğin ve Neo-Kantçılığın felsefî idealizmine, öte yanda dünyanın aşkın ya da doğüstü bir kaynaktan gelen üstün bilgisine sahip olduğunu iddia eden dogmatik bir otorite halindeki elitlere karşı bir reaksiyondur.<sup>8</sup> Böylesine yeni bir felsefe iddiası, kendisini eleştirdiği akımlardan ayıran ve mevcut

---

<sup>6</sup> ROSEN, Frederick; **Classical Utilitarianism From Hume to Mill**, Routledge, London, 2003, s. 1.

<sup>7</sup> A.g.e., s. 10.

<sup>8</sup> HEELAN ve SCHULKIN; "Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science", s. 271.

bakış açılarıyla karıştırılma ihtimalini ortadan kaldıracak bir adlandırmayı zorunlu kılmıştır. Pragmatizm bu nedenle kolay keşfedilmiş bir isim değildir. Yunancada “işler hale getirme, yürürlüğe koyma, eyleme geçirme, eylemde bulunma”<sup>9</sup> anlamlarına gelen *pragma* kökünden türetilmiş olan *pragmatism*, genelde “pratik olmak”la, “pratik olanı seçmek”le, “pratik davranmak”la bir tutulur. Bu anlamda bir ekonomi ve siyaset aracı olarak faydacılıkla aynı kaderi paylaşır. Fakat pragmatistlerin “pratik”ten çok “pragmatik olan” üzerindeki ısrarlarında, aslında böylesi bir algıya konu olmaktan ne kadar uzak bir akım olduklarını kanıtlama isteği bulunur. Kendileri de birer tecrübeci olan Peirce ve James kendi sistemlerini laboratuvar zihin alışkanlıklarını çağrıştırdığı gerekçesiyle “pratikçilik” olarak adlandırmayı tercih etmemişlerdir.<sup>10</sup> Pragmatizm kendisini tarihsel olarak empirizmin bir genişlemesi gibi göstermesine rağmen, empirizm ile arasında temel bir fark vardır; pragmatizm, önce olan görüngülerde değil sonuç görüngülerde, eylemin teamüllerinde değil eylemin imkanları hususunda ısrar eder.<sup>11</sup> Dolayısıyla pragmatizmin çıkış noktası, kaba bir empirizm ya da yanlış bilindiği üzere “pratik olmak” değil, olgulara, nihaî duruma ve sonuçlara yönelen bir bakış açısidir. Ancak pragmatistler, *a priori* bir temelden yalıtık pragmatik yönleriyle ilişkili olarak öne çıktıklarında, pratik ve pratik sonuçlar gibi sözcükleri kullanmakta herhangi bir sakınca görmezler.

Pragmatizm, “yüzünü asıl olarak başlangıca, ilkelere ve ‘kategorilere’ değil; sona, meyvelere ve olgulara çeviren bir tutum”dur.<sup>12</sup> Pragmatizmde amaç, gerçekte anlamın her zaman vuku bulan, olup biten veya vuku bulabilecek olan bir şeyle, çoğunlukla bizim kendimizin yaptığı ya da yapabileceğimiz bir şeyle ilişkili ya da irtibatlandırılabilir olması gerektiğidir.<sup>13</sup> Böylelikle, pragmatizmde ideler, kavramlar ve felsefeler içsel tutarlılıkları ya da rasyonel olmaları bakımından değil, kullanılabilir

---

<sup>9</sup> ÖZLEM, Doğan; **Etik: Ahlak Felsefesi**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 14.

<sup>10</sup> DEWEY, John; “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, Çeviren: Celal Türer, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 27.

<sup>11</sup> A.g.m., s. 36.

<sup>12</sup> JAMES, William; **Faydacılık**, Çeviren: Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003, s. 31.

<sup>13</sup> MAGEE, Bryan; **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi**, Çeviren: Ahmet Cevizci, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 294.

sonuçları bakımından ele alınmaktadır.<sup>14</sup> Bu yönüyle pragmatizm, hakikat, bilgi, dil, ahlâk ve felsefî argümantasyonun benzer nesnelere uygulanan bir anti-temelciliktir.<sup>15</sup> Pragmatizmin inceleme alanına aldığı konuları irdelemede kullandığı biricik test; hangi şeylerin bize hayatta yol göstermek bakımından işe yarar oldukları, hangilerinin hayatın her parçasına en iyi oturduğu ve hiçbirini dışarıda bırakmadan deneyin getirdiklerine uyduğudur.<sup>16</sup> Faydacılıkta fayda, pragmatizmde eylem belirleyicidir. Faydacılıkta bir eylem herkese fayda ve mutluluk sağladığı oranda ahlâkî açıdan doğrudur, pragmatizmde bir fikir, ifade, inanç ya da önermenin pratikte amaçlarımızla uyumlu olup olmadığını, yaşamımızda bir farklılık yaratıp yaratmadığını ve arzu edilir sonuçları doğurup doğurmadığını sınamada temel hareket noktasıdır. Faydacılıkta hazzı arayıp acıdan kaçınmayı salık veren bir ahlâk teorisi öne çıkarken, pragmatizmde fikirlerin, kavramların ve inançların sınanmasında eyleme ve pratik etkilere müracaat eden bir yaklaşım öne çıkmaktadır. Birinde eylem faydası bakımından doğru ahlâkî davranışın ölçüsüyken, diğesinde eylem doğru olanı açığa çıkarmada fikir, önerme veya inançlar arasında pratikte ne türden kayda değer farklılıkların açığa çıktığını belirlemede bir araçtır. Genelde dogmatizme, özeldede Descartesçi düalizme karşı geliştirilen bir anlam ve doğruluk teorisi olarak pragmatizm, sonuçsal fenomenlere odaklanmıştır; faydacılık gibi önceden belirlenmiş hedeflere yönelik bir tavır sergilemez. Pragmatizmin yaptığı, metafizik kesinliklerden kaçınarak, hakikat ya da doğruya ulaşmada bireyin deneyimini vurgulayan, dolayısıyla bireyden yola çıkan bir felsefe üretmek olmuştur.<sup>17</sup> Pragmatizm, faydacılıkta olduğu gibi önceden belirlenmiş bir takım sonuçlar peşinde koşmaz, sonuçsal fenomenlerin sürekliliği konusunda ısrar eder; bu nedenle etkileşimci ve evrimcidir. Ulaşılan bir sonucun, bir diğesine ulaşmadaki durak olduğu görüşünden hareket eder.<sup>18</sup> Faydacılıkta ise sonuç ya da amaç önceden bellidir (mutluluğa erişmek veya onu arttırmak ve acıdan kaçınmak), ona odaklı eylemde bulunulur ve dolayısıyla anlam da önceden bellidir. Oysa pragmatizmde, anlam eylemin sonuçları ile inşa edilir, dolayısıyla pragmatizm önceden belirlenmiş anlamların peşinden koşmaktan farklı bir

---

<sup>14</sup> LAPOUJADE, **William James: Ampirizm ve Pragmatizm**, s. 21.

<sup>15</sup> RORTY, Richard; **Consequences of Pragmatism**, Harvester Wheatsheaf, London, 1991, s. 162.

<sup>16</sup> TÜRER, Celal; **William James'in Ahlak Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005, s. 46.

<sup>17</sup> MORVA, Oya; **Chicago Okulu: Pragmatik Sosyal Teoride İletişimin Keşfi**, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 15.

<sup>18</sup> **A.g.e.**, s. 35-36.

şeydir.<sup>19</sup> Kısacası pragmatizm, fikirlerimizin doğruluğunu salt katı akılsal çıkarımlar veya dogmatizme varan başka değerlendirme ölçütlerine tabi tutarak değil, pratikte ortaya konulabilirlikleri temelinde, hedeflerimizle olan uyumu ve bizi amacımıza ulaştırıp ulaştıramadığına göre değerlendiren bir felsefî tutum olup, Kartezyenizme, rasyonalizme, dogmatizme, mutlakçılığa, genel anlamda tüm düalistik düşünme tarzlarına karşı geliştirilmiş bir akımdır.

Görüldüğü gibi karşımızda birbirinin eşdeğeri olan değil, farklı tarihsel gelişim şemalarına ve terminolojik içeriğe sahip, iki akım bulunmaktadır. Faydacılık ortaya çıkışı itibarıyla ahlâkî ve politik bir sistemdir. Pragmatizm ise, bir matematikçi ve mantıkçı olan Peirce tarafından fikirlerimizin ve kavramlarımızın karşılıklarının, onların anlamsal içeriklerinin belirlenmesinde kullanılabilir bir yöntem olarak geliştirilmiş ve daha sonra James tarafından rasyonalistlerden ve olguculardan farklı bir doğrulama ilkesi yaratma gayesiyle de kullanılmıştır. Faydacılıkta konunun özü ahlâkî iken, pragmatizmde anlamsal, yani esasen mantıksaldır. Bir eylemin doğruluğuna fayda ile karar vermek faydacılık, bir fikrin “pratik olanaklılığı” ölçüsünde ilgilerimize cevap verip vermediğini sınamak pragmatizmdir. Dolayısıyla *utilitarianism* ve *pragmatism* arasındaki ayrım, aynı şeyin iki adı değil, farklı dayanak noktalarına sahip iki düşün demetinin adıdır. Bu nedenle faydacılığın temel temsilcilerinin görüşlerine yer vermek, faydacılık ile pragmatizm arasındaki yanlış özdeşleştirmeyi ortadan kaldıracığı gibi, iki akım arasındaki farkları ve ortak yönleri tespit etmemize olanak sağlayacaktır.

## 1.2. Faydacılığın Doğuşu ve Gelişiminde Etkili Olan Düşünürler

Faydacılık, 18. yüzyıldan bu yana, sadece felsefede değil, özellikle siyaset ve ekonomi gibi disiplinlerde çok etkili olmuştur. Bu etkinin bir sonucu olarak faydacı sav ve argümanlar modern ekonomik ve siyasî yaşamda özellikle de kamu politikalarında önemli bir yer işgal etmiştir. Dolayısıyla, faydacılığı anlamak, içinde ikamet ettiğimiz dünyayı anlamaktır.<sup>20</sup> Bugün faydacılık dendiğinde akla gelen ilk isimler, Bentham ve Mill'dir. Faydacılık, şöhretini herkesten çok onlara borçludur. Fakat her ünlü ismin ardında yatan, sahnenin arkasında yer alan ilham kaynakları ve önemli destekçileri

---

<sup>19</sup> A.g.e., s. 36, 60. Dipnot.

<sup>20</sup> MULGAN, Tim; **Understanding Utilitarianism**, Acumen Publishing, Stocksfield, 2007, s. 2.

olması gibi, faydacılığın da önemli esin kaynakları bulunmaktadır. Hiç şüphesiz Epikuros bunlardan en önemlisidir. Aynı şekilde, Helvétius, Hume ve Hutcheson'ın isimlerini de zikretmek gerekir. Bu bölümde Epikuros'tan başlayarak Mill'e kadar, faydacılığın tarihsel süreç içerisindeki oluşum aşaması ve gelişimi ele alınacaktır. Böylelikle faydacılığa ışık tutacak ve onunla özdeşleştirilen pragmatizmin daha doğru bir bakış açısıyla anlaşılmasını mümkün kılacak bir gizem aydınlığa kavuşmuş olacaktır.

Faydacılığın Epikuros'a kadar geri götürülebileceği düşüncesi, Mill'in *Utilitarianism* başlıklı eserinde öne çıkan iddialarından biridir.<sup>21</sup> Haz ve mutluluğa farklı yaklaşımıyla katı bir hedonizmden ayrılan Epikuros'un faydacılığın yaratıcısı olduğu söylenebilir.<sup>22</sup> Epikuros hazla ilgilenen ilk ya da tek isim değildi. Hatta Aristioppos ile kıyaslandığında hazla olan ilgisi bakımından geride kalır. Mill'in onca isim içerisinde Epikuros'u zikretmiş olmasının kendi içinde önemli gerekçeleri vardır. Bentham ve diğer faydacıların geliştirdikleri, fayda (eyleminin temel belirleyeni olarak hazzı hedefleme ve acıdan uzak durma) düşüncesi aslında, bir şekilde haz sözcüğünü kullanmış tüm düşünürler içerisinde en çok Epikuros ile benzerlik taşıyan yönleri sahipti. Faydacıların Epikuros'a yönelik ilgilerini ya da faydacı mirası Epikuros'a dayandırma eğilimlerini, sadece Epikuros'un haz ile olan ilişkisine bağlamak da haksızlık olur. Epikuros'u kendisinden önceki düşünürlerden ayıran özellikler, onun günümüz bilim mantığıyla örtüşen önemli yanlarını oluşturmaktadır. Epikuros, faydacı müritleri gibi maddeci bir dünya anlayışını savunmuş, bilme ediminde duyum ve algılarımıza öncelik tanımış, kaba bir çerçeveye tümevarımsal bir yöntemin ana hatlarını sunmuş ve önermiştir. Bunlar faydacıların, özellikle de Mill'in bilim anlayışıyla çok önemli benzerlikler gösterir. Bu bakımdan, faydacılığı ve Epikuros'un bu akım ile olan ilişkisini anlamak için, Epikuros'un temel felsefi argümanlarını gözden geçirmek ve düşün dizgesini oluşturan yapı taşlarını çözümlenmek elzemdir.

---

<sup>21</sup> MILL, *Utilitarianism*, s. 5.

<sup>22</sup> LONG, A. A.; *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, Clarendon Press, Oxford, 2006, s. 178.

Epikuros, kendisinden önceki düşünürlerin felsefi sistemleriyle benzeşen yönlere sahip olduğu gibi, kimi yönlerden yaygın felsefi iklimin dışına çıkan farklı bir düşün sistemi de geliştirmiştir. Epikuros, materyalist ve hazcı bir öğretiyeye sahiptir. Onun düşün sisteminde oldukça önemli bir yer işgal eden atomculuğu, materyalist dünya algısının oluşumunda hayati bir rol oynamıştır. Epikuros haz ve mutluluğu arzu edilir bir hedef olarak ortaya koymak ve insanları zorunluluğun elinden kurtarmak amacıyla doğa filozoflarından farklı bir felsefe geliştirmiş ve onları mutsuzluklarının ve acılarının kaderin değil kendi eylemlerinin sonucu olduğu düşüncesine yaklaştırmak istemiştir. Böylelikle, Epikuros'un görüşleri, kendisinden önceki kimi filozoflarca inşa edilen zorunluluğun ya da kaderciliğin dışına çıkılabilecek bir zemin yarattığı sürece geçerlilik kazanmaktadır. Çünkü insan, ancak eylemlerinin başlatıcısı kendisi olan, özgür bir iradeye sahip olabildiği ölçüde, nedensellik zincirinden sıyrılarak mutluluk arayışına yönelebilir. Dolayısıyla hazı aramak ve acıdan kaçınmak, insanın eylemleri ve genel olarak yaşamı üzerinde aktif bir şekilde etkili olabildiği ön kabulünü gerekli kılar. Epikuros böylesi bir temeli yaratmak ve doğa felsefecilerinin zorunluluk düşüncesini ortadan kaldırmak için, bu düşüncelere yol açan temel doğa felsefelerine önemli ilaveler yapma gereği duymuştur. Epikuros'un atomcu doğa felsefesini bu bağlamda okumak gerekir. Epikuros'un Demokritos'tan hareketle geliştirdiği atomcu doğa felsefesi, hem teolojinin insan hayatı üzerindeki müdahaleciliğini elemesini, hem de insanı doğa zorunluluğundan kurtarmasını olanaklı kılmıştır. Bir bakıma baş aşağı duran Demokritos'u ayakları üzerine oturttuğu ve insanı doğacı açıklamaları reddetmeden zorunluluğun ellerine teslim etmekten kurtarma girişiminde bulunduğu söylenebilir. Bu nedenle, Epikuros'un temel argümanlarını anlamak ve irdelemek için, doğal olayların açıklanmasından eylemlerimizin yapısına kadar, onun tüm felsefesinin temel dayanak noktasını oluşturan atomcu doğa anlayışından başlamak gerekir.

Bilindiği gibi, Demokritos'ta atomlar oldukça düzenli ve istikrarlı bir harekete sahipti. Onun ve onun gibi düşünenler için, görünür dünyanın düzenliliğini yaratan şey, atomların sabit hareketidir. Epikuros'ta da her şey boşlukta "sonsuz zaman boyunca durmadan devinen"<sup>23</sup>, sonsuz sayıdaki atomlardan meydana gelir. Ancak atomların

---

<sup>23</sup> LAERTIOS, Diogenes; **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, Yapı Kredi Yayınları, Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul, 2004, s. 490.

hareketi noktasında Demokritos'tan farklı, kaotik bir yapı sunar. Ona göre atomların boşlukta üçlü bir hareketi vardır. Birincisi, doğru çizgi halinde düşme hareketidir; ikincisi, atomun doğru çizgiden sapmasından ileri gelir; üçüncüsü de birçok atomun geri itilmesinden meydana gelir. Birinci ve üçüncü hareketi Demokritos da kabul eder. Onları birbirinden ayıran, *atomun doğru çizgiden sapmasıdır*.<sup>24</sup> Karl Marx'ın oldukça yerinde tespitiyle, atomun doğru çizgiden sapması, aslında Epikuros'un fiziğinde rastgele ortaya çıkan tikel bir belirlenim değildir. Tersine, bu sapmanın dile getirdiği yasa, Epikuros felsefesini boydan boya kaplar.<sup>25</sup> Epikuros'ta sapma (*swerve*-İng., *clinamen*-Lat., *parenklisis*-Grek.) sadece bilinen düzenliliklerin değil, her türden düzenliliğin ortaya çıkmasının zorunlu koşuludur. Onsuz doğa hiçbir şey yaratamazdı. Bir diğer ifadeyle, maddelerin birleşiminin ve dünyaların oluşumundaki kompozisyonun üretimini açıklamak için farklı form ve boyutlara sahip sonsuz sayıda atomu varsaymak yeterli değildir. Onların dinamik yapısı hesaba katılmadan etrafımızdaki cisimlerin oluşumu anlaşılabilir.<sup>26</sup> Epikuros, bu sayede, kendine doğa belirlenimciliğinden sıyrılacağı bir alanın kapılarını açar. Atomlar dünyasına atomların hareketinin önceden öngörülemediği, determinist olmayan bir yapı kazandırır, fakat buna rağmen görünür dünyanın belli düzenlilikleri taşıdığı inancını korur. Deyim yerindeyse, algılanan düzenliliğin altındaki düzenlilik düşüncesinden, algılanan düzenliliğin altındaki kaos düşüncesine geçiş yapmıştır. A. Long'un ifade ettiği gibi, bir açıdan Epikuros ile rölativite ya da kuantum mekaniği arasında kaba bir analogi kurmak mümkündür. Isaac Newton'da sabit olan uzay ve zaman nasıl ki Werner Heisenberg'le birlikte yerini belirsizlik ilkesine terk ediyorsa, Epikuros'ta da makro düzeydeki dünyanın öngörülebilir düzenliliği için gözlemlenebilir kanıtlara gölge düşürmeyecek düzeyde olan mikro düzeydeki belirsiz ve determinist olmayan bir dünya (atomların bir çizgi halinde hareket etmekten çok, bazen sapma gösterdikleri bir mikro madde alemi) yaratılmıştır.<sup>27</sup> Epikuros'un atomik sapma düşüncesi onun insan hayatını kaçınılmaz zorunluluk düşüncesinin dışında değerlendirebileceği bir zemin sağlamıştır. Bu sayede

---

<sup>24</sup> MARX, Karl; **Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri**, Çeviren: Hüseyin Demirhan, Sol Yayınları, Ankara, 2009, s. 33.

<sup>25</sup> **A.g.e.**, s. 39.

<sup>26</sup> MOREL, Pierre-Marie; "Epicurean Atomism", **The Cambridge Companion to Epicureanism** (iç.), Editör: James Warren, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 78.

<sup>27</sup> LONG, **From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy**, s. 166.

zorunlu ve zorunlu olmayan şeyler arasında bir ayırım yapmış, zorunlu olmayan şeyleri de kendi içinde şans eseri meydana gelenler ile bizim tarafımızdan yapılanlar olarak iki kategoriye bölmüştür.<sup>28</sup> Kendisi de bir Epikürosçu olan Lucretius, sapmanın yazgının zincirlerini kırdığını söylemekte bu yüzden haklıdır ve bu hemen bilince uygulandığına göre, denebilir ki sapma, atomun bağrında karşı-mücadele verebilen ve direnebilen şeyin kendisidir.<sup>29</sup> Lucretius bu sonuca ulaşmak için basit bir çıkarım kullanmıştır:

Atomlar sapmasaydı, özgür irade (*libera voluntas*) olamazdı.

Özgür irade vardır.

O halde atomlar sapmaktadır.<sup>30</sup>

Böylelikle Epiküros, insan eylemlerinin özgürlüğünü açıklamak için, düşüncenin yeni hareketleri başlatabilme kapasitesini mümkün kılan bir doğa felsefesi oluşturmuştur.<sup>31</sup> Geliştirilen doğa felsefesi içerisinde özgürlükle ilgili olarak üç ana özelliğin öne çıktığını görüyoruz: (1) Elde etmek istediğimiz her şeye erişebilmek için eylemde bulunma kabiliyeti (Aktif özne), (2) Arzularımızı bize mutluluğu mümkün kılacak bir hale getirme/düzenleme/dizginleme kabiliyeti (Kişinin kendini biçimlendirmesi), (3) Yaptıklarımız için yöneltilen övgü ve suçlamalara boyun eğme kabiliyeti (Ahlâkî sorumluluk).<sup>32</sup> Bu üç özellik, insanların yaşamlarında mutluluk verici şeyleri aramasını ve acıdan uzak durmasını öneren bir felsefenin öznenin elde etmek istediği her şeye ulaşabilir bir konumda olduğunu varsayması, salt haz verici her şeyi değil de bizi acıdan uzak tutacak hazları arayacak ölçüde arzularına sınırlandırarak karşılık veren eyleyicileri gerektirmesi ve bunların bir sonucu olarak, zorunluluk zinciri kırıldığı için eylemlerinden bütünüyle kendilerinin sorumlu olduğu bireylerin, eylemlerinin sonuçlarını her yönüyle kabul etmesi ifade edilmektedir. Dolayısıyla, Epiküros'un sapma anlayışı, "sadece doğa düzenliliğinin oluşumunu açıklamaya yarayan bir argüman değil, özgür ya da iradi eylemlere olanak tanıyan etik bir boyuta

---

<sup>28</sup> A.g.e., s. 176.

<sup>29</sup> MARX, *Demokritos ile Epiküros'un Doğa Felsefeleri*, s. 37.

<sup>30</sup> O'KEEFE, Tim; "Action and Responsibility", *The Cambridge Companion to Epicureanism* (iç.), Edited by James Warren, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 143.

<sup>31</sup> LONG, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, s. 159.

<sup>32</sup> O'KEEFE, "Action and Responsibility", s. 142.



sahiptir.”<sup>33</sup> Artık herkes kendi kaderini değiştirebilir ve kendi hayatına müdahale edebilir. İlk bakışta Epikuros’un olağanüstü bir sistem kurup insan özgürlüğünü nedensellik zincirinin dışına çıkarabilen modern bir felsefeci kadar başarılı olduğu izlenimi uyanmaktadır. Fakat Pierre-Marie Morel’e göre, Epikuros’un sapma konusundaki görüşlerini, günümüze ulaşmış, derli toplu anlatan bir eseri bulunmadığından bu mevkiyi ne ölçüde hak ettiği tartışmalıdır. Çünkü sapma ve özgürlük ilişkisi konusunda elde ettiğimiz tüm verileri, sadece Lucretius’un birkaç pasajına borçluyuz. Lucretius’tan kalan pasajların ışığında sapma kuramına öylesine pozitif bir anlam yüklemek ya da sapma kuramıyla iradî eylem arasındaki ilişkiyi büyük bir kesinlikle açıklayabilmek zor görünüyor. Sapma, kısmî belirlenemezliği sayesinde, insana mekanik fiziksel nedensellik zincirinden bir kaçış olduğu düşüncesini aşılır. Fakat kendi başına irade/isteme (*volutio*) sürecini açıklayamaz. Lucretius’un pasajları, keza, sapmanın iradi eylemler için zorunlu bir hareket olup olmadığını ya da bir güdüye bir tepki olarak alınan karardan sonra devreye girip girmediğini anlaşılır kılmıyor. Yine de sapma kuramı, (bu kopuşun modalitesi her nasıl olursa olsun) nedensellik zincirinden bir kopuş yolu sunmakla, ilke olarak, davranışın belli bir otonomisini güvence altına almış ve özgürlüğü determinist izahların elinden kurtarmış olmaktadır.<sup>34</sup>

Epikuros, atomcu görüşte yaptığı uyarlamalar aracılığıyla dünyayı tüm teolojik unsurlardan ayırmış ve tanrılar düşüncesine bile yeni bir yorum getirmiştir. Artık dünya Homeros’un efsanelerinde olduğu gibi değil, tanrıların müdahalesinden yalıtık, kendi kurallarına göre işleyen bir yapıya sahiptir. Epikuros’a göre tanrılar, doğal ve insanî olaylar dünyasına her hangi bir şekilde müdahaleleri mümkün olmayan, ayrıca sahip oldukları mükemmellik, mutluluk ve kendi kendilerine yeterliliklerinden dolayı böyle bir şeye ihtiyaçları olmayan hatta böyle bir müdahalenin doğalarına uygun düşmediği varlıklardır.<sup>35</sup> Dahası, tanrılar, uzak, cismanî ve insan refahıyla ilgisizdirler ve kendi kusursuzlukları tam da insana nefret ya da sevgi beslememelerinden gelir. Bundan böyle insanların üzerine çullanan ya da savaş, kıtlık ve hastalık getiren şeytanî ruhlar

---

<sup>33</sup> MOREL, “Epicurean Atomism”, s. 76.

<sup>34</sup> A.g.m., s. 77.

<sup>35</sup> ARSLAN, Ahmet; **İlk Çağ Felsefesi Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 36.

yok. Hiç kimse cehennemden ateşli çukurlarıyla yazgılı değildir.<sup>36</sup> Hiç kimsenin katlanmak zorunda olduğu bir yaşam tarzı yok; mutsuzluk kimse için bir zorunluluk ya da kader değildir. En azından artık “zorunluluk içinde yaşamak bir zorunluluk değildir.”<sup>37</sup> Epikuros, böylelikle tarihte ilahi bir takdir nosyonunu olanaksız kılmıştır.

Epikuros’a göre, dünyalar atomların olasılıklı kombinasyonundan meydana geldiği için, insanlar ve hayvanlar aynı atomik özün ya da çekirdeğin ürünüdür. Onları meydana getiren şey aynı olduğuna göre, bir türün bir türe yaradılıştan gelen bir üstünlüğü düşüncesi de ıskartaya çıkar. Canlıların yaşamı doğal ya da ilahi bir belirlenime tabi olmadıkları gibi, aynı parçaların bileşkesi olmaları itibarıyla benzer bir doğayı paylaşırlar. Dolayısıyla Epikurosçu kozmoloji ve felsefe, dünyanın eşsiz olduğu, insanın hayvanlardan üstün olduğu ve ilk günah inancı gibi Hıristiyan tezleriyle de hiç uyuşmaz.<sup>38</sup> Bu nedenle Epikuros, Ortaçağ felsefesinin yıldızı olmayı başaramamıştır. Hıristiyan teolojisi, madde-form şematığı, yeter neden ve final nedenler, dünyevî şeylerin doğaüstü bir gerçeklik içinde ele alınışı gibi pek çok kullanışlı kavramı Aristoteles ve Platon’dan uyarlamış, fakat Epikuros’tan aynı çıkış noktalarını bulamamıştır. Epikuros’ta bu tarz kavramlara ve böyle bir felsefe yapma tarzına erişmek pek mümkün değildir.<sup>39</sup>

Epikuros atomların olasılıklı kombinasyonundan meydana gelen doğanın nasıl anlaşılacağı, bilime nasıl konu olacağı üzerinde de durmuştur. Bu bağlamda söyledikleri faydacı geleneğin bilim anlayışıyla örtüşür ve genel olarak modern bilim anlayışıyla önemli paralellikler gösterir. Epikuros’a göre, insan, atomların yarattığı doğayı ve doğa olaylarının nedenlerini ancak duyuları aracılığıyla bilebilir. Epikuros’un bilgi kuramı çok açık bir şekilde empiristtir.<sup>40</sup> Ancak, Epikuros’ta duyuların akılla ilgisi yoktur. Ona göre duyular kendi kendilerine hareket etmedikleri gibi, dışardan harekete geçirilip

---

<sup>36</sup> WILSON, Catherine; **Epicureanism at the Origins of Modernity**, Clarendon Press, Oxford, 2008, s. 6.

<sup>37</sup> EPICURUS; **The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia**, İngilizceye Çeviren ve Hazırlayan: Brad Inwood ve L. P. Gerson, Hackett Publishing, Indianapolis, 1994, s. 36.

<sup>38</sup> WILSON, **Epicureanism at the Origins of Modernity**, s. 4.

<sup>39</sup> **A.g.e.**

<sup>40</sup> ARSLAN, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi**, s. 53.

onlara bir şey eklenip çıkarılamaz.<sup>41</sup> Bizi çevreleyen dünya, bu dünyadaki varlıklar, olaylar, doğanın kendisi ve nihayet kendimiz hakkında bilgi edinmek için elimizde duyularımızdan (dış ve iç duyularımızdan) başka bir bilgi kaynağımız olmadığı gibi bizatihi duyularımız da bizi asla yanıltmazlar.<sup>42</sup> İnsan elbette kimi zaman yanılgıya düşebilir. Epikuros bunu kabul etmektedir. Fakat ona göre insanı yanıltan şey duyular değil, duyular hakkındaki yargılarıdır. Duyu, dış dünyanın temsili olmak bakımından yanlış değildir, yanlışlık bu temsili doğru okumayan, onu yanlış yargılarla ifade eden bireydedir. Bu nedenle Epikuros, doğayı duyularımızın gösterdiğinden ve dolayısıyla mevcut gerçeklikten farklı bir biçimde yansıtan kanılara ve boş inançlara karşı çok katı bir tutum içerisinde yer alır. Ona göre, bizleri bilinmesi gerekenden ve gerçeklikten uzaklaştırdığı için, “yaşamımızın akıldışı ve boş sanılara gereksinimi yoktur.”<sup>43</sup> Doğa araştırmasında ihtiyacımız olan şey, “seçilmesi ve kaçınılması gereken her şeyin nedenini araştıran, insan ruhunu büyük kargaşaya sokacak yanlış sanıları kaldırıp atan ölçülü bir muhakemedir.”<sup>44</sup> Dolayısıyla, “doğayı boş düşüncelere ve keyfi kurallara göre değil, olayların gerektirdiği gibi araştırmalıyız.”<sup>45</sup> Bununla birlikte Epikuros, ele aldığımız ve nedenlerini araştırdığımız olayların, mahiyet bakımından birbirinden farklılığını önemsizleştirecek bir biçimde aynı yöntemle ele alınmasına da karşı çıkmıştır. Ona göre, “olanaksız olanı zorlamamalı, insan yaşamı üzerine konuşurken ya da başka temel fizik ilkelerini açıklarken... aynı araştırma yöntemini kullanmamalıyız.”<sup>46</sup> Bir konuyla ilgili bir yöntem, o konunun farklı boyutlarının farklı bir biçimde ele alınmasını gerektiren yöntemlere ihtiyaç duyabilir. Tek bir yöntem bizleri, o noktada sınırlandırır ve daha ötesine hareket etmeyi olanaksızlaştırır.

Epikuros belirli olan cisimler kadar, o an algımıza konu olmadığı için belirsiz olan cisimler hakkında da bilgi sahibi olmayı mümkün görmüştür. Algımıza konu olan cisimlerden algımıza konu olmayan cisimler hakkında fikir sahibi olmak olanaklıdır. Bunu o andaki izlenimlerimize bakarak yaparız. Ona göre, “o andaki duygularımıza

---

<sup>41</sup> LAERTIOS, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 487.

<sup>42</sup> ARSLAN, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 53.

<sup>43</sup> LAERTIOS, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 504.

<sup>44</sup> *A.g.e.*, s. 520.

<sup>45</sup> *A.g.e.*, s. 504.

<sup>46</sup> *A.g.e.*

bakmalıyız ki, doğrulanmayı bekleyen ve belirsiz olanı belirleyecek araçlarımız olsun.”<sup>47</sup> Aynı bağlamda Epikuros, “cisimlerin varolduğuna duyular bizzat tanıklık eder, belirsiz olanı akıl buna dayanarak tahmin etmek zorundadır”<sup>48</sup> demekle belli verilerden hareketle gözlemlenemeyene ilişkin genellemeler yapmayı önermektedir. Epikuros’un, bu yönüyle, tümevarımsal bir bilim mantığını ortaya koyma yönünde belli bir çaba içinde bulunduğu söylenebilir.<sup>49</sup> Bununla birlikte doğa araştırmalarımızda, tek nedenli açıklamalardan ziyade çok nedenli açıklamaların tercih edilmesinin gerekliliği üzerinde de durmuştur. Epikuros, her şeyin olaylarla uyum içinde ve birden fazla nedenle açıklanmasına uygun olarak, bunlarla ilgili olası açıklamalar gerektiği gibi getirildiği zaman, her şeyin düzgün gideceğini; ama bir açıklamayı alıp, olaylarla aynı şekilde uyum içinde olan ötekini kaldırıp attığımız zaman, her türlü doğa araştırmasından uzaklaşıp efsane alanına geri düşeceğimizi ifade eder.<sup>50</sup> Epikuros’a göre, birbirine yakın açıklama biçimlerini birlikte göz önüne almalı ve bazılarının aynı anda geçerli olmasının olanaksız olmadığını unutmamalıyız. Böylesi bir hassasiyeti göstermeyen doğa araştırmacıları olayların tek bir biçimde ortaya çıktığını sanıp bütün öteki olası nedenleri bir yana atarak boş konuşmuş olurlar, doğal olarak da ipucu oluşturacak olayları göz önüne almadıkları için anlaşılmazlık alanına sürüklenirler.<sup>51</sup> Fakat Epikuros’un çok nedenselli açıklamalara ilişkin vurgusunun, nedenlerin hangisinin diğerine nazaran daha doğru olduğunu belirlemek söz konusu olduğunda belli bir cevap getirmediği söylenebilir. Epikuros’a göre, farklı açıklamalardan hangisinin doğru olduğunu aramak veya bulmak ihtiyacında olmadığımız gibi, önemli olan da bunu bilmek değildir. Bütün bu alternatif açıklamaların sadece içinde yaşadığımız dünyada gözlemlediğimiz olgular tarafından yalanlanmaması yeterlidir.<sup>52</sup> Hâlbuki, doğada üzerinde alternatif açıklamaları gerektirmeyecek denli belirlenebilecek ve herkesçe aynı ölçüde kabul edilebilecek olaylar da mevcuttur. Cicero bu bağlamda Epikuros’a şöyle bir eleştiri yöneltmiştir: “Epikuros iki kere ikinin dört ettiğini

---

<sup>47</sup> A.g.e. s. 489.

<sup>48</sup> A.g.e.

<sup>49</sup> ARSLAN, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 52.

<sup>50</sup> LAERTIOS, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 504-505.

<sup>51</sup> A.g.e. s. 508.

<sup>52</sup> ARSLAN, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 66.

öğrenseydi, bu söylediklerini asla söylemezdi.”<sup>53</sup> Öyle anlaşılmaktadır ki, Epikuros için doğa araştırmasında önemli olan gerçekten doğru olacak bilimsel bir açıklama değildir, ahlâkî hayatımız ve mutluluğumuz için uygun veya yararlı olacak her hangi bir mümkün doğal açıklamadır. Epikuros için mümkün, kabul edilebilir veya uygun açıklamalardan hangisinin doğru açıklama olduğu, hangisinin bilimsel standartları daha fazla yerine getirdiği ise kesinlikle önemli değildir.<sup>54</sup> Amaç, doğa ve duyularımız içlerinden birini çürütmediği sürece, olası tüm nedenleri savunulabilir kabul etmeyi sürdürmektir.

Epikuros'ta dış dünyanın bilinmesini sağlayan şey duyumlarken, kendi doğamız söz konusu olduğunda farklı bir referans noktasına ihtiyacımız vardır. Ona göre dış dünyada bulunan nesnelere hakkında bize bilgi veren şeylerin duyular olması karşılık kendi doğamız hakkında bize bilgi veren şeyler duygularımızdır. Bunlar arasında da haz ve acı duyguları neyin peşinde koşmamız, nelerden kaçınmamız konusunda temel ölçütü sağlarlar.<sup>55</sup> Bu duygular aynı tohumun ürünü olan tüm canlıların ortak duygularıdır. Epikuros'a göre tüm canlılar bu iki duyguya sahiptir. Biri doğaya uygun, öbürü yabancıdır. Eylemleri seçme ya da eylemlerden kaçınma edimi bunlara dayanılarak belirlenir.<sup>56</sup> Hazzın olmayışından acı duyduğumuz zaman hazzı gerek duyarız; ama acı duymadığımız zaman artık hazzı gerek yoktur. İşte bu nedenle hazzı mutlu yaşamın ilkesi ve ereği olarak tanımlar. Çünkü bu yaratılıştan gelen ilk iyidir. Seçmemiz ve kaçınmamız gereken her şey bundan başlar, her türlü iyi hakkında karar verirken, haz ve acı duyguları ölçü alınıp yine onlara dönülür. Elbette her haz seçilmez, hazlar bazen daha büyük sıkıntıya yol açacaksa, birçok hazdan vazgeçilebilir ve şayet uzun süre acıya dayandıktan sonra daha büyük bir haz elde edilecekse birçok acı hazdan üstün tutulabilir. Her haz öz yapısı itibarıyla iyidir, ama her zaman tüm hazların seçilmesi gerekmez. Her acı kötüdür diye tümünden kaçınmanın gerekmediği gibi.<sup>57</sup> Dolayısıyla, Epikuros'un öğretisi, kolaylıkla düşünülebileceği gibi, “sürekli bir

---

<sup>53</sup> CICERO; **Tanruların Doğası**, Çeviren: Çiğdem Menzilioğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 211.

<sup>54</sup> ARSLAN, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi**, s. 67.

<sup>55</sup> **A.g.e.**, s. 52-53.

<sup>56</sup> LAERTIOS, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 488.

<sup>57</sup> **A.g.e.**, s. 518-519.

bedensel serbestlik” biçiminde anlaşılmalıdır.<sup>58</sup> Epikuros’un bu konudaki hassasiyetini şu ifadesinden anlamak mümkündür: “Hazzın erek olduğunu söylerken, bununla öğretimizi bilmeyen, bizimle aynı görüşte olmayan ya da yanlış anlayan bazı kimselerin düşündüğü gibi, yoldan çıkmış insanların hazlarını ve cinsel hazları söylemiyoruz, tersine bedence acı çekmemeyi ve ruhça sarsıntı içinde olmamayı anlıyoruz.”<sup>59</sup> Aksi bir yaşam haz vermez, acı ve mutsuzluk yaratır: “Birbirini izleyen içki ve şölen sofraları... yaşanan cinsel ilişkiler, balıklar ve zengin bir sofrada sunulan daha ne varsa, işte bunların verdiği hazlar, yaşamı zevkli kılmaz.”<sup>60</sup> Epikuroşçular büyük şölenlerden ve yaşamın iyi şeylerinden olabildiğince yararlanırlar; ama elbette bunu bir ölçülülük içinde ve bunun uzun erimde daha çok acı getirmemesi koşuluyla yaparlar. Epikuros, bedensel hazların düşünsel ve ruhsal yükselişin önünde bir engel olduğunu söyleyen Platoncular ve Hıristiyanlar gibi çileciliğin bir savunucusu değildir.<sup>61</sup> Epikuroşçulara göre bilge kişi acıdan kaçınmayı salık verse de asla kinik bir filozof gibi yaşamaz, dilencilik yapmaz. Gözlerini bile yitirse, yaşamdan çekilmez.<sup>62</sup> Dolayısıyla Epikuros’taki haz statik bir hazdır. Onun karşı çıktığı şey dinamik hazlardır. Aristippos’un hazcılığı insanlara dinamik hazları salık verir. Bu da ardı arkası dinmeyen yeni ihtiyaçları ve doğal olarak yoksunluktan kaynaklanan yeni acıları ve mutsuzlukları getirir. Fakat insan asıl ereğin hazzı aramaktan çok acıyı uzak tutmak adına hazzı aramak olduğunu öğrendiğinde, daha ölçülü bir yaşama erişmenin yollarını arayacaktır.

Epikuros’ta hazda olduğu gibi arzular da farklı kategorilere ayrılır. Epikuros arzuları üç başlık altında ele alır: Hem doğal hem de zorunlu olan arzular, doğal ancak zorunlu olmayan arzular, ne doğal ne de zorunlu olan arzular. Epikuros birinci grup arzular içine yeme, içme, barınma, korunma gibi temel ve doğal ihtiyaçlarımızın doyurulmasına yönelik arzuları sokmaktadır. Bunlar hem tatmin edilmeleri kolay, hem de tatmin edildikleri zaman insana en büyük ölçüde haz veren arzulardır. İkinci grup içinde yer alan arzular, doğal olmakla birlikte zorunlu olmayan arzulardır. Epikuros bu

---

<sup>58</sup> SHARPLEY, R. W.; “Epikuroşçular Nasıl Mutlu Olurum?”, Çeviren: Birgül Oğuz, **Felsefelogos**, Sayı: 19, 2002, s. 15.

<sup>59</sup> LAERTIOS, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 519.

<sup>60</sup> **A.g.e.**, s. 520.

<sup>61</sup> SHARPLEY, “Epikuroşçular Nasıl Mutlu Olurum?”, s. 16.

<sup>62</sup> LAERTIOS, **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri**, s. 515.

tür arzuların örneği olarak ise zengin sofraları verir. Yaşamak için yiyecek zorunlu olmakla birlikte özel bir tür yiyecek, yağlı veya lezzetli yiyecek hiç de zorunlu değildir. Temiz ve sağlıklı bir su, bu doğal ihtiyacımızı karşılamak için yeterlidir. Ne doğal ne de zorunlu arzular olarak Epikuros'un düşündüğü şey ise iktidar, zenginlik, ün gibi şeylere sahip olma yönündeki arzulardır. Bunlar tatmin edilmeleri de en zor arzulardır, çünkü bu arzuların konusu olan şeylerin doğal sınırları yoktur. O halde bunların peşinde koşan bir insan hemen hemen erişilmesi imkânsız bir şeyin peşindedir.<sup>63</sup> İnsanlar kendi mutsuzluklarını kendileri yaratırlar, doğal ve zorunlu olmayan arzular aracılığıyla doyurulması olanaklı olmayan isteklerin peşinden koşarlar. Hâlbuki, yaşamın sınırlarını iyi bilen insan, yoksunluktan kaynaklanan acıyı giderir, tüm yaşamı eksiksiz kılacak şeylerin ne kadar kolay elde edileceğini bilir ve bunun sonucunda büyük çabalar sonucu elde edilen şeylere gereksinim duymaz.<sup>64</sup>

Neticede Epikuros, bilgeliği ve bilgilenmeyi temel alarak, boş sanılardan, yanlış kanılardan sıyrılıp, olayların nedenleri hakkında düşünerek, korkularımızı yaratan her bilinmeyi aşmakla, insanın hazza ve mutluluğa ulaşacağı kanaatindedir. Marx'ın deyişiyle, demek ki, Epikuros felsefesinin ilkesi mide bilimi değil, özbilincin mutlaklığı ve özgürlüğüdür.<sup>65</sup> Dahası, Epikuros felsefesinin yarattığı insan, haz düşkünü pasif bir varlık değildir. Kendi eylemleri üzerinde karar verebilen, (doğal ve tanrısal) her türlü müdahaleden ayrılmış, mutlak ve yetkin bir varlıktır. Onun kazanabileceği şey, o halde, hazdan önce özgürlüktür. Çünkü, "kendine yeterliliğin en iyi meyvesi özgürlüktür."<sup>66</sup>

Epikuros'un bütün felsefesi dört cümleye sığdırılabilir: Bizi tehdit eden kutsal varlıklar yok, öte dünya yok, ihtiyaç duyduğumuz her şey kolayca elde edilebilir, bizi mutsuz kılan her şeyden uzak durulabilir.<sup>67</sup> Bunlar mutsuzluğun panzehiridir.<sup>68</sup>

---

<sup>63</sup> ARSLAN, *İlk Çağ Felsefesi Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi*, s. 137-138.

<sup>64</sup> LAERTIOS, *Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri*, s. 524.

<sup>65</sup> MARX, *Demokritos ile Epikuros'un Doğa Felsefeleri*, s. S. 65.

<sup>66</sup> EPICURUS, *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia*, s. 40.

<sup>67</sup> HUTCHINSON, D. S.; "Introduction", *The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia* (iç.), İngilizceye Çeviren ve Hazırlayan: Brad Inwood ve L. P. Gerson, Hackett Publishing, Indianapolis, 1994, s. vii.

<sup>68</sup> LONG, *From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy*, s. 178.

Epikuros bu görüşleriyle İngiliz faydacılarını haber verir. Ama onların ahlâkın temel ilkesini “mümkün olduğu kadar çok insana mümkün olduğu kadar çok mutluluk” sağlayan şey olarak tanımlamalarına benzer bir görüş onda mevcut değildir. Bundan dolayı onda bireyin kendi çıkarlarıyla, başkalarının çıkarları arasında bir çatışma ortaya çıktığı zaman ne yapmak gerektiği konusunda işe yarar bir çözüm bulunmaz.<sup>69</sup> Fakat eylemin temel belirleyicileri olarak haz ve acı duygularını öne çıkarmasıyla, insanı doğal ya da teolojik zorunluluğun kısılcısından kurtarmasıyla, doğa araştırmasında tümevarımsal bir yaklaşımı önermesiyle, insanlara kendilerini yanlış kanı ve peşin hükümlerden yalıtarak duyumlardan yola çıkmaları gerektiğini salık vermesiyle ve çok nedenselli bir açıklama tarzını benimsemesiyle faydacı geleneğin önemli dayanak noktalarını tayin eden isimlerin arasında yer almıştır.

Faydacılık ya da onunla özdeşleştirilen Epikurosçu fayda düşüncesi, insan eylemlerinin değerlendirme ölçütünü dinden alan skolastik felsefe dönemi boyunca genelde ele alınmamış, işlenmemiş ve küçük görülmüştür. Ortaçağ dönemi boyunca etik konusu, Antik Yunan düşünürlerinin insan odaklı incelemelerinden koparılıp, büyük oranda, insanüstü ve aşkın bir temel çerçevesinde ele alınmıştır. Fakat akıl, deneyim ve gözlem odaklı bilim anlayışı öne çıkmaya başladıkça, faydacılık yeniden dirilmiş ve kendine yaşam alanı yaratma imkânına kavuşmuştur. İşte günümüz faydacı anlayışının başlangıç noktası bu devreye tekabül etmektedir. Burada karşımızda beliren şey, ahlâkî eylemlerin referans noktasının insan doğası üzerinden temellendirilmeye başlandığı bir kırılma anıdır. Faydacıların temel tezlerini oluşturan ana fikir insan doğası üzerine yönelmiş bir felsefe olmadan geliştirilemezdi. Çünkü faydacılık, insan doğasına içkin bir değerlendirme kıstası olmaksızın inceleme konusu edilemez. Faydacılığın ihtiyaç duyduğu şey, temel doktrin ve kaidelerden hareketle insan doğasını anlamak değil, insan doğasından hareketle bir ahlâk ve yasama sistemi geliştirebilmektir. Böylesine bağımsız bir etik araştırmasının yapılabilmesi için ise, dinsel öğelerin bir yana bırakılarak ahlâkî yaşamın, genel olarak insan eylemlerinin ayrık, kendi doğal yasaları ile egemen olduğu bir alan olarak incelenebilmesi gerekmektedir.<sup>70</sup> Faydacılara kapı aralayan bu düşünce biçiminin gelişimini hazırlayan her düşünürün faydacılığın

---

<sup>69</sup> ARSLAN, **İlk Çağ Felsefesi Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi**, s. s. 142.

<sup>70</sup> AKARSU, Bedia; **Mutluluk Ahlakı**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 146.



oluşumunda önemli bir yer işgal ettiği açıktır. Bu nedenle, faydacı geleneğin oluşumu genelde Francis Bacon'a kadar geri götürülür. Bacon, faydacı öğretilerin oluşumuna önyak olan filozof olarak anılır. Bacon, yeniçağ felsefesinin şafağında, tündengelim yerine tümevarımı temel düşünme yöntemi kılmak, metafiziğe ve spekülasyona karşı deneysel araştırmaya dayalı deneysel bilimi geliştirmek, felsefeyi de deneysel bilim modelinde ıslah etmek konusundaki girişimiyle tanınır. Bacon'a göre, nasıl ki felsefede yüzyıllar boyunca metafiziğe ve olgularca denetlenemeyen spekülasyonlara başvurmak hemen hiçbir "yarar" sağlamamışsa, nasıl insan ancak deneysel bilimlerin gelişmesi sayesinde doğaya egemen olup ondan kendi adına daha fazla yarar sağlama yolunu kendisine açmışsa; artık bundan sonra ahlâkî yaşamda da "iyi" veya "en yüksek iyi", toplumsal ortak duyuya (*common sense*) en uygun ve bireye en yararlı şey olarak görülmelidir.<sup>71</sup> Bacon insanın boş inançlardan kurtulup kendini bütünüyle doğa araştırmasına adanmasını salık verirken, insan eylemlerinin değerlendirilmesinde insan doğasına yeniden dönüşün haberciliğini de yapmaktadır. Ona göre din olmadan da ahlâklılık olabilirdi.<sup>72</sup> Elbette bizleri eylemlerimiz söz konusu olduğunda kendi doğamız üzerine, doğa araştırması söz konusu olduğundaysa "şey"lerin kendisine yönelmeye davet eden Bacon'ın fayda ilkesini temel alan kapsamlı bir birey ya da toplum teorisi geliştirdiği söylenemez. Fakat faydacılığın bina edilebileceği harcı ve tuğlaları tedarik eden odur. Doğalcı bir anlayışa yaslanan Bacon, etiğinde doğrudan doğruya insan doğasından yola çıkmış, insanın doğaüstü bir amacı olmadığını, varolan her şeyle ilgili olarak en iyi rehberliğin iştihada bulunmak olduğunu öne sürmüş ve hazcılığı benimsemiştir.<sup>73</sup> Bacon'dan sonra insan doğası üzerine yapılan çalışmaların doruğa ulaşması bu anlamda tesadüf değildir. Söz gelimi, Thomas Hobbes insan doğasının öz niteliklerini aramış, iyi ve kötü kavramlarını teolojik bir temellendirme yerine insana haz verici ve rahatsızlık verici olan gibi insana özgü duygu ve eğilimlerle açıklama yoluna gitmiştir.<sup>74</sup> Hobbes, herhangi bir şeyin kişiye eylem için bir motif sağlamasının gerek ve yeter koşulunun, onun ilgili kişinin bir istek ya da arzusunu tatmin etmesi olduğunu ve bunun bütün eylem tarzları için geçerli bir durum meydana getirdiğini ve

---

<sup>71</sup> ÖZLEM, **Etik: Ahlak Felsefesi**, s. 64.

<sup>72</sup> **A.g.e.**, s. 148.

<sup>73</sup> CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2012, s. 456.

<sup>74</sup> HOBBS, Thomas; **Leviathan**, Çeviren: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011, s. 51.

hal böyle olduğunda, insanın bütün eylemlerinin amacının onun isteklerinin karşılanması, arzularının tatmini olup çıktığını öne sürmüştür.<sup>75</sup> Böylelikle faydacılığın temellerini oluşturan toplum kuramının ilk belirlenimi sayılabilecek “politik bir hedonizm” ya da “yeni bir Epikurosçuluk”tan bahsetmek mümkün hale gelmiştir.<sup>76</sup> Artık haz ve acı, oldukça uzun bir aranın ardından insan eylemlerinin değerlendirilmesinde yeniden alternatif bir referans noktası olarak kullanılabilir. Bu bağlamda kaleme alınmış insan doğası incelemelerinde, faydacılığın temel ilkeleri açısından Hutcheson, Hume ve Helvétius’un çalışmaları özel bir yere sahiptir. Onların bu yönde öne çıkan tezlerine kısaca değinmek, Bentham ve Mill’i ortaya çıkaran kavramsal ve düşünsel dizgeyi daha iyi anlamamıza olanak sağlayacaktır. Öncelikle Hutcheson’la başlayalım.

Francis Hutcheson faydacılığın önemli isimlerindedir. Daha sonra Bentham ve Mill tarafından kullanılan önemli bir kavramsal dizge yaratmıştır. Fakat onun asıl ünü Bentham’dan önce, “en büyük sayıda en büyük mutluluk” ilkesinden söz eden ilk düşünür olmasıdır.<sup>77</sup> Hutcheson insan eylemlerini hazzı aramak ve acıdan kaçınmak doğrultusunda değerlendirmiş, bireysel faydayı olduğu kadar toplumsal faydayı öne çıkarmıştır. Fakat bu iddiasını temellendirme girişiminde, her ne kadar insan doğasına yönelmişse de, fayda arayışının sadece insanın doğasında bulunan bir öz-çıkarcı duygusuyla ilişkilendirilerek aktarılmasını kabul etmemiştir. Hutcheson, insanın aslen ve değişmezcesine bencil ve kötü olduğunu dile getiren, kötümser ve kinik görüşlere karşı çıkmış ve bu görüşün yerine, insanda aslî bir iyilik unsurunun da bulunduğunu dile getiren iyimser bir insan doğası tasarımı ikame etmiştir.<sup>78</sup> Bunun için genelde fayda prensibini kullanan pek çok kişinin yaptığı gibi, insanın doğasında salt bencilliğin olduğu ya da insanın salt kişisel çıkar dürtüsüyle hareket ettiği görüşüne bazı ilaveler yapmıştır. İnsanların doğuştan bencil varlıklar olduğu gerçeğini bir dereceye kadar kabul etmekle birlikte, onların aynı ölçüde iyiliksever oldukları gerçeğini kanıtlamaya

---

<sup>75</sup> CEVİZCİ, *Felsefe Tarihi*, s. 471.

<sup>76</sup> ZELYÜT, Solmaz; *Dört Adalı: Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 42.

<sup>77</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 53.

<sup>78</sup> CEVİZCİ, *Felsefe Tarihi*, s. 619.

çalışmıştır. Ona göre, insan doğuştan hem iyiliksever hem de bencil bir yapıya sahiptir.<sup>79</sup> Eylemlerimiz ve yargılarımız öz-çıkar duygusunun etkisinin yanında, iyilikseverlik duygusu tarafından da yönlendirilir.<sup>80</sup> Fakat Hutcheson iyilikseverliğe bencillik karşısında daha üst bir konum atfeder. Ona göre, başkalarına karşı iyilikseverliğin ve zararsızlığın başat olduğu bir sosyal yaşam, öz-çıkar, öfke ve kindarlık gibi doğal dürtülerin ürünü olduğu düşünülen, insanı başkasına zarar vermeye kışkırtan yağma, kavga, vahşet ve barbarlığın başat olduğu bir sosyal yaşama nazaran insan doğasına daha yatkındır.<sup>81</sup> Hutcheson'ın buradaki hedefi insanı sadece bencil doğasıyla açıklayan ve onu “doğa durumunda” bir savaş hali içinde değerlendiren Hobbes'tur. Hutcheson, insanların özünde bencillik, nefret, kin ve güvensizlik dolu olarak resmedildiği bir “doğa durumu”nu kabul etmediği gibi, insanın ahlâklılığının bütünüyle dışsal bir otoriteye bağlanmasını da kabul etmemiştir. Bununla birlikte, Hobbes'un bakış açısından, toplumsal birliktelik daha kötü sonuçları olabilecek bir durumun ortadan kaldırılması adına tercih edilmekteyken, Hutcheson politik birlikteliği insanların tamamen kendi çıkarları için mücadele ettikleri bir dünyanın ortadan kaldırılması amacıyla oluşturulan bir tür sözleşme olarak görmek yerine, insanın doğal toplumsal eğilimi olarak değerlendirmeyi daha uygun bulur. İnsanlar doğaları gereği sosyal varlıklardır. Toplum olarak yaşamak bencilliğin sağduyulu bir biçimde bastırılmasının bir sonucu değil, insanların kendi doğalarında yer alan iyilikseverliğin bir ürünüdür.<sup>82</sup> Dolayısıyla, insanların iyi davranışta bulunması, sadece bir yaptırım meselesi değil, içsel bir “ahlâk duygusu” meselesidir de. İnsanlar özünde sadece bencil varlıklar olsaydı, yaşamın bütününe yayılmış ve her adımda karşımızda beliren iyilikseverlik, merhamet ve yardımlaşmayı açıklamak pek mümkün olmazdı. Bu nedenle insan, doğuştan iyilikseverliğe meyilli, içinde buna yönelik bir ahlâkî yeti barındıran bir varlıktır. Hutcheson'ın yararçı etik anlayışı, büyük oranda, bütün insanlarda var olduğunu söylediği bu “ahlâk duygusu”na dayanır.<sup>83</sup> Bu durumda,

---

<sup>79</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 53.

<sup>80</sup> CAREY, Daniel; *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson*, Cambridge University Press, Cambridge, 2005, s. 153.

<sup>81</sup> HUTCHESON, Francis; *On Human Nature*, Editör: Thomas Mautner, Cambridge University Press, Cambridge, 1995, s. 140.

<sup>82</sup> CAREY, *Locke, Shaftesbury, and Hutcheson*, s. 153-154.

<sup>83</sup> CEVİZCİ, *Felsefe Tarihi*, s. 620.

insanlar, sadece çatışan çıkarların dizginlenmesi amacıyla bir araya gelen varlıklar olarak görülme eğiliminden kurtarılarak daha barışçıl ve iyiliksever bir doğaya kavuşurlar. Bu sonuç, Hutcheson'ın insanın kendi çıkarlarını hesaba kattığı durumları göz ardı ettiği anlamına gelmez. Hepimizin bizi daha büyük hazlardan alı koyacak olan ya da ciddi acılara sebebiyet verecek bir hazdan kaçınmayı tercih etme eğiliminde olduğumuzu kabul eder.<sup>84</sup> Hazzın, algımıza nasıl konu olursa olsun bizde doğal iyi ve mutluluk düşüncesine yol açtığını da onaylar.<sup>85</sup> Bu nedenle insanların kendilerine haz veren eylemlerde bulunmayı tercih etmeleri doğaldır. Fakat bu, her zaman kendi çıkarlarımızı öncelediğimiz ve daima bencilce hareket ettiğimiz sonucunu doğurmamalıdır. Burada insan doğasını öz-çıkar duygusuyla açıklayanların göz ardı ettiği bir ayrım söz konusudur. Bazen bütünüyle kendi hazzımızı ve çıkarımızı düşünür, kendimizi kötülükten uzak tutarken, kimi zaman başkalarının mutluluğunu arttırmayı ve onları ıstıraptan korumayı tercih ederiz.<sup>86</sup> İşte Hutcheson açısından önemli olan da bireysel haz ve mutluluk değil, diğerlerinin mutluluğunun gözetilmesidir. İnsanlar kendilerine haz verecek eylemleri tercih edip acı verecek eylemlerden sakınırken, Epikuros'ta olduğu gibi toplumsal fayda düşüncesinden tamamen yalıtık bir halde hareket etmezler. Onun nezdinde, bize yaşamla birlikte bahşedilen akıl ve duyu yetileri, diğerlerinin mutluluğuna hizmet edebilme kabiliyetine sahip oldukları oranda ahlâkî açıdan iyi olarak kabul edilebilirler.<sup>87</sup> Dolayısıyla, insanlar kendi mutlulukları için yaşayan bencil varlıklar değil, başkalarının mutluluğunu da düşünen sevgi, merhamet ve iyilikseverliğin etkin olduğu varlıklardır. Ona göre, insanların son derece farklı olduklarını, uzlaşmaz çıkarlarla dolu olduklarını öne çıkaran aksi yöndeki tüm iddialar, seyyahların abartısından başka bir şey değildir. İnsan doğası temelde sosyal ve iyiliksever bir yapıya sahiptir. Fakat insanın bu karakteri ihmal edilmiş ve genelde bencilliği öne çıkarılmıştır.<sup>88</sup> Başkalarının mutluluğunu isteme ve bunun için gayret etme eğilimi bencilliğin ardında nadiren görünen bir istisna olarak ele alınmıştır.

---

<sup>84</sup> HUTCHESON, Francis; **Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind**, Editör: James Moore ve Michael Silverthone, Çeviren: Michael Silverstone, Liberty Fund, Indianapolis, 2006, s. 126.

<sup>85</sup> HUTCHESON, Francis; **An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue**, Editör: Wolfgang Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis, 2004, s. 86.

<sup>86</sup> HUTCHESON, **Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind**, s. 134.

<sup>87</sup> **A.g.e.**, s. 81.

<sup>88</sup> CAREY, **Locke, Shaftesbury, and Hutcheson**, s. 184.

Hutcheson bu nedenle, kendi çıkarlarımıza dair bir bakış açısı olmadan başkalarının mutluluğunu düşünmenin nasıl mümkün olabileceğini göstermeye çalışır. Başka bir deyişle, kendi çıkarlarımızla başkalarının çıkarlarının nasıl özdeşleştirildiğini açıklama girişiminde bulunur. Ona göre haz, bireysel hazlar olarak algılanmakla büyük bir yanılgıya düşülmektedir. Sanki kişi toplum olmasa da bir şeylerden haz almaya devam edecekmiş gibi bir algı sunulur. Kendimizde başlatıp bitirdiğimiz, yeme, içme ve bunun gibi bazı temel ihtiyaçlar için öyle olabilir. Ama bunlar insanın haz aldığı şeylerin çok küçük bir kısmını oluşturur. Oysa minnettarlık, sevgi, arkadaşlık ve iletişim içinde olmanın getirdiği hazların hiçbiri toplum olmadan düşünülemez.<sup>89</sup> Gelgelelim, bazı hazların ancak toplum içinde bir anlam kazanmasıyla, bazı hazların tamamen bireysel olabilmesi kişisel çıkarlar ile toplumsal çıkarların uzlaştığı anlamına gelmez. Hutcheson'da bireysel çıkarla toplumsal çıkarın nasıl uzlaştığı sorusunun tatmin edici bir yanıtı olduğu söylenemez. Öte yandan, Hutcheson bireylerin kendi çıkarlarıyla toplum çıkarları arasında bir seçenekle karşılaştığında, iyilikseverlikten yana bir tercih kullanacağı öngörüsündendir. Fakat bireyin her durumda niçin iyilikseverliği bencillığe tercih ettiği sorusu yine yanıtsız kalır. O, sadece bireyin öyle yapması gerektiği düşüncesinden, öyle yaptığı sonucunu çıkarır. Başka bir deyişle, “seçim yapma açıklamasında kendisini hiçbir zaman fâilin yerine koymaz, tamamen dışarıdan bakan bir gözlemci gibi konuşur.”<sup>90</sup>

Hutcheson her hazzın aynı etkiyi yaratmadığını bildiğinden hazlar arasında da bir ayırım yapmayı gerekli görür. Hazları yüksek ve düşük hazlar olarak iki kategoriye böler. Hazları yüksek ve düşük hazlar olarak iki kategoriye bölmekle, Epikuros'un statik ve aktif haz ayırımı ile ortak bir paydada buluşmaktadır. Onun esas benzerliği ise (buna bir eşdeğerlilik dahi denilebilir) ileride göreceğimiz gibi Mill'in yüksek-düşük haz ayırımıdır. Bu ayırma göre insanlar genelde daha yüksek bir haz yaratan eylemi daha düşük bir haz yaratacak olan eyleme tercih etmektedir. Çünkü yüksek hazlar daha sürekli ve daha değerlidir.<sup>91</sup> Hutcheson'a göre insanlar statüleri ne olursa olsun her

---

<sup>89</sup> HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, s. 165.

<sup>90</sup> MACINTYRE, Alasdair; *Ethik'in Kısa Tarihi*, Çeviren: Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001, s. 186.

<sup>91</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 55.

zaman için daha soylu olan hazza yönelmektedirler.<sup>92</sup> Fakat bir hazzın diğerinden daha soylu olduğunu belirleyen nedir? İkinci bir kıstas mı, yoksa Hutcheson'ın kendisi mi? Hazzın diğerinden daha yüce olduğunu, daha çok haz verişiyile açıkladığı iddiasında değilse, bu çıkarımı sağlayan ölçütün ne olduğunu göstermek zorundadır. Hutcheson'da bu soruların tatmin edici bir yanıtının bulunduğu söylenemez. Fakat aynı problemlerin, hazlar arasında Hutcheson gibi niteliksel bir ayrıma giden Mill'de de yanıt bulmadığını, hatta büyüdüğünü gördüğümüzde Hutcheson'a ilişkin yaklaşımımızda daha merhametli olmak için yeterli bir gerekçeye sahip olacağız.

Özetlemek gerekirse, Hutcheson'a göre, ne insan her adımında kendi çıkarımı düşünen salt bencil bir varlık ne de toplum kendi çıkarları için savaşan bireylerin dizginlendiği kanun ve düzenlemeler bütünüdür. Dolayısıyla hazzı arzulamak ve acıdan kaçınmak, sadece bireysel bir eyleme kıstası değil, tüm toplumun mutluluğu ve mutsuzluğu adına başvurabileceğimiz bir referans noktasıdır. En arzu edilebilir eylemler, sadece bize haz verenler değil, toplumun bütünü açısından yarar sağlayabilen eylemlerdir. Hutcheson'ın deyişiyile, “rasyonel varlıkların en büyük sayıdaki en kapsamlı mutluluğuna ilişkin evrensel sınırsız eğilim içinde olan eylemler ahlâkî açıdan en erdemli eylemlerdir.”<sup>93</sup>

Neticede, Hutcheson'ın ahlâk felsefesinin Bentham ve Mill'de göreceğimiz kadar açık, anlaşılır ve tutarlı olduğu söylenemese de, faydacılığın tüm temalarına onun metinlerinde rastlamak mümkün. Bu anlamda faydacılığın babası ismini almayı hak etmektedir.<sup>94</sup>

Faydacılığın doğuşu ve gelişiminde etkili olan düşünürlerden bir diğeri de Hume'dur. Faydacılar genelde politik ve ahlâkî konularda radikal insanlar olarak öne çıkmaktadır. Ancak, buradaki radikallik, özellikle de politik konularda, belli sınırlılıklara sahiptir. Hume buradaki tanıma uyan isimlerdendir. Hume, politik konularda, kamu refahının sosyal statüdeki herhangi bir hayatî değişimi gerektirdiğine

---

<sup>92</sup> A.g.e., s. 57.

<sup>93</sup> HUTCHESON, *An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue*, s. 126.

<sup>94</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 57.

inanma taraftarı olmayan statükocu bir düşünür olarak görülebilir. Yine de faydacılığa önemli katkılar sunmuş ve ilk faydacılar arasında yer almayı hak etmiştir. Sıradan bir faydacı düşünür gibi *utility* sözcüğüne sık sık yer vermiş, onu ahlâk felsefesinin odak noktası haline getirmiştir. Fakat onun katkısı bir sözcüğü kullanmış olmaktan daha fazladır. O, faydacı ilkelerin “büyüden arındırılmış”, doğalcı bir ahlâkî yaşama nasıl uyarlanabileceğini kendisinden öncekilerin yaptığından daha güçlü bir biçimde göstermeye çalışmıştır.<sup>95</sup>

Hume’un faydacılığının bir hareket noktası olacaksa, şüphesiz bu onun ahlâkî yargılarımıza ilişkin incelemeleri olacaktır. Hume’a göre, bir durum ya da nesne karşısındaki yargılarımız bir duygu nesnesidir, akıl nesnesi değil. Burada yargılarımızın belirleyicisi biziz ve doğal olarak yargılarımız nesnenin kendisine ait bir özellik değildir.<sup>96</sup> Ahlâkta belirleyici olan akıl değildir. Akıl doğruluk ve yanlışlığın saptanışdır. Doğruluk ya da yanlışlık ya olgusal düşünce ilişkileri ile ya da olgusal varoluş ve görgül olgu ile bir anlaşma ya da anlaşmamadan oluşur. Bu duruma açık olmayan hiçbir şey doğru ya da yanlış olarak değerlendirilemez.<sup>97</sup> Ahlâk konusunda olgusal düşünce ile olgusal varoluş arasında, olgunun kendisinden kaynaklanan bir yargı söz konusu değildir. Ahlâk tutkuları uyarır, eylemleri üretir ve önlerken, akıl kendi başına kifayetsizdir. Ahlâk kuralları öyleyse aklımızın vargıları olarak görülemezler.<sup>98</sup> Ahlâkî yargılarımızın kökeninde biz varız. Herhangi bir geçerlilik değerlendirmesi, nesneye yapılacak bir müracaatla sağlanamaz. Dolayısıyla ahlâkî yargılara mantıksal yargıların gibi yaklaşamaz. Hume’a göre, ahlâkî yargılarımızda “-dır/dir” koşacı değil, “-meli/malı” kipi geçerlilik kazanır. Ahlâkî yargılar bize yeni bir ilişki veya doğrulama tarzı anlatır.<sup>99</sup> Akla dayanmayan eylem ya da ahlâk, akıldan türetilmeyen ahlâkî ayrımlar, şu halde, insanın psikolojik yapısına veya insan türünün biyolojik oluşumuna dayandırılır. Burada, her türden iyinin en temel ve belirleyici özelliği, onların dolaylı olarak hoşâ gidiyor olmaları ve insanın doğal yapısına bağlı

---

<sup>95</sup> A.g.e., s. 59.

<sup>96</sup> HUME, David; **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997, s. 408.

<sup>97</sup> A.g.e., s. 399.

<sup>98</sup> A.g.e.

<sup>99</sup> A.g.e., s. 409.

bulunmalarıdır. Buna göre, erdemi erdemsizlikten, iyiyi kötüden ayırdığımız zaman, söz konusu olan biricik şey insanların onlarla ilgili olarak farklı duygu ya da hislere sahip olmalarıdır.<sup>100</sup> Bu nedenle Hume, şeylerin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olarak değerlendirilmesini objektif ahlâkî yargılar olarak görmez. Ahlâkî yargılarımız bir durum karşısındaki beğeni ve hoşnutsuzluğu ifade eder, şeylerin nesnel niteliğini betimlemez.<sup>101</sup> Belli bir durum karşısında eylemde bulunma kararını ise diğer faydacılarda olduğu gibi, faydanın mevcudiyetiyle ilişkilendirir. Ona göre, “ahlâkî yükümlülük faydalılık ile orantılıdır.”<sup>102</sup> Fayda ise bir durum karşısında ortaya çıkan memnuniyet ya da haz ile ifade edilir. Bunu basit bir gözlemlerle dahi doğrulamak mümkündür. Çevrimizde nereye baksak, “genel olarak, övülen şey basit bir sıfatı olan faydalı ile ifade edilmektedir! Yerilen ise tersi ile ifade edilmektedir!”<sup>103</sup> Başka bir deyişle, anlığın her hangi bir eylemi ya da niteliği bize belli bir yolda haz verdiği zaman, onun erdemli olduğunu söyleriz, onun göz ardı edilmesi ya da yerine getirilmemesi ise bizde rahatsızlık yaratır.<sup>104</sup> Böylelikle haz ve acı insanların eyleme geçiricisi olmakla eylemin ahlâkîliğinin bir ölçüsü haline getirilir. Hume’a göre, “ahlâksal (iyi ve kötü) ayrımlar bütünüyle kendine özgü belli acı ve haz hisleri üzerine dayanırlar.”<sup>105</sup> Şayet haz ve acı, düşüncelerimizden ve duygularımızdan uzaklaştırılacak olduğunda, “büyük ölçüde, tutkuya ya da eyleme, isteğe ya da istence yeteneksiz oluruz.”<sup>106</sup> Dolayısıyla, “tüm ahlâk kendi karakterlerimizden ya da başkalarınınkinden ortaya çıkabilecek herhangi bir zarar ya da kazanç beklentisinden doğan acı ve haz üzerine kurulu”dur.<sup>107</sup> Ancak buradan hareketle, Hume’un ahlâk öğretisini tamamen hazcı temeller üzerine kurduğu sonucu çıkmaz. Hume, insanı tamamen kendi çıkarı peşinde koşan veya elde edeceği bireysel hazza göre eylemde bulunan bencil bir varlık olarak nitelendirmekten kaçınır. İnsanın bencil bir yanı olduğunu kabul etmekle birlikte tüm ahlâkî davranışı bu eğilimin yönetimine teslim etmeye yanaşmaz. Hume, insanın

---

<sup>100</sup> CEVİZCİ, **Felsefe Tarihi**, s. 634.

<sup>101</sup> SCARRE, **Utilitarianism**, s. 58.

<sup>102</sup> HUME, David; **Ahlâk**, Çeviren: Nil Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010, s. 48.

<sup>103</sup> **A.g.e.**, s. 22.

<sup>104</sup> HUME, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, s. 446.

<sup>105</sup> **A.g.e.**, s. 490.

<sup>106</sup> **A.g.e.**, s. 490.

<sup>107</sup> **A.g.e.**, s. 273.



kendini düşünen bir varlık olduğunu kabul eder, fakat bireyin çıkarı ile toplumun çıkarını birbirinden yalıtık şeyler olarak değerlendirmez.<sup>108</sup> “Faydalılık hoştur ve onama yetimizi ele geçirir. Bu gündelik gözlemlerle doğrulanan bir olgu meselesidir. Faydalı? Ne için? Tabii ki birinin çıkarı için. Öyleyse kimin çıkarı için? Sadece kendimizinki için değil: Çünkü onama yetimiz sıklıkla bunun ötesine genişler.”<sup>109</sup> Hume’un bu konudaki görüşleri Hutcheson’la önemli paralellikler gösterir. Hume da Hutcheson gibi insanın tamamen bencil olduğuna inanmaz. Ona göre hepimiz başkalarının refahını önemseyebilecek bir doğaya sahibiz.<sup>110</sup> Yine Hutcheson’la benzer şekilde, Hume, iyilikseverlik ve sempati kavramlarına da çok sık müracaat eder. Hume özellikle sempati ilkesiyle, kendi faydacı etik anlayışının öznelci yönünü dengelemeye çalışır. Bu sayede, faydalı olana ilişkin onayın ve arzu edilebilirliğin temelinde mutlak anlamda sadece bireysel faydanın yatıyor olamayacağını göstermeye çalışır. Hume nezdinde, bizler, sempati ve başkalarının çıkarını gözetmeye dair doğal bir eğilime de sahip olan varlıklarız. Ona göre, bizler kendilerinin farkında olmasak bile birlikte yaşadığımız büyük toplumun faydasını da gözetiriz. Faydayı kabul edilebilir yapan en önemli yan zaten budur, salt bireysel tatmin değil. Hume için, “bütününde her hangi bir insana, yüksek bir derecedeki bir iyilikseverlik duygusundan başka hiçbir şey daha fazla değer ihvan edemez ve iyilikseverlik duygusunun değerinin en azından bir parçası, bizim türümüzün çıkarlarını arttırmaya yönelik eğiliminden ortaya çıkar ve insan toplumuna mutluluk bahşeder.”<sup>111</sup> İnsanlar başkalarının faydasını gözetmekle aslında kendi mutlulukları açısından da bir kazanım elde etmektedirler. Herkes başkasının mutluluğunu gözettiğinde tüm bireyler açısından faydalı olabilecek düzenlemeler, kanunlar ve normlar yaratılabilecektir. Bu nedenle her toplumda genelde, bütünde en faydalı olan ve yararlı olan kurallar aranır.<sup>112</sup> Sadece gündelik hayatta ya da toplumun küçük bir biriminde değil, en kapsamlı kurumlarda ve devletin yasama sisteminde dahi fayda prensibi aranır. Çünkü topluma faydalı olan bütün kurum, kanun, olay ve pratiklerden haz alırız, sadece bize bir katkısı olduğundan değil başkalarına da bir

---

<sup>108</sup> HUME, *Ahlâk*, s. 60.

<sup>109</sup> *A.g.e.*, s. 59.

<sup>110</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 58.

<sup>111</sup> HUME, *Ahlâk*, s. 23-24.

<sup>112</sup> *A.g.e.*, s. 37.

katkısı olduğundan.<sup>113</sup> Bu nedenle her bir yeni politik toplum kurulduğunda, toplumlar birlikte büyük bir etkileşimi sürdürdüğü zaman, o tikel durum içinde faydalı olacak yeni bir kurallar dizisi dolaysız olarak keşfedilir.<sup>114</sup> Çünkü kanunların, geleneklerin ve çeşitli normların faydalı olması ölçüsünde yaşama olanağı bulduğu açıktır.

Faydanın böylesi bir kullanımı oldukça yenidir. Hutcheson faydayı eylemlerimizde bir ölçü olarak ele almasına rağmen, onu toplumdaki normatif yapının bir temeli olabilecek şekilde işlememiştir. Biz Epikürosçu faydacılığın normatif düzenin temeli olarak değerlendirildiği bir bakış açısını ilk kez Hume'da görüyoruz.<sup>115</sup> Hume'un fayda ilkesini böylesi bir kullanım tarzı içerisinde öne çıkarması Bentham üzerinde büyük bir etki bırakmıştır. Bentham'ın fayda prensibine dayalı yasal düzenlemeler önerisi Hume'a çok şey borçludur. Fakat aralarında önemli bir fark bulunmaktadır. Hume'un başlıca amacı ahlâkî yaşamı ve ahlâkî yargıyı anlamak iken, Bentham'ın ana kaygısı herkesçe kabul edilen ahlâkî düşünceleri ve yasal ve politik kurumları, onları iyileştirmeyi göz önünde bulundurarak yargılamak için ölçüt sağlamaktır. Belki de Marx'ın ünlü önesürümünü buraya uygulayabilir ve Hume'un birincil olarak dünyayı anlamakla ilgilenirken Bentham'ın birincil olarak onu değiştirmekle ilgilendiğini söyleyebiliriz.<sup>116</sup>

Neticede Hume, faydacılığın temel argümanlarını ve kavramlarını ortaya koymak bakımından faydacı kuram içerisinde önemli bir yere sahiptir. Bentham ve Mill'in faydacılığının oluşumunda Hume'un görüşleri yol gösterici olduğu gibi, kilit tartışmaları anlamak bakımından da önemli bir anahtardır.

Faydacılığın doğuşu ve gelişiminde, belirleyici bir rol oynamış isimlerden bir diğeri de Helvétius'tur. Helvétius, dönemin aydınlanma iklimi içerisinde birey, toplum ve yasama üçgenine çağdaşları gibi insan doğası ve akıl ekseninden yaklaşan önemli bir

---

<sup>113</sup> ROSEN, *Classical Utilitarianism From Hume to Mill*, s. 39.

<sup>114</sup> HUME, *Ahlâk*, s. 37.

<sup>115</sup> ROSEN, *Classical Utilitarianism From Hume to Mill*, s. 28.

<sup>116</sup> COPLESTON, Frederick; *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, Çeviren: Deniz Canefe, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000, s. 8.

düşünürdür. Helvétius bir eylemin iyi mi kötü mü olduğunun ölçüsünü eylemin sonuçlarının yararlı veya yararlısız olmasına göre, yani birey için acı ya da haz vermesine göre belirlemesi anlamında yararlıdır, bir yarar filozofudur.<sup>117</sup> Helvétius her şeyden önce, tüm insanların topluma faydalı bireyler olarak eğitilebileceği düşüncesinden hareket eder. Ona göre, “kimse doğuştan iyi ya da kötü doğmaz.”<sup>118</sup> İyi ya da kötü olmak insanların eğitimleri, yaşamları içerisinde karşılaştıkları olaylar ve edindikleri tecrübelerle ilgilidir. Bir diğer ifadeyle, insan almış olduğu eğitimin ürünü olmaktan başka bir şey değildir.<sup>119</sup> Onun nezdinde, bireylerin alacağı eğitim onların topluma kazandırılması ve toplumun refahı adına büyük bir önem taşır.<sup>120</sup> İnsanların yaradılışları gereği farklı özelliklerle donatıldığı, farklı derecelerde idrak ve algılama kabiliyeti ile teçhiz edildikleri, kimilerinin iyi kimilerinin de kötü olmaya meyilli olduğu düşüncesi bir aldatmacadır. İdrak ya da düşüncelerdeki farklılık, eğitimlerin farklı olmasından kaynaklanır.<sup>121</sup> Yoksa tüm insanlar idrak bakımından eşit bir yeteneğe sahip, aynı düzeyde bir kabiliyetle yaratılmışlardır.<sup>122</sup> Dolayısıyla cehalet ve bilgisizlik giderilebilir şeylerdir, çünkü “insan bilgisiz doğar, bir aptal olarak değil.”<sup>123</sup> Giderilemeyen ya da giderilmesi zor olan şey yanlış bilgilenmedir. İnsan bir kere yanlış bilgilenmeye görsün, öğrenme onun için olanaksız bir hale gelir. Hiçbir şey bilmeyen insan öğrenebilir, onda sadece bilgi arzusunun uyanması gerekir. Ama yanlış öğrenmiş ve gün geçtikçe akli melekesini kaybeden bir insan, muhakemesini geliştirmek istediği her durumda ahmaklığını kendisinden vazgeçmesine imkân tanımayacak denli yüksek bir fiyata yeniden satın alır.<sup>124</sup>

---

<sup>117</sup> SKIRBEKK, Gunnar ve GILJE, Nils; **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çeviren: Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000, s. 321.

<sup>118</sup> HELVÉTIUS, Claude Adrian; **A Treatise On Man: His Intellectual Faculties and His Education – Vol. II**, Çeviren: W. Hooper, Burt Franklin, New York, 1969, s. 11.

<sup>119</sup> HELVÉTIUS, Claude Adrian; **A Treatise On Man: His Intellectual Faculties and His Education - Vol. I**, Çeviren: W. Hooper, Burt Franklin, New York, 1969, s. 3.

<sup>120</sup> SCARRE, **Utilitarianism**, s. 51.

<sup>121</sup> HELVÉTIUS, **A Treatise On Man: His Intellectual Faculties and His Education - Vol. I**, s. 94.

<sup>122</sup> **A.g.e.**, s. 95.

<sup>123</sup> **A.g.e.**, s. 6.

<sup>124</sup> **A.g.e.**, s. 7.

Helvétius'a göre, insanlar doğuştan eşittir; aldıkları eğitim, karşılaştıkları insanlar ve tecrübeleri neticesinde farklılaşırlar. İnsan doğduğunda belli bir karakter yapısıyla doğmaz, belli eğilimlerle doğmaz. Tüm bunlar eğitimle, yaşamımız içinde karşımıza çıkan ve deneyimlediğimiz pek çok şey tarafından etkilenir. Fakat bir duygu var ki insanların eğitim düzeyi, statüsü, toplumu ne olursa olsun herkeste aynı ölçüde bulunur. O da "öz-çıkar/bencillik" duygusudur. Profesörden dilenciye, fakirinden zenginine, kralından soytarisına, askerinden köylüsüne, prensesinden nedimesine kadar herkes bu duyguya sahiptir. "Öz-çıkar, bizi biz yapan şeydir."<sup>125</sup> Helvétius'un deyişiyle, "bizim doğuştan getirdiğimiz bir şey varsa o da öz-çıkar duygusudur. İnsanların eğitimleri ve yaşam deneyimleri ne kadar farklı olursa olsun bu duygu hepsinde aynıdır. İnsan her mekânda ve zamanda kendisini diğerlerinden daha çok sevdi, sever ve sevmeye devam edecek."<sup>126</sup> Öz-çıkar duygusu tarafından yönlendirilen insan "sürekli olarak kendi menfaatlerinin yasalarına hizmet eder."<sup>127</sup> Öz-çıkar duygusu insanların eylemlerinde menfaatleri gereği hazzı aramalarına ve acıdan kaçınmalarına neden olur. Böylelikle Helvétius için haz ve acı, eylemin biricik maksimi haline gelir. Ona göre, "haz ve acı, insan eyleminin tek dayanak noktasıdır ve daima öyle kalacaktır."<sup>128</sup> Fakat diğer faydacı düşünürlerde olduğu gibi Helvétius'ta da tüm haz ve acılar aynı görülmez ve bunlar arasında bir ayrıma gidilir. Ona göre iki çeşit haz veya acı vardır: Hissedilen haz veya acı, öngörülen haz veya acı. Bir insan bir hazine bulduğunda hissettiği şey onu bulmuş olmanın yarattığı hazdır. Fakat hazineyi, kendisini arzu ettiği şeylere ulaştırabilecek araç olarak düşündüğümüzde kastedilen şey öngörülen bir hazdır.<sup>129</sup> Dolayısıyla insanlar bazen hissedilen hazzın kendisinden önce, hazza ulaştıracak aracı elde etmek için gayret ederler. Çünkü bireyin menfaatleri belli bir aracı (güç, prestij, statü, para vb.) gerektirdiğinde bireyler bunu elde etme tutkusu taşırlar. Böylelikle, kendilerini mutlu edecek, kendi çıkarlarına uygun düşecek şekilde davranmaya gayret ederler. Zaten etrafımıza her baktığımızda herkesin kedisine ne ölçüde düşkün olduğu hemen gözümüze çarpacaktır. İnsanlar kendine düşkündür. Herkes mutlu olmayı

---

<sup>125</sup> A.g.e., s. 289.

<sup>126</sup> A.g.e., s. 279.

<sup>127</sup> A.g.e., s. 187.

<sup>128</sup> A.g.e., s. 146.

<sup>129</sup> A.g.e., s. 129.

arzular, bu yüzden insanlar hazza düşkün oldukları kadar, bunu elde etmelerini sağlayacak güce de tutkundurlar.<sup>130</sup> Mutluluğu sağlayan araç, statü, şan, para gibi pek çok farklı şekilde karşımıza çıkabilir. Bu gücü elde etmeden mutlu olmayı arzulamak, mutluluğu kendisine ulaştıran aracından ayrı düşünmek pek mümkün değildir. İnsan kendisine düşkünse, kendi mutluluğunu arar, kendi mutluluğunu aradığı kadar buna erişirecek güce de tapar.<sup>131</sup> Helvétius nezdinde insanın bu eğiliminde garipsenecek bir yön yoktur. Bu konuda Epikuros’la aynı fikirdedir. Epikuros gibi hazdan kaçınmayı değil, acıdan kaçınmayı ve ölçülü bir yaşamı salık verir. Onun için Stoa duygusuzluğu insan doğasıyla bağdaşmayan bir aldatmacadan başka bir şey değildir. Gerçek mutlu kişi kendini duyusal ve düşünsel ilgilere açan ama bunlara en az bağımlı olan kişidir. Haz çabası, her türlü insan başarısının kaldırıcısıdır ve bu nedenle bunları bastırmak söz konusu olamaz.<sup>132</sup> Nihayetinde, Helvétius’un faydacı denklemi oldukça basit bir işleyişe sahiptir: “Her birey bedensel duyular tarafından harekete geçirilir, bu duyular hazzı isteme ve acıdan kaçınma istemi tarafından yaratılır, bu istem öz-çıkar duygusu tarafından biçimlendirilir, kişinin kendine olan sevgisi mutlu olma arzusu uyandırır, mutlu olma arzusu gücü elde etme tutkusu yaratır, güç tutkusu kıskançlık, açgözlülük ve ihtiras yaratır.”<sup>133</sup> Dolayısıyla mutlu olmak anlatıldığı gibi bazı seçilmişlerin talihi, mutsuz olmak da bazı bahtsızların katlanmak zorunda olduğu bir kaderi değildir. Mutluluğun zemini herkeste mevcuttur, zenginlik ya da statü olmadan da bir insan yemek, içmek, uyumak, barınmak, üremek ve arkadaşlık gibi fiziksel ve sosyal ihtiyaçlarını karşılayarak da tatmin olabilir.<sup>134</sup> Mesele kişinin kendisini mutlu edecek arzu ve istekleri hakkında bilgi sahibi olmasındadır. Helvétius’a göre, mutluluk için insanların sadece kendi çıkarları hakkında bilgiye sahip olmaları yeterlidir. İnsanlar onları haz ve acıya götüren şeyleri bilirlerse hazza götüren yolu tercih edeceklerdir. İyi dediğimiz şey hazdan başka bir şey değildir. Şu halde her bir insan “iyi” olanı ararsa sonuç herkes için iyi olacaktır.<sup>135</sup> Bunun için en önemli koşul bilgilenmedir. Herkes

---

<sup>130</sup> A.g.e., s. 149.

<sup>131</sup> A.g.e., s. 289.

<sup>132</sup> EWALD, Oskar; **Fransız Aydınlanma Felsefesi**, Çeviren: Gürsel Aytac, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010, s. 143.

<sup>133</sup> HELVÉTIUS, **A Treatise On Man: His Intellectual Faculties and His Education - Vol. I**, s. 360.

<sup>134</sup> SCARRE, **Utilitarianism**, s. 51.

<sup>135</sup> SKIRBEKK ve GILJE, **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, s. 320.

kendi mutluluğunun neleri elde etmekle kazanılabileceğini bilirse, kendini tanırsa, mutlu olmanın önünde bir mani kalmaz. Kendi çıkarlarını tanımayan birey ve toplumlar ise mutlu olamazlar. Yalnızca bilgideki ilerleme insanlığı henüz çok uzak olduğu yüce hedefe yaklaştırabilir.<sup>136</sup> Mutluluk hiç kimse için yanlış kanaatlerle elde edilebilecek bir hedef olmamıştır. Bunun için, mutluluğu fantezilere dayalı olan hiçbir birey ya da toplum mutluluğa erişme umudu taşıyamaz.<sup>137</sup> Elbette tüm üyelerin aynı ölçüde zengin ve güçlü olduğu hiçbir toplum yoktur. Fakat iyi kanunlar şüphesiz olağanüstü bir refah seviyesi üretebilir.<sup>138</sup> Helvétius burada bireysel ve toplumsal faydaya hizmet edecek bir yasama erkini öne çıkarır. Ona göre, iyi bir yasama, doğal olarak mevcut gerçeklere kapalı kalmaz, insanı olduğu gibi, yani düpedüz bencil bir yaratık olarak kabul etmek zorundadır, ama onun bencilliğini kendi asıl hedefi olan mümkün olabildiğince halkın iyiliğine ulaşılmasına sunmak zorundadır.<sup>139</sup> Bu da kanunların yanlış inanç ve dinsel kaidelerden bütünüyle arındırılmış ve tüm yönleriyle fayda maksimizasyonuna hizmet edecek bir nitelikte olmasını gerektirir. Kanunların maksimi din olmamalı. Çünkü “dinlerin ruhu kanunların ruhunu bozar.”<sup>140</sup> Fayda ilkesi, Helvétius’un kafasındaki yasama erki, ahlâk kuramcısı ve filozof için aydınlatıcı temel rehberdir. Fakat pek çok ülkede işe yarar bir ahlâkın temellerinin dinî doktrinler ve yanlış ahlâk kuramları tarafından karartıldığını gözlemler.<sup>141</sup> Dinin insanın fazileti üzerindeki etkisini kabul eder, fakat bu etkinin abartılmasına karşı çıkar. Ona göre, din insanın faziletli olmasında oldukça küçük bir etkiye sahiptir. Antik Yunan insanı inançlı bir Hıristiyandan daha az fazilet sahibi ve ahlâklı değildir. Dinin düzenlediği şey bizim inançlarımızdır. Davranışlarımızı ve faziletimizi belirleyen şey ise yasalardır.<sup>142</sup> Bu nedenle iyi yasaların olduğu yerde ahlâklı bir toplum da vardır. Burada fark referans noktasını dinden almayan bir ahlâk sisteminin mevcudiyetidir. İnsanların davranışlarını belirleyen merci yasalardır. Fakat bu erdemli insanların oluşamayacağı anlamına gelmez,

---

<sup>136</sup> EWALD, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, s.143.

<sup>137</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 52.

<sup>138</sup> HELVÉTIUS, *A Treatise On Man: His Intellectual Faculties and His Education – Vol. II*, s. 149.

<sup>139</sup> EWALD, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, s.146.

<sup>140</sup> HELVÉTIUS, *A Treatise On Man: His Intellectual Faculties and His Education – Vol. II*, s. 149.

<sup>141</sup> ROSEN, *Classical Utilitarianism From Hume to Mill*, s. 89.

<sup>142</sup> HELVÉTIUS, *A Treatise On Man: His Intellectual Faculties and His Education – Vol. II*, s. 147-148.

“davranışlarımızı belirleyen şey yasalarsa bizi iyi yurttaşlar yapan da odur.”<sup>143</sup> Bu da ahlâkî kaidelerin fayda ilkesi etrafında yeniden biçimlendirilmesini gerekli kılar. Çünkü iyi bir yaşamın hedefi her şeyi doğru bir şekilde toplumun yararına değerlendirmek ve toplumun refahını bencil olanla barıştırmaktan geçer.<sup>144</sup> Bentham gibi faydacıların üzerine kendi doktrinlerini inşa edebilmek için ihtiyaç duydukları zemin tam da buydu. Bentham insan doğası üzerinden yükselen bir yasama sistemi kurgularken Helvétius’la aynı hassasiyetleri paylaşmaktadır: Eylemlerimizin kaynağını teolojik açıklamaların zemininden kurtararak insan doğasına yönelmek ve bundan sonra onları bağlayabilecek yasal düzenlemeler üzerine yoğunlaşmak. Faydacılar açısından, insan eylemlerinin değer ölçütü, her şeyi önceden tayin etmiş bir yaratıcının inayetine tabi olduğu sürece yasalar hiçbir şeyi değiştiremez. Onlar için nerede eylemlerini ilahi iradenin tayin ettiği insan güruhu varsa orada insan doğasını “tanımlayan” yasalar, nerede kendi eylemlerini kendileri gerçekleştiren bireyler topluluğu varsa orada insanları “bağlayan” yasalar görmek daha olasıdır. Bu anlamda faydacıların, insan doğası, yasalar ve özgürlük gibi kavramları birlikte işlemeleri doğaldır. Çünkü insanların kendilerini yönettiği bir toplum tasavvur etmek, her şeyden önce insanların kendi eylemlerini nasıl yönettiklerini, hangi ölçülere göre hareket ettiklerini bilmeyi gerektirir.

Özetle, Helvétius’un düşüncesinde insanda öz-çıkar duygusu egemendir. Bu duygu onların haz ve acı maksimine göre eylemde bulunmalarına neden olur. İnsanlar doğuştan eşittirler, onlar arasındaki farkları yaratan şey yaşam boyu edindikleri tecrübe ve aldıkları eğitimidir. Dolayısıyla insanlar istenilen bir ideal doğrultusunda gerçekleşen doğru bir eğitimle, topluma faydalı bireyler haline getirilebilirler. Böylece herkes kendisi hakkında bilgi sahibi olur, kendi çıkarları ve öncelikleri hakkında bilgilenererek, ne elde etmesi gerektiğinin idrakiyle mutluluğu arar. Her birey kendi çıkarını tanırsa, her birey kendi mutluluğu için hareket ederse, bütün bir toplum olur. Çünkü herkes kendi hazzını arttırdığında mümkün olan en büyük mutluluğa ulaşılacaktır. Ahlâkî açıdan iyi olan da budur.<sup>145</sup>

---

<sup>143</sup> A.g.e., s. 148.

<sup>144</sup> EWALD, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, s. 143.

<sup>145</sup> SKIRBEKK ve GILJE, *Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 321.

Helvétius'un bu düşünceleri oldukça ilgi çekici olmasına rağmen kimi yönlerden ciddi sıkıntılara sahiptir. Helvétius'un provakatif tezlerinin iyimser görünümünün altını kazıdığımızda, karşımızda yer alan tablo iç karartıcı ve endişe vericidir. Söz gelimi, eğitim sürecinde eğiticinin istediği doğrultuda biçimlenebilen oldukça pasif bir birey kurgular. Bu, eğitmciler üzerine bireyin kendi bireyselliğini açığa çıkarmasını tehdit edecek ölçüde olağanüstü talepler yüklemek anlamına gelir. Öte yandan Helvétius, kendi çıkarlarıyla toplumun çıkarlarının çatışma içinde olacağı bireylerden çok, toplumun çıkarlarıyla çatışmamak adına kendi çıkarlarından feragat edebilecek bir birey gereksinimi duyar. Bu kısıtlı amaç, aziz ya da evliya imal edebilen bir eğitim sistemini gerektirir ve bireyin kendini toplum çıkarları adına kurban ettiği bir faydacı yaklaşım pek çok kuramın eleştirisine konu olmaya oldukça meyillidir.<sup>146</sup> Helvétius'ta problemleri duran bir başka husus, bireysel mutlulukla toplumsal mutluluğun uzlaştırılmamasıdır. Helvétius ikisi arasında ayırım yapmak yerine toplumsal faydayı sadece (ortak değil) tekil bireysel çıkarların toplamı olarak ele almıştır. Böyle olunca toplum hissi dahi bencilliğin bir sonucu,<sup>147</sup> erdem ya da ahlâklı olmak ise, bencilliğin toplumun iyiliğine yarayan bir biçim kazanması haline gelmiştir.<sup>148</sup> Fakat herkesin mutluluğunu tek tek her bireyin mutluluğuyla açıklamak tatmin edici olmaktan çok uzak olduğu gibi kendi içinde çelişkili bir içeriğe sahiptir. Kişi kendi mutluluğunu ararken başkalarının mutluluğuna nasıl hizmet etmektedir? Bireysel mutluluğun başkalarının mutsuzluğuna neden olduğu ya da başkalarının yaşam alanına sınırlama getirdiği durumlarda faydacılık tercihini kimden yana kullanacaktır? Burada faydacılığın kronik çıkmazlarıyla karşı karşıyayız. Bu eleştirilerden her birinin Bentham ve Mill'in düşün sistemine de yöneltilebileceğini gördüğümüzde Helvétius'un önemini daha iyi anlıyoruz. Bu yönüyle Helvétius'un çalışmaları, tüm eksik ve problemleri unsurlarına rağmen, faydacılığın temel mantığını, terimlerini ve problemlerini kavramak bakımından kayda değer bir yere sahiptir.

---

<sup>146</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 52.

<sup>147</sup> EWALD, *Fransız Aydınlanma Felsefesi*, s. 146-147.

<sup>148</sup> GÖKBERK, Macit; *Felsefenin Evrimi*, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997, s. 71.



### 1.3. Faydacılığın Ana İsimleri

Bugün faydacılık olarak bilinen ve faydacılık altında işlenen pek çok argüman, Bentham ve Mill'in öncülleri ve tezleri üzerine temellendirilir. Deyim yerindeyse, faydacılığı anlamak Bentham ve Mill'i anlamaktan geçer. Bu nedenle, Bentham ve Mill'in faydacılık konusundaki görüşlerine ayrıntılarıyla eğilmek, faydacılık içerisindeki tartışma başlıklarını daya iyi anlamamıza olanak sağlayacağı gibi, pragmatizmin faydacılıktan ayrıştırılarak kendine özgü tarihsel ve düşünsel karakterinin aydınlatılmasına katkı sunacaktır.

#### 1.3.1. Jeremy Bentham

Pek çok insan için faydacılık Bentham'ın teorisi anlamına gelir. Bu eşdeğerliliğin önemli gerekçeleri bulunmaktadır. Bentham faydacı doktrinin isim babası olduğu kadar, teorik inşacıdır. Kendisinden önceki faydacıların kısmen benzer kısmen de farklı eğilim ve amaçlardan doğan tezlerini aynı çatı altında bir yasama ve ahlâk sisteminin temel dayanak noktası olarak birleştirmiş ve toplumun geneli açısından faydalı olanın açığa çıkarılmasına yönelik bir değerlendirme kriteri geliştirmiştir. Başka bir deyişle, pek çok konuda öncülerinin izinden gitmiş olmasına rağmen onu faydacılığın en önemli teorisyeni yapan husus, diğerlerinden daha tutarlı bir şekilde bu ilkeyi yasal reformlar için bir rehber olarak kullanmış ve en fazla hazzı neyin sağlayacağını hesaplayan bir sistem geliştirmiş olmasıdır.<sup>149</sup> Dolayısıyla, Bentham faydacılık ilkesini keşfetmemiştir; onun yaptığı bunu hem ahlâkın hem de yasamanın temel ilkesi olarak belirttik bir biçimde ve evrensel olarak açıklamak ve uygulamaktır.<sup>150</sup> Fakat faydacılığı, kendi düşüncesine o kadar içselleştirmiş ve her alanda o kadar ısrarla savunmuştur ki, kendi kuramının faydacılık olarak anılmasının hakkını sonuna kadar ödemiştir.<sup>151</sup>

Bentham'a göre, fayda kuramı, sıklıkla kötü uygulanmış, dar bir anlamda anlaşılmiş, ismine suçlar isnat edilmiş, ebedî adalete aykırı görülmüş, rütbeleri

---

<sup>149</sup> SKIRBEKK ve GILJE, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 339.

<sup>150</sup> COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 10.

<sup>151</sup> ÖZKURT, Hülya; *Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi*, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 1.

sökülmüş ve çıkarıcı bir üne sahip olmuştur. Fayda kuramını diriltmek için onun onurunu iade etme ve onun hakiki temelleri üzerindeki mantığı yeniden kurmak gerekmektedir.<sup>152</sup> Bentham faydacı geleneğe adım attığında, olağanüstü zengin bir kavramlar ve argümanlar dünyasının içine dalmıştır. Kendisine düşen görevin bu düşüncelerden ortak bir sistem kurup, bunun uygulanabileceği bir yöntem geliştirmek olduğunu fark etmiştir. Bu nedenle, Bentham'ın ilk ve en önemli hareket noktası faydacı düşünürlerin görüşlerini birleştirip, üzerinde uzlaşılabilir ve kişiden kişiye göre değişip farklı yorumlara açık olmayacak bir faydacı mantık yaratmak olmuştur. Bentham'a göre, faydacılar aynı tezleri paylaşmalarına rağmen ortak bir paydada hareket etmemekte, birbirleriyle ihtilafa düşmekte ve çatışmaktadırlar. İçlerinde kamunun mutluluğu ve genel fayda gibi kavramlara onay vermeyecek bir düşünür yok gibidir. Fakat bu ilkeden hareket edip aynı düşünceye bağlanan, ona aynı değeri atfeden, bundan tek biçimli makul bir muhakeme yapma biçimi çıkararak iki kişi zor bulunur.<sup>153</sup> Bu nedenle, fayda ilkesinin sahip olması gereken bütün etkinliği ona sağlamak ve onu ortak aklın temeli haline getirmek için Bentham nezdinde üç koşulun gerçekleştirilmesi gerekir: Birincisi, fayda kelimesine, kullanan herkes için tamamen aynı olabilecek kesin ve açık kavramlar bağlamak; ikincisi, bu ilkenin birliğini ve egemenliğini, kendisinden olmayana sert olarak dışlayan bir şekilde kurmak (bu, onu genel olarak benimsemekten başka bir şey değildir; hiçbir istisnanın kabul edilmemesi lazımdır); üçüncüsü de, kendisinin aracılığıyla tek biçimli sonuçlara ulaşılabilir ahlâkî bir aritmetik yöntem bulmaktır.<sup>154</sup> Başka bir deyişle, yapılması gereken şey (1) faydacılığın ne olduğunu, (2) ne olmadığını ve (3) nasıl kullanılacağını göstermektir. Bentham tanımlama işine faydadan başlar. O, duru ve basit açıklamalarla, herkesin üzerinde uzlaşılabilir bir fayda tanımına ulaşılabilir kanaatindedir. Bunun için, konuyu çok fazla ayrıntıya boğup metafiziğe dalmaya, ne Aristoteles'e ne de Platon'a bakmaya gerek vardır.<sup>155</sup> Ona göre fayda, haz ve acıyla yakından ilişkilidir, çünkü fayda haz vereni arayıp acıdan kaçındığımızda gelir. İnsanlar fayda için faydanın peşine takılmaz (ki bu faydadan ne

---

<sup>152</sup> BENTHAM, Jeremy; **Yasamanın İlkeleri**, Çeviren: Barkın Asal, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2013, s. 110.

<sup>153</sup> A.g.e., s. 1.

<sup>154</sup> A.g.e.

<sup>155</sup> A.g.e., s. 3.

kastedildiği belirtilmediği sürece anlamsızdır), fayda elde etmek için haz veren şeyi acıya tercih ederler. Fayda, haz ve acıdan bağımsız düşünülemez. Bentham'ın fayda anlayışı, insan doğasının iki ana karakteristik özelliğe sahip olduğu varsayımı üzerine temellendirilmiştir: hazzı aramak ve acıdan kaçmak. Bentham'a göre, doğa, insanı haz ve acının etkisi altına yerleştirmiştir. Bütün düşüncelerimizi onlara borçluyuz; hayatımızın bütün belirleyenlerini ve bütün yargılarımızı onlara mal etmekteyiz. Kim bu bağımlılıktan kendini azat ettiğini iddia ederse, o ne dediğini bilmiyordur: en büyük hazları reddettiğinde ve en elem acıları kucakladığında dahi, acıdan kaçınma ve hazzı arama onun biricik maksimidir. Bu karşı konulmaz ve ebedî duygular, ahlâkçının ve yasa koyucunun en büyük çalışma alanıdır.<sup>156</sup> Fayda, haz ve acı kavramları olmadan bize bir şey ifade etmez. Onun içini dolduran ve bizim için kullanışlı hale getiren, kendisini onlar aracılığıyla değerlendirdiğimiz kayıp ve kazanımlardır. Faydadan kastedilen ilgili kişilerin çıkarları açısından bir şeyin yarar, avantaj, haz, iyi sonuçlar ve mutluluk üretmesi ya da zarar, acı, kötülük ve mutsuzluğu önlemesidir.<sup>157</sup> Bu nedenle, her durumda izlenecek doğru eylem, hazzı acı karşısında en fazlaya çıkartacak ya da acıyı haz karşısında en aza indirecek eylemdir.<sup>158</sup> Fayda ilkesi de işte tam bu noktada devreye girmektedir. Bentham'ın fayda ilkesinden kastettiği, bireylerin çıkarları söz konusu olduğunda, hangi türden olursa olsun eylemin tasvip edilmesi ya da edilmemesine, mutluluğu arttırma ya da azaltma eğilimine göre karar veren ilkedir.<sup>159</sup> Burada fayda ve fayda ilkesi olmak üzere iki aşama mevcuttur; birincisi eylemlerimizde faydayı aramakla, ikincisi ise bir eylemin doğru ya da yanlışlığını bu faydaya göre değerlendirmekle ilintilidir. Başka bir ifadeyle, fayda bir eylemin mutluluk üretme (son tahlilde hazları arttırma) eğilimi iken; fayda ilkesi bir eylemi üretebileceği en büyük mutluluk oranında onayan bir akıl yürütmedir. Fayda “neyin iyi olduğu” sorusuna cevap verirken, fayda ilkesi “neyin doğru olduğunu” problem edinir.<sup>160</sup> Dolayısıyla haz ve acı sadece bireylerin ne yaptığını belirleyen insan psikolojisinin temeli değil, bireylerin ne

---

<sup>156</sup> A.g.e., s. 2; BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s.14.

<sup>157</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s.14-15.

<sup>158</sup> MAGEE, Bryan; *Felsefenin Öyküsü*, Çeviren: Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007, s. 183.

<sup>159</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s.14.

<sup>160</sup> ÖZKURT, *Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi*, s. 37.

yapmaları gerektiğini belirleyen ahlâkın da temelidirler.<sup>161</sup> Şayet bir eylem bireyin mutluluğunu arttırıyorsa hem faydalı (iyi olan) hem de tercih edilmesi gereken (doğru olan) eylemdir. Aynı şekilde herhangi bir şey, bir topluluğun refahını arttırıyorsa hem faydalı hem de topluluğun çıkarları açısından en doğru olandır.

Bentham fayda ve fayda ilkesini tanımladıktan sonra, faydacılığın karşısında yer alan anlayışları ele alarak faydacılığın kapsamını, neliğini ve sınırlarını daha belirgin bir hale getirmeye çalışmıştır. Bu irdeleme bizlere faydacılığın ne olmadığını gösterdiği gibi, hangi gerekçelerle eleştirildiği ve niçin olumsuz bir algı içerisinde değerlendirildiği sorularına da ışık tutmaktadır. Bentham'a göre, bir ilke veya doktrin faydacılıktan iki şekilde farklı olabilir; birincisi ona sürekli karşı olarak, ikincisi ona kısmen karşı olup kısmen de onaylayarak. İlkinin tam karşılığını asketizmde, ikincisinin karşılığını ise sempati ve antipati ilkesinde görüyoruz. Bentham asketizmi tıpkı fayda ilkesinde olduğu gibi belli bir grubun çıkarı söz konusu olduğunda onların mutluluğunun arttırılması ya da azaltılması bağlamında değerlendirir. Fakat burada faydacılığın tam aksine eylem mutluluğu azalttığı oranda onay bulur, mutluluğu arttırdığı oranda da reddedilir.<sup>162</sup> Bentham'a göre, asketizm faydacılığın tam zıttıdır. Bu ilkeyi takip edenler hazlardan tiksiniyorlar. Duyulara hoş gelen her şey, onlara suç gibi ve aynı zamanda tiksiniç gelir. Ahlâkı yoksunluk, erdemi kendinden vazgeçme üzerinde temellendirirler. Tek kelimeyle, fayda prensibinin taraftarlarının aksine, zevkleri azaltma eğiliminde olan her şeyi onaylarlar; bunları arttırma eğiliminde olan her şeyi ise kınarlar.<sup>163</sup> Peki kimdir bu çileciler? Bentham çilecileri iki temel kategoriye ayırır. Ona göre çilecilik, aslında birbirine hiç benzemeyen ve hatta birbirini küçümseyen iki sınıf insan tarafından takip edilmiştir. Bunlardan biri filozoflar; diğerleri ise, sofulardır. Alkışlanma umudu ile hareket eden çileci filozoflar, alelade hazları hor görerek, insanlığın üzerinde görünmekle övünmektedirler. Kendi düsturlarının ağırlığı altında yapıyormuş gözüktükleri bütün özverilerinin asıl amacı ise, bunların kendilerine ün ve şöhret olarak dönmesi dileğinden başka bir şey değildir. Çileci sofular ise, boş yere

---

<sup>161</sup> SCHOFIELD, Philip; **Utility & Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham**, Oxford University Press, Oxford, 2006, s. 29.

<sup>162</sup> BENTHAM, **An Introduction to the Principles of Morals and Legislation**, s. 19.

<sup>163</sup> BENTHAM, **Yasamanın İlkeleri**, s. 4.

yaşanılan korkuyla kıvranan sağduyu yoksunudurlar. İnsan, onların gözünde, dünyaya gelmiş olmasının suçu nedeniyle kesintisiz bir biçimde cezalandırılması gereken ve adımlarının altında açılan ebedî sefalet girdabını düşüncelerinden hiçbir zaman uzaklaştıramayacak olan yozlaşmış bir canlıdır. Fakat nihayetinde, çileci filozoflarda olduğu gibi, delice kanaatler uğruna kendini feda eden bu sofuların da bir çıkarı ve fayda umudu var. Azizlik ününe bağlı dünyevi hazlardan bütünüyle bağımsız olarak, asabi olan bu dindarlar, yeryüzünde istemli olarak acı çektikleri her anın, başka bir hayatta yaşayacakları saadet yüzyılını sağlayacağını hayal ederler. Dolayısıyla, faydacılığın en karşı kutbunda yer alan çilecilik dahi fayda fikrine dayanır; fakat yanlış bir fayda fikrine.<sup>164</sup> Çileciler esas olarak bir fayda amacı güderler, fakat onların temel yanılışı buna hazların reddiyesiyle ulaşılabileceği beklentisine kapılmış olmalarıdır. Sempati ve antipati ilkesine gelince, Bentham bu ilkeyle belli eylemlere ilişkin olumlama ve olumsuzlamanın eylemin mutluluğu arttırması ya da azaltmasına göre değil, tamamen bireyin kişisel takdiri tarafından belirlendiği durumları kastetmektedir.<sup>165</sup> Başka bir deyişle, sempati ve antipati ilkesi, kendinden başka hiçbir yargılama nedenini, hatta yargılamayı kabul etmeksizin, duyguya dayalı olarak bir şeyi onaylamaktan veya kınamaktan ibarettir.<sup>166</sup> Bentham'a göre, bu ilkedeki temel sorun, hiçbir şekilde bir muhakeme aracı haline gelememesidir. Bu ilkeden ancak bir fikirler anarşisi vücut bulur; çünkü her bir insanın, bir başkası kadar, duygularını, herkesin duygularına kural olarak koyma hakkı olduğundan, ortak bir ölçüt ya da yardıma çağırabileceğimiz evrensel bir mahkeme kurulamayacaktır.<sup>167</sup> Bentham çarpıcı bir biçimde bireysel kanaatler üzerine dayanan bu ilkenin, aslında pek çok ahlâk sisteminin temelini oluşturduğunu iddia etmiştir. Fakat bu kişisel kanı ve yargılar genellenabilirliği olan bazı kavramlar altında sunulurken benimsetilmeye çalışılmış ve onların despotik yönü gizli tutulmuştur. Bentham bu yöndeki düşüncelerini çeşitli ahlâk sistemlerinden örneklerle şöyle dile getirmiştir: “Bir kişi neyin iyi, neyin kötü olduğunu öğretmek için hasredilmiş bir şeylerin kendinde olduğunu size söyler ve bunlar ya *bilinç* veya *ahlâkî duyu* olarak isimlendirilirler... Bir başkası gelir cümleyi değiştirir: Artık ahlâkî duyu

---

<sup>164</sup> A.g.e., s. 4-5.

<sup>165</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 23.

<sup>166</sup> BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 8.

<sup>167</sup> A.g.e.

değil; neyin iyi ve neyin kötü olduğunu öğreten *ortak duyu* der... Bir diğeri, size, ahlâkî duyu ve ortak duyu bir hülya der; neyin iyi ve neyin kötü olduğunu belirleyeninde *sezgi* olduğunu söyler... Öteki size, *değişmez ve ebedî hukuk kurallarının* var olduğunu ve bu kuralların şu veya bu şekilde düzenleme yaptığını söyler... Bir sürü hocadan, hukukçudan, bürokrattan, filozoftan, kulaklarınızda çınlattıkları *doğa yasası* lafını duyacaksınız... Bir filozof, ahlâk sistemini, *hakikat* olarak adlandırdığı şeyin üzerine kurmayı düşünür... Bu despotların en masumu, açık bir biçimde ‘ben seçilmişlerin arasındayım; ve Tanrı, yanlış veya doğru olan her şey hakkında seçilmişleri bilgilendirmeye özen gösterir. Onun kendisi, benim şahsımda belirir ve benim ağzımdan konuşur. Hâlâ şüphe içinde olan siz hepiniz, bana gelin; sizi Tanrı’nın vahyine kavuşturayım’ diyendir.”<sup>168</sup> Bentham farklı adlar altında kurulmuş ve esasında tamamen sempati ve antipati ilkesine göre kurgulanmış bu fikirlerin yaygınlık kazanmasının olumsuz neticeleri üzerinde de önemle durmuştur. Ona göre bu sözde ilkeler, en azından her hangi bir engellemeyle karşılaşmadığında, pratikte büyüme eğilimindeki despotizme bahane ve besin olarak hizmet ederler. Bunun sonucunda insanın karşısında iki seçenek belirir: kendi kaderine üzölmek ya da benzerlerinin belası haline gelmek.<sup>169</sup> Böylesi ahlâkî sistemlerin her türeğinde (batıl itikat, üfürükçölük, müritlik ve parti ruhu dâhil olmak üzere) en anlamsız olaylar, davranış kalıplarındaki fark, kanaatlerdeki küçük bir başkalaşma, beğenilerdeki çeşitlilik, bir insanın başkasının gözünde düşman olarak görülmesi için kâfidir. Tarih de zaten, en abes garzlerin, en faydasız zulümlerin toplamından başka bir şey değildir. Tarih sayfaları birbirinden farksız bazı sözler sarf eden insanlara karşı duyulan antipati örnekleriyle doludur. Onlar için idam sehпасı kurulur; papaz takımı odun yığınlarını istifler: heretiklerin alevler arasında telef oldukları gün ise, ulusal bayram ilan edilir.<sup>170</sup> Kısacası, Bentham’a göre, sempati ve antipati ilkesine dayalı ahlâk sistemleri, mutluluğun kaynağı olmak bir yana bireylerin ve toplumun mutluluğunun önündeki engellerden biridir. Çilecilik ilkesinde olduğu gibi fayda esası gözetilmeksizin yanlış kanaatler üzerinden biçimlenen bir ahlâk sistemi geliştirilmiştir. Dolayısıyla, ne hayattan el ayak çekmeyi salık veren asketizm ne

---

<sup>168</sup> A.g.e., s. 9-10.

<sup>169</sup> A.g.e., s. 10.

<sup>170</sup> A.g.e., s. 11-12.

de keyfî belirlenmiş belli kuralların dışında hareket etme imkânı tanımayan katı ahlâk kuralları insanların ve genel olarak toplumun mutluluğunun dayanak noktası olabilirler.

Bentham için geriye hem bireyin mutluluğu hem de toplumun refahı açısından, kanun koyucunun ve ahlâkçının benimseyebileceği yegâne doktrin olarak faydacılık kalmaktadır. Fakat faydacılığın bütün bu alanlara hâkim olması için, onun herkesçe kullanılabilir belli ilkelerinin olması gerekmektedir. Bu da en başta sıraladığımız hareket noktalarının sonuncusu ve en önemli kısmıdır. Faydacılık ahlâkın kökeni olarak Epikuros, Hume, Hutcheson ve Helvétius tarafından ele alınmış, fakat ahlâk sisteminin faydacı mantık açısından işleyiş yasaları ortaya konmamıştı. Bentham'ın ihtiyaç duyduğu şey bu yasaları açığa çıkarmak ve bunları hiçbir karışıklığa mahal vermeyecek bir biçimde herkesin kullanımına açmaktır. Bentham bu noktada kendini ahlâk sisteminin Newton'u olarak görmüştür: "Fizik dünya için Bacon ne ise, ahlâk alanı için Helvétius odur. Ahlâk dünyası Bacon'ına kavuşmuştur; fakat Newton henüz gelmektedir."<sup>171</sup> Bentham bu göreve haz ve acıları sınıflandırmakla başlar. Bentham haz ve acıları basit ve karmaşık olmak üzere ikiye ayırır. Eğer bir haz veya acı birçok ayrı haz veya acıya ayrılmıyorsa buna basit, birçok basit haz veya acıdan ya da aynı haz veya acının birlikteliğinden meydana gelmiş ise karmaşık haz veya acı denir.<sup>172</sup> Şayet basit haz ve acıların bir çizelgesi elde edilebilirse, karmaşık hazları da tasnif edebileceğimiz bir analiz vasıtasına erişilebilecektir. Bu nedenle, Bentham basit haz ve acıların bir kataloğunu yaratmıştır. Ona göre basit hazlar; duyusal hazlar, zenginlik hazları, beceri hazları, dostluk hazları, iyi bir ünün verdiği hazlar, iktidar hazları, dindarlık hazları, yardımseverlik hazları, kötü yüreklilik hazları, hafıza hazları, hayal gücü hazları, beklenti hazları, çağrışıma dayalı hazlar ve bir acının dinmesi ya da ondan kurtulmaya dayalı olarak açığa çıkan hazlardır. Basit acılar ise; mahrumiyet acıları, duyusal acılar, beceriksizlik acıları, düşmanlık acıları, kötü bir ünün verdiği acılar, dindarlık acıları, yardımseverlik acıları, kötü yüreklilik acıları, hafıza acıları, hayal gücü acıları, beklenti acıları ve çağrışıma dayalı acılardır.<sup>173</sup> Bentham'a göre, tüm bu haz ve

---

<sup>171</sup> Bentham'dan aktaran; ÖZKURT, *Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi*, s. 76.

<sup>172</sup> BENTHAM, *Yasamın İlkeleri*, s. 26.

<sup>173</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 35-36; BENTHAM, *Yasamın İlkeleri*, 27-32.

acılar birbirinden ayırt edilebilir dört ana kaynaktan türemektedir. Onları dört ana kategori altında toplamak mümkündür. Bunlar, fizikî haz ve acılar, ahlâkî haz ve acılar, siyasal haz ve acılar, dinî haz ve acılardır. Bununla birlikte, her bir kategoriye ait haz ve acılardan, her hangi bir kanun ya da davranış normuna yasaklama getirme kudretine sahip yaptırımlar türer. Bunlar, doğal veya fizikî yaptırımlar, ahlâkî yaptırımlar, yasal yaptırımlar ve dinî yaptırımlardır.<sup>174</sup> Birey bu yaptırımların her birine belli oranlarda riayet eder. Birine çok az birine çok fazla, diğerine kısmen, hatta bazılarına hiç riayet etmiyor olabilir. Davranışların referans noktasını oluşturan kaynak neyse, bireyin buna bağlı yaptırımlara daha çok uyması doğaldır. Peki insan en çok hangi hazları tercih etmeli ya da en çok hangi acılardan kaçınmalı? Çünkü yukarıda sayılan hazların pek çoğu bireyin karşısına sırasıyla çıkmaz. Pek çok defa farklı haz ve acıları bir arada bulur ve içlerinden seçim yapma zorunluluğumuz doğar. Eğer eylemler Bentham'ın belirttiği gibi çıkarı söz konusu olan yan için toplam hazzı artırma ya da toplam acıyı azaltma eğiliminde oldukları ölçüde doğruysalar, ahlâkî eylemde bulunan kişi verili bir eylemin doğru ya da yanlış olduğuna karar verirken eylemin ortaya çıkarması olanaklı haz ve acı miktarını değerlendirmek ve birini ötekine karşı tartmak zorunda kalacaktır.<sup>175</sup> İşte, Bentham'ın ahlâkî sisteminin faydacı yasa koyuculuğunun zirve yaptığı yer de tam burasıdır. O, insanın hangi hazzı seçmesi gerektiğini ölçen bir hesap sistemi geliştirmiştir. Bentham'a göre, insan herhangi bir hayvan gibi her önüne çıkan haz nesnesinin önüne atlayamaz, o her zaman ussal bir varlık olarak eylemlerinin sonucunu düşünecektir. Hazlar iyidir ama tüm hazları aynı düzeyde değerli sayamayız. Faydacı bir hesap bize hangi hazların daha yararlı olduğunu gösterecektir. Bentham işte bu kararlı olma istemini "ahlâkî aritmetik" olarak belirler: bir hazlar basamağının olması, hazlar karşısında tam anlamında bir aritmetikçi inceliğini ya da hesapçılığını zorunlu kılmaktadır. Toplumsal yaşamın da bu çerçevede anlaşılması ve değerlendirilmesi gerekecektir.<sup>176</sup> Böylelikle eylemlerimizin hangisinin daha değerli olduğuna karar verebilecek ve kendi mutluluğumuzu en çok arttırıp bizi acıdan en uzak tutacak

---

<sup>174</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 27-28; BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 34.

<sup>175</sup> COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 16.

<sup>176</sup> TİMUÇİN, Afşar; *Düşünce Tarihi 3*, Bulut Yayınları, İstanbul, 2004, s. 223.



eylemleri tercih etmek olanaklı hale gelecektir. Bu hesaplama sistemi, ahlâkçının ve yasa koyucunun da başvuru kaynağı olacaktır.

Bentham'a göre, tek bir bireye bağlı bir haz veya acının değeri kendi kapsamları içerisinde ele alındığında, bu haz veya acının değeri dört etkene bakılarak ölçülür; (1) Yoğunluğu, (2) Süresi, (3) Kesinliği veya belirsizliği, (4) Yakınlığı ya da uzaklığı. Fakat haz ve acı, üretebilecekleri olası diğer haz ve acılar bağlamında değerlendirildiğinde bunların değerini belirlemede iki ölçüt daha açığa çıkar; (5) Verimliliği, (6) Saflığı.<sup>177</sup> Yani aynı zamanda diğer haz ya da acılar tarafından takip edilme olasılığı ve karşıt türden bir duygu tarafından izlenmeme olasılığı.<sup>178</sup> Söz gelimi, kendimiz için bir hazzın (veya acının) değerini ölçmek istediğimizi varsayalım. En başta bunların yoğunluğunu, süresini, kesinliğini ya da belirsizliğini, yakınlığını ya da uzaklığını hesaba katmamız gerekir. Örneğin bir haz çok yoğun ama kısa süreli olabilirken başka biri daha az yoğun ama nicel olarak ilkinden daha büyük olacak denli dayanıklı olabilir. Bunun dışında, eylemimiz başka haz ya da acı doğurma eğiliminde olan bir eylem ise onun verimliliği ve saflığını da göz önünde bulundurmalıyız. Verimlilikte, her biri haz verici durumlar doğurma eğiliminde olan iki tür eylemden biri daha çok haz verici duyular tarafından izlenecekken öteki böyle değilse ya da yalnızca daha az bir derecede haz veriyorsa, ilkinin ikincisinden daha üretken ya da verimli olduğu söylenebilir. Saflığa gelince, bu karşıt tür duyular tarafından izlenmemeyi imler.<sup>179</sup> Buraya dek Bentham'ın hesap ölçeği Epikuros'unki ile aynı çizgileri izler. Ama Bentham'ın başlıca kaygısı kendi törel kuramının ortak iyiliğe uyarlanmasıdır ve çıkarları söz konusu olan şey belli sayıda kişiler ya da bir topluluk olduğunda, sözü edilen altı etmene ek olarak bir yedinciye hesaba katmamız gerektiğini ilan eder.<sup>180</sup> Başka bir deyişle, haz ve acı diğer bireyler ile olan ilişkisi bağlamında ele alındığında bu altı kritere birini daha eklemek lazım gelir, o da (7) haz ve acının kapsamıdır (yani

---

<sup>177</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 31; BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 39-40.

<sup>178</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 75.

<sup>179</sup> COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 16.

<sup>180</sup> A.g.e.

ulaştığı birey sayısı).<sup>181</sup> Bir eylemin değeri bu kriterlere bakılarak ölçülür. Bunlar ahlâkî hesabın öğeleridir. Bu sayede yasa koyma sadece bir aritmetik işi haline gelir. Cezalandırdığımız kötülük çıkarılır, yaratılan iyilik toplanır elde kalan tutar o eylemin değeridir.<sup>182</sup> Eşdeyişle, bir eylemin zevk kefesi acı kefesine ağır basıyorsa o eylem iyi, tersi durumda o eylem kötüdür. Olanaklı bütün durumlarda acıya karşı en büyük haz ağırlığına sahip olan durum en iyi durumdur.<sup>183</sup> Bentham'ın deyişiyle, “iki karşıt davranma biçimi arasında, yeğ tutmanın neye bağlı olduğunu mu öğrenmek istiyorsunuz? İyilikteki ve kötülükteki etkileri ölçün ve en büyük saadet toplamını vaat edenin lehine tercihte bulunun.”<sup>184</sup> Fakat tüm bu aritmetiğe rağmen bireylerin belli durumlarda eylemin değerine yönelik muhasebeleri birbirinden farklılık gösterebilir. Bireyler farklı özelliklere sahip olduğundan haz ve acıdan etkilenme biçimleri aynı olmayacaktır. Her hazzın sebebi, herkeste aynı hazzı yaratmadığı gibi, her acının sebebi de herkeste aynı acıyı uyandırmaz. Bunun nedeni, duyarlılığın farklılığıdır. Bu farklılık farklı derecelerde ve türde olabilir. Birçok birey üzerinde aynı sebebin etkisi tek biçimli ama eşitsiz olduğunda, farklılık derecede; aynı sebep birçok insana karşıt heyecanlar hissettirdiğinde, farklılık türdedir. İnsan duyarlılığındaki farklılıklar, bireyin ahlâkî ve fizikî durumlarını etkileyen ve değiştiklerinde hissetme şekillerinde de benzer değişimleri yaratacak bazı koşullara bağlıdır.<sup>185</sup> Dolayısıyla bir hazzın ya da acının değerinin ölçülmesi duyarlılığı etkileyen bu koşulların da göz önünde bulundurulmasını gerektirir. Bentham'a göre duyarlılığı etkileyen koşullar şunlardır: sağlık, kuvvet, dayanıklılık, bedensel kusur, bilginin niteliği ve niceliği, entelektüel yetenek kudreti, zihinsel metanet, zihnin dayanıklılığı, temayül, ahlâkî duyarlılık, ahlâkî temayül, dinsel duyarlılık, dinsel temayül, sempatik duyarlılık, sempatik temayül, antipatik duyarlılık, antipatik temayül, akıl hastalığı, alışlagelmiş uğraşlar, maddi şartlar, sempati kurma, antipati kurma, vücudun genel yapısı, zihnin genel durumu, cinsiyet, yaş, statü, eğitim,

---

<sup>181</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 32; BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 40.

<sup>182</sup> BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 40; BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 32.

<sup>183</sup> RUSSELL, Bertrand; *Batı Felsefesi Tarihi 3*, Çeviren: Muammer Sencer, Say Yayınları, İstanbul, 2002, s. 377.

<sup>184</sup> BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 111.

<sup>185</sup> *A.g.e.*, s. 41.

iklim, ırk, yönetim, dinî uğraşlar.<sup>186</sup> Bir yasa koyucu karar verirken bu kriterleri hesaba katmak zorundadır. Nasıl ki bir geminin hızını etkileyen, rüzgar gücü, suyun direnci, gövdesinin kesimi, yükünün ağırlığı gibi faktörler göz önünde bulundurulmadan geminin hareketini hesaplayamıyorsak, aynı şekilde yasa koyma konusunda duyarlılığı etkileyen bütün koşulları dikkate almadan emin bir biçimde çalışamayız.<sup>187</sup> Tüm bu faktörleri göz önünde bulundurduğumuzda bir eylemin, bireyin kendi olanakları içerisindeki değerini daha iyi kavrayacağımız gibi, daha önemli olarak, eyleme ilişkin müeyyidelerde bireylerin olanaklarına göre farklı yaptırımlar uygulanabilecektir. Bentham, bu nedenle tüm faktörleri hesaba katan faydacı ölçütün hukukun referans noktası olması gerektiğini de savunmuştur. Ceza hukuku, eyleme ilişkin yaptırımların belirlenmesinde, tüm bu farklılıkları gözetenek uygulanmalıdır. Çünkü bir eylem, bir erkek için önemsizken bir kadına karşı ağır bir hakaret olabilir. Bir fizikî yara hasta bir adamın hayatını tehlikeye sokarken, sağlıklı bir insanda hiçbir etki yaratmayabilir. İftira bazı bireylerin onur ve servetlerini harap edebilirken, başkalarına zarar vermeyebilir.<sup>188</sup> Sürgün, genç bir adam ile bir ihtiyar, bir aile babası ile bir bekâr, bir yoksul ile zengin için; hapis, bir erkek ya da kadın, sağlıklı bir kişi ile hasta bir kişi, bir bekâr ile ardında yoksulluk içinde bir aile bırakacak bir evli için aynı ceza olmayacaktır.<sup>189</sup> Bu faktörlere ilaveten Bentham bir eylemin yaptırımına ilişkin karşılığının belirlenmesinde (1) eylemin kendisini, (2) eylemin hangi şartlar altında gerçekleştirildiğini, (3) hangi niyetle yapıldığını ve (4) eylemin fâilinin bilinçli olup olmadığının dikkate alınmasının gerekliliğini öne çıkarmıştır.<sup>190</sup> Bu yaklaşımıyla Bentham, hukukî uygulamanın daha etkili ve daha mantıklı hale gelmesine katkıda bulunduğu gibi, hukukî sistemin insanileştirilmesine de yardımcı olmuştur.<sup>191</sup>

Bentham'ın adil bir ceza hukuku yaratma yönündeki bu çabası onun kurmak istediği faydacı ahlâk kuramının en nihayetinde belli yaptırımlar aracılığıyla

---

<sup>186</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 43; BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 42-53.

<sup>187</sup> BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 54.

<sup>188</sup> *A.g.e.*, s. 54.

<sup>189</sup> *A.g.e.*, s. 55.

<sup>190</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 81.

<sup>191</sup> SKIRBEKK ve GILJE, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 341.

işleyebileceğini düşünmesindedir. Çünkü bireyler kendi mutluluklarını arttırmak istedikleri kadar aynı ölçüde başkalarının refahını da gözetme zorunluluğu hissetmeyebilirler. Bentham burada, insan doğasında iyilikseverlik gibi bir eğilimin varlığıyla, her durumda toplumsal fayda düşüncesinin garantilenmeyeceğinin çok iyi farkındadır. Toplumsal faydayı bir eğilimin mevcudiyetine dayandırıp insanların buna göre hareket edeceğini varsaydığımızda, insanların başkalarının çıkarlarını hesaba katma yönündeki davranışlarını oldukça zayıf bir dayanak üzerine yerleştirmiş oluyor, bireylerin kendi çıkarlarından başkalarının çıkarları uğruna nasıl feragat ettiği sorusuna bir yanıt veremiyoruz. Toplumsal çıkarı sadece topluluğun bireysel üyelerinin özel çıkarlarının toplamı olarak nitelediğimizde ise, her bireyin kendi kişisel mutluluğuyla başkalarının mutluluğunun nasıl uzlaştığı sorusu yanıtız kalmaktadır. Her iki durumda, bireylerin kendi mutluluklarını ussal ya da aydınlanmış bir yolda, başka bireylerin mutluluklarını ve böylece topluluktaki mutluluk toplamını azaltmayacakları bir yolda arayacakları konusunda hiçbir güvence yoktur. Bu yüzden amaç ortak iyiliğe ulaşmak olduğunda çıkarların uyumlu kılınması gerekir. Bu da Bentham'ın çok doğru bir biçimde işaret ettiği gibi hükümet ya da yasama yoluyla gerçekleştirilir.<sup>192</sup> Bentham, bu nedenle, insanların toplumsal faydaya göre hareket etmesini zorunlu kılacak yasal yaptırımların oluşturulması için çaba göstermiştir. Ona göre, yönetimin işi ödül ve ceza vasıtasıyla toplumun refahını arttırmak olmalıdır. Cezalandırmayı içeren bu görev daha çok ceza kanunlarının konusudur. Toplumun refahını bozma ya da ona zarar verme eğiliminde olan eylemler olduğu sürece, onları cezalandırma talebi de olacaktır.<sup>193</sup> Bentham'a göre kötülük, eylemin sonuçlarında ortaya çıkar, acı ve kötülüğe ise eylemler sebep olur; bu nedenle kötülüğe yol açan eylemler engellenmelidir. Hukuk, bir yandan toplumsal mutluluğu gözetme amacıyla eylemleri cezalandırırken, diğer yandan da kötü sonuçlara yol açabilecek türden eylemleri engelleyerek bu mutluluğu artırma yönünde hareket eder. Yeter ki, başvurulacak malzeme, örneğin ceza hukuku, doğal bir yöntem gözetilerek yani, fayda ilkesine göre akılcı bir temelde kurulmuş olsun. Çünkü fayda ilkesi, hangi eylem ve faaliyetlerin düzenlenmeye uygun olduğunun belirlenmesi amacıyla davranışların gerekli sınıflandırılmasını sağlayacaktır.<sup>194</sup> Görülebileceği gibi,

---

<sup>192</sup> COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 18.

<sup>193</sup> BENTHAM, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, s. 60.

<sup>194</sup> ÖZKURT, *Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi*, s. 202.

Bentham'ın toplumun refahına yönelik bir genel mutabakatı sağlama zemini, toplum refahını bozan ya da engelleyen eylemlere yönelik cezaî yaptırımların mevcudiyetine bağlanmıştır. Bentham'a göre, yasalar bu amaca yönelik olarak inşa edilmeli. Yasa koyucu, bir suçlunun hangi cezayı "hakkettiğini" sormak yerine, hangi ölçülerin gelecekte daha az suça yol açacağını ve daha iyi insanlar ortaya çıkaracağını irdelemeli. Bir ya da birkaç bireyin cezalandırılması, sadece ve sadece sonuç bir bütün olarak daha büyük bir hazzı beraberinde getirecekse doğrudur.<sup>195</sup> Bentham'ın çıkarların yasalara tabi kılınması yönündeki arzusu bireysel özgürlüğe bir müdahale değil, yurttaşların olanaklı en büyük sayısının mutluluğunu arttırmanın önündeki engelleri ortadan kaldırma amacı güder. Genelde toplumun üyelerinin mutluluğu ile bağdaşmayan eylemlerin engellenmesi anlamına gelen ceza konusu üzerinde bu kadar önemle durmasının nedeni budur.<sup>196</sup> Bentham'da en çok sayıda insana en büyük mutluluğu sağlamada en önemli araç hukuktur. Refahın toplumun geneline yayılacak ölçüde bir işlerlik kazanması için yasa koyucu bireysel çıkarları uzlaştırmak ve herkesi bağlayacak ortak dayanak noktaları yaratmak zorundadır. Bu da ancak toplumsal faydayı gözetilen bir yaşamla mümkün olabilir. Başka bir ifadeyle, yasa koyucu, bireylerin, kendi mutlulukları ve öz-çıkarlarının peşinde koşmak yerine en büyük mutluluğa, ortak çıkara yönelmeleri için etkili gerekçeler temin etmelidir. Yasa koyucunun görevi, çıkarların doğal karşıtlığı yerine yapay uzlaşımını içerir. Bu fonksiyonu da ancak toplumdaki bireylere bazı hak ve ödevler getirerek ve bunlara uyulmasını zorlayarak gerçekleştirir.<sup>197</sup> Dolayısıyla, toplumsal refah yasalarla yaratılır, kendiliğinden oluşmaz. Burada faydacı ilkeye dayanmayan doğal hukuk öğretilerine, yani yaptırımın dayanak noktasını deneyimden ya da pratikten almayan her türlü ahlâk anlayışına ve tüm sözleşmecî toplum teorilerine bir karşı çıkış söz konusudur. Bentham başta İngiliz *Common Law* geleneği olmak üzere, doğal hukuk anlayışına ve sözleşmecî toplum teorilerine karşı çıkmıştır. İngiltere'de faydacı bir hukuk sisteminin yerleşmesi yaygın olan *Common Law* sisteminin ortadan kaldırılmasına bağlıdır. Faydacı hukukta kararın yegâne ölçüsü çoğunluğun mutluluğu iken, *Common Law* sisteminin esası, "emsal"dir. Anlaşılması gereken emsal, hem yasanın ne olduğunu belirlemede hem de yasayı

---

<sup>195</sup> SKIRBEKK ve GILJE, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 341.

<sup>196</sup> COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 19.

<sup>197</sup> ÖZKURT, *Jeremy Bentham'ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi*, s. 225.

savunmada bir araç olarak işlev görür. İngiliz *Common Law* sisteminde önceki kararlar, eninde sonunda gelenekten kaynaklandığı öne sürülen önceki başka kararların dile getirilmesi olarak görülmüştür. Bu nedenle, uygun yasanın uygulanması yerine, ilgili emsalin saptanması örnek hukuksal işlem olarak kabul edilmiştir. Emsalin doğru saptanması yasayı belirlerdi.<sup>198</sup> Bentham için böyle bir hukuk sistemi fazlasıyla akıldışıdır. Emsalin idealleştirilmesi ve yeniliğin reddedilmesi başlı başına bir paradokstur. Sadece şimdi yerleşmiş olanın bir zamanlar yenilik olması nedeniyle değil, yanlış yönlendirilmiş geçmişe saygımız nedeniyle sürdürdüğümüz kurumlar ve yasaların, insan zekâsı en ilkel, boş ve sefil durumdayken doğan kurumlar ve yasalar olmasından dolayı da bir paradokstur.<sup>199</sup> Bu durum, “yaşlı” sözcüğünün anlamındaki gibi bir çift anlamlılığa dayalıdır. Yaşlı bir kişi bir gençten daha fazla deneyime sahip olabilirse de, tarihin eski bir döneminin daha az deneyimi olmalıdır. O halde, atalarımızın bilgeliği, yeteneklerinin yalnızca yaşadıkları dönemin bilgi durumuna oranla gelişebileceği göz önüne alınınca, tümüyle farklı bir dönemde ve tümüyle farklı koşullarda onların otoritesine güvenmek saçmalaktır.<sup>200</sup> Bentham eleştirilerini doğal hukuk öğretisine de yönlendirir. Doğal hukuk öğretisinde insanın belli doğal eğilimlere sahip olduğu, hukukun bunlara göre belirlendiği anlayışı vardır. Bentham için ise, yasalar doğal değildirler, onlar yaratılırlar. Hukuk insan eğilimlerine değil, insan eğilimleri hukuka boyun eğer. Sözelimi, insanlar doğal olarak varolan haz ve acı duyguları tarafından yönlendirilirler. Bu durumda her iki eğilimi bir yasa olarak adlandırmamız gerekmez. Bunlara yasa gözüyle bakmak yerine, bunları yasaya tabi kılmak gerekir. Şayet varsayıldığı gibi bütün insanları ortak iyiye doğru yönlendiren bir doğa yasası olsaydı, yasaların hiçbir anlamı olmazdı. Böyle bir durumda yasa yapmak, bir meşeyi takviye etmek için bir dal kullanmaya, güneşin ışığına eklenmek için bir fener yakmaya benzerdi.<sup>201</sup> Bentham’a göre hukuk, doğal hukuk anlayışını savunan düşünürlerin varsaydığı gibi şeylerin doğasından akıl yürütme yoluyla türetilmiş önermeler dizisi de değildir. Hukuk, siyasî açıdan üst konumda olanların emirleri, diğer

---

<sup>198</sup> HAMPSHER-MONK, Iain; **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, Çevirenler: Necla Arat vd., Say Yayınları, İstanbul, 2004, s. 384.

<sup>199</sup> **A.g.e.**

<sup>200</sup> **A.g.e.**, s. 385.

<sup>201</sup> BENTHAM, **Yasamanın İlkeleri**, s. 105.

bir deyişle egemenin beyanıdır. Bu nedenle hukuku, siyasî güç, insan yapısı kanunlar, ceza ve ödüller gibi olgusal zeminde tarif etmek gerekir.<sup>202</sup> Dolayısıyla bir hükümet kurulmadan, doğa durumunda sahip olunduğu iddia edilen doğal haklara başkalarının müdahalesini önlemenin meşru ya da yasal bir zemini olmadığından, doğal haklar anlamsız bir retorikten başka bir şey değildir. Doğal hakların yarattığı yükümlülükleri emreden, bir yasa koyucu tarafından yapılmış yasalar olmadığından, ne doğal haklardan ne de doğal yükümlülüklerden anlamlı olarak söz edilebilir. İnsanların “doğal haklar” dedikleri, gerçek yasal haklar değil, birer gerekçedirler. Hak isteme gerekçeleri ise hak değildir.<sup>203</sup> Bir hak ya da buyruk kaynağını nereye dayandırıyor olursa olsun, kendisini yasalarla güvence altına almadığı sürece hiçbir temeli yoktur. İnsanları öldürmemeye, çalmamaya yönlendirmek ideal olarak benimsenebilecek şeylerdir. Fakat bunların bir yasa olarak geçerlilik kazanması, fayda ilkesi açısından uygulanma biçiminin pratikte mevcudiyet kazanmış olmasını gerektirdiği gibi, uygulamayı denetleyen bir yönetim erkinin mevcudiyetini de gerektirir. Bentham, aynı minval üzerinden sözleşmeye dayalı toplum görüşlerinin de bir eleştirisini yapmış ve benzer nedenlere dayalı olarak bilimsel bir gerçekliğe sahip olamayacaklarını göstermeye çalışmıştır. Bentham’ın bu eleştirilerinde temel aldığı isimler Hobbes, John Locke ve Jean-Jacques Rousseau’dur. Bentham’ın sözleşmeye dayalı toplum tasavvuru konusundaki fikirlerini anlamak bakımından her üç düşünürün sözleşmeye dayalı toplum tezlerine kısaca değinip, Bentham’ın yönelttiği eleştirilere göz atmakta fayda var.

Hobbes’a göre, insanlar doğuştan eşittirler.<sup>204</sup> Bu eşitlik herkesin bir şeyler elde etme arzusu ve hakkı olduğundan, insanlar arasında güvensizlik yaratır. Bu güvensizlikten ise savaş doğar.<sup>205</sup> Devlet olmadıkça, herkes herkese karşı daima savaş halinde olur.<sup>206</sup> Toplumda başat olan bu savaş durumunu ortadan kaldıracak yegâne

---

<sup>202</sup> ÖZKURT, **Jeremy Bentham’ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi**, s. 98.

<sup>203</sup> DOĞAN, Aysel; “Jeremy Bentham”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Žižek’e** (iç.), Editörler: Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 348.

<sup>204</sup> HOBBS, **Leviathan**, s. 99.

<sup>205</sup> **A.g.e.**, s. 100.

<sup>206</sup> **A.g.e.**, s. 101.

kuvvet devlettir.<sup>207</sup> İnsanlar bu nedenle belli haklardan karşılıklı bir biçimde feragat ederek güvenliğin sağlanması ve savaş halinin sonlanması amacıyla kalıcı bir erk kurma yönünde sözleşirler. Herkes kendi hakkından vazgeçer, kendi eylemleri üzerinde yetkili olacak bir erki kabul eder ve kendilerini yönetme hakkını bu kişi veya heyete devreder.<sup>208</sup> Böylelikle savaş hali sona erer ve insanı bir diğerine ya da başka topluluklara karşı koruyacak olan devlet açığa çıkar. Bentham'a göre, bu teori bariz bir yalandır. Despotluk her yerde şiddet ve yanlış düşünceler sonucudur. Bir kamusal fiille yüksek otoriteyi şeflerine teslim etmiş bir halk varolsa da, bu halkın, kendini egemenin bütün gaddar veya garip isteklerine boyun eğerek ifade ettiği kabul edilemez.<sup>209</sup> Locke'a gelince, o da insanın eşit olduğu bir doğa durumunu kabul eder. Ona göre doğa durumu, "insanların eylemlerini düzenlerken tam bir özgürlük içinde olduğu"<sup>210</sup> bir dönemdir. "Doğa durumu onu yöneten ve herkesi bağlayan bir doğa yasasına sahiptir. Ve akıl, ki bu yasadır, ona danışan tüm insanlığa, herkesle eşit ve bağımsız olan bir kimsenin başkasının hayatına, sağlığına, özgürlüğüne ya da mülküne zarar vermemesi gerektiğini öğretir."<sup>211</sup> Fakat herkesin kendi mülkiyetini koruma duygusu insanları kendi rızalarıyla siyasal bir toplumun üyeleri yapmaya sevk etmiştir. Locke'a göre, "insanların bir ulus çatısı altında birleşerek kendilerini bir hükümetin otoritesi altına sokmalarının büyük ve baş amacı kendi mülklerini korumaktır."<sup>212</sup> Böyle bir toplumun amacı, "doğa durumunun her insanın kendi kendisinin yargıcı olmasından kaynaklı olumsuz yanlarına çare bulmak ve bunlardan, o toplumdaki herkesin bir zarar gördüğünde ya da bir anlaşmazlık olduğunda başvurabileceği ve toplumdaki herkesin itaat etmek zorunda olduğu bilinen bir otorite aracılığıyla, kaçınmaktır."<sup>213</sup> Bu otorite her kim ya da kimler olursa olsun yetkisi asla kamu yararı için gerekli olanın ötesine

---

<sup>207</sup> KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyoloji Tarihi 2: Bacon, Descartes ve Hobbes'un Sosyal Teorileri**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 230.

<sup>208</sup> HOBBS, **Leviathan**, s. 136.

<sup>209</sup> BENTHAM, **Yasamanın İlkeleri**, s. 92.

<sup>210</sup> LOCKE, John; **Hükümet Üstüne İkinci Tez**, Çeviren: Aysel Doğan, İlya İzmir Yayınevi, İzmir, 2011, s. 29.

<sup>211</sup> **A.g.e.**, s. 30.

<sup>212</sup> **A.g.e.**, s. 111.

<sup>213</sup> **A.g.e.**, s. 86.



geçmez.<sup>214</sup> Yasaları barış, güvenlik ve halkın ortak yararından başka bir amaca dönük kullanmaz.<sup>215</sup> Bentham'a göre, Locke'un sözleşmesi en yanıtıcı olanıdır. Çünkü egemenin tahta çıktığında (kamu yararı, barış, güvenlik gözetme gibi) bazı taahhütler verdiği kabul edilir. Bu sözleşmenin özü, ilgili tarafların serbest rızalarıdır. Taahhüdün, bütün konularının özgül ve biliniyor olduğu varsayılr. Oysa eğer bir prens bir kez tahta çıktığı andan itibaren taahhüdü kabul veya reddetmede özgür olsa da, halk öyle midir? Bu sözleşme, bunun hiç konuşulduğunu duymayan, onu teyit etmeye çağrılmamış, hayatlarını ve servetlerini ortaya koymaksızın rıza vermeyi reddedemeyecek birey çokluğunu bağlayabilir mi? Kaldı ki, monarşilerin büyük çoğunluğunda, bu sözde sözleşme bu zayıf gerçeklik görüntüsüne bile sahip değildir. Egemenlerle halklar arasında böyle bir taahhüdün gölgesine bile denk gelinmez.<sup>216</sup> Rousseau da Locke ve Hobbes gibi insanların doğa durumunu kabul eder. Doğa durumunda insanlar eşit ve özgürdürler. Fakat Rousseau, Hobbes gibi doğa durumunu savaşın ve güvensizliğin egemen olduğu, insanların karanlık çağları olarak nitelendirmez. Tam aksine, "doğa hali, bizim kendi varlığımızı korumak için gösterdiğimiz özenin başkalarına en az zarar verdiği durum olduğu için barışa ve insan türüne en elverişli olan durumdur."<sup>217</sup> Fakat özel çıkarların ortak çıkarlara dönüşmesini sağlayacak bir toplumsal sözleşmenin gerekliliğini o da kabul eder. Bu sözleşme hem yasama erkini hem de halkın kendisini bağlayacak türden bir sözleşme olmalıdır. Erk, gücünü yasadan almalıdır. Böylelikle insanlar güç ya da zorlama karşısında değil, sözleşmeden doğan yükümlülük adına boyun eğmiş olurlar. Şayet yönetme hakkını doğuran şey güçse, orada karşılıklı bir sözleşmeden söz etmenin hiçbir manası yoktur.<sup>218</sup> Kimse tümüyle karşındakinin zararına ve tümüyle bir tarafın yararına olacak, uyma yükümlülüğünün tek bir tarafın keyfiyetine bağlandığı bir sözleşmeye imza atmamak istemez.<sup>219</sup> Dolayısıyla toplumsal bir sözleşme bireylerin özel çıkarlarını uzlaştıran, ortak çıkarlara göre hareket eden ve

---

<sup>214</sup> A.g.e., s. 114.

<sup>215</sup> A.g.e.

<sup>216</sup> BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 93.

<sup>217</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques; *İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı*, Çeviren: R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2009, s. 118.

<sup>218</sup> ROUSSEAU, Jean-Jacques; *Toplum Sözleşmesi*, Çeviren: Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999, s. 35-36.

<sup>219</sup> A.g.e., s. 42.

yasama erkiyle halkın bu sözleşmeye bağlılığının karşılıklı olduğu bir mukavele olmalıdır. Böyle bir durumda insan kimsenin kölesi değildir. Kendisini herkese veren kişi kimseye vermemiş demektir ve kendisi üzerinde başkalarına tanıdığı haklara başkaları üzerinde kendisi de sahip olmayan hiçbir üye bulunmadığı için her birey hem yitirdiğinin tam karşılığını hem de elindekini korumak için, daha çok güç kazanmış olur.<sup>220</sup> İnsanın bu toplumsal sözleşmeyle yitirdiği şey, doğal özgürlüğü ve isteyip de elde edebileceği şeyler üzerindeki sınırsız hakkıdır; kazandığı ise, yurttaşlık özgürlüğü ve elindeki şeyler üzerindeki iyeliklerdir.<sup>221</sup> Bentham Rousseau'nun teorisini de tamamen bir kurgu ve hayal ürünü olarak değerlendirir. Buna rağmen bu teori diğerlerine nazaran daha az eleştiriye maruz kalmıştır. Çünkü bu sistemin mantığında insanlar (erk karşısında Hobbes ve Locke'ta olduğu gibi) zor durumda değildir. Sistem insanların en çok sevdikleri şeyi, eşitliği ve özgürlüğü yerleştirir. Ama bu evrensel konvansiyon nerede oluşturuldu? Kayıtları nelerdir? Hangi dilde kaleme alındı? Niye her zaman bilinmez kaldı? İnsanlar ormanlardan çıkarken ve vahşi hayattan vazgeçerken mi üzerinde bu ilkel konvansiyonun toplanmasının sağlandığı siyasal ve ahlâkî büyük düşüncelere sahiptiler?<sup>222</sup> Bentham için, Rousseaucu sözleşme varsayımı da diğerleri gibi gerçekçi değildir.

Sözleşmeye dayalı toplum anlayışına göre, halk krala bir itaat sözü vermiş, kral da onların mutluluğunu gözetecek ölçüde yönetme sözü vermiştir. Bentham'ın ise bu sözleşmecî anlayışa karşı temel çıkış noktası şu: Etrafımıza baktığımızda böyle bir söze binaen halkını yöneten kaç toplum gösterilebilir? Belli ki böyle bir sözleşme, zamanında yapılmış olsa bile, çok uzun zaman önce kral antlaşmadan caymış fakat halk ona itaat etmeye devam etmiştir. Bu nedenle, taraflardan birinin ihlaline rağmen diğerinin bağlılığını sürdürdüğü bir sözleşme kuramı saçmadır. Daha garip olanı ise, böyle bir sözün o sözü vermemiş olanlar açısından bağlayıcı olmasıdır. Bentham'ın deyişiyle, elli yıl önce büyük dedemin krala verdiği söz ve kralın ona verdiği söz neden

---

<sup>220</sup> A.g.e., s. 47.

<sup>221</sup> A.g.e., s. 53.

<sup>222</sup> BENTHAM, *Yasamanın İlkeleri*, s. 93.

benim üzerimde bağlayıcı olsun ki? Başka bir deyişle, bir bireysel söz, onu hiçbir zaman vermemiş olanlar için neden bağlayıcı olsun?<sup>223</sup>

Bentham'a göre, doğrudan doğruya birbirinin eleştirisi üzerine kurulu olan bu üç sistemde ortak olan şey, bütün siyasal teorilerine bir kurmaca ile başlamış olmalarıdır. Bu üç sözleşme de kurgusaldır. Yalnızca yazarlarının hayal güçlerinde varolurlar. Sadece tarihte onlardan hiçbir iz bulunamadığından değil, her yerde karşıtının delilini sağladığından böyledir.<sup>224</sup> Her biri yasamanın ve genel anlamda adaletin kaynağını somut gerçekliklere değil, bir varsayıma dayandırmıştır. Bu nedenle Bentham her üç düşünürün görüşlerinin siyasal bir toplumun ve yasamanın temeli olabilecek bir niteliğe sahip olmadığı kanaatindedir.

Neticede, Bentham'a göre, toplumu ve yasamanın temelini açıklamak için, insan türünün mutluluğunu bir varsayıma bağımlı kılmak ya da sosyal piramidi olduğu yerde yığılacak bir kum temeli veya kilin üzerine yükseltmek gerekmez. Oyuncakların çocuklara bırakıldığı gibi, insanların gerçeğin ve aklın dilinden konuşmaları zorunludur.<sup>225</sup> Bu da ancak faydacılık gibi gerçekçi ve akılcı bir kuram aracılığıyla sağlanabilir. Dolayısıyla, insan eylemlerinin çilecilikte olduğu gibi hazzın reddiyesi üzerine ya da ahlâkî yargıların kaynağını sempati ve antipatiden alan kişisel kanılara göre biçimlendirilemeyeceği gibi, bu eylemleri yargılayacak yasaların kaynağı da ne doğal hukuk, ne doğal haklar, ne de bireyler arasında taahhüt edildiği varsayılan bir sözleşmeye dayandırılabilir. Ahlâk ve hukuk sistemi belli amaçları olan, belli ilkeler doğrultusunda hesaplanabilir ve bu sayede tartışmaya yer bırakmayacak ölçüde herkesçe kabul edilebilecek bir niteliğe sahip kılınmalıdır. Bu anlamda Bentham'ın, kendi faydacı kuramında geliştirdiği argümanları Newtonvari keşifler gibi görmesine şaşmamak gerek. Faydacılığı onun nezdinde şimdiye kadar sıralanan tüm anlayışlardan

---

<sup>223</sup> BENTHAM, Jeremy, “Yönetim Üstüne Bir Parça’dan Seçme Parçalar”, Çeviren: Ömer Madra, Kenan Yonarsoy, Mete Tunçay, **Batı’da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar** (iç.), Derleyen: Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 58.

<sup>224</sup> BENTHAM, **Yasamanın İlkeleri**, s. 92.

<sup>225</sup> **A.g.e.**, s. 94.

üstün tutan ve arzu edilebilir kılan yegâne husus budur. Onun için faydacılık herhangi bir ahlâk teorisi değil, “bilimsel bir ahlâk”tır.<sup>226</sup>

Özetle, Bentham, hazzı arttırmayı ve acıdan kaçınmayı insan eylemlerinin maksimi olarak görmüş, sadece bireyin mutluluğunu değil, temelde en çok sayıda insana en büyük mutluluğu sağlayacak ilkeleri esas almış, eylemlerin bu ilkelere göre değerlendirilmesinde kullanılacak faydacı bir hesap ölçütü geliştirmiş, toplumsal fayda maksimizasyonu adına hukuk normlarının ve başat olarak ceza kanunlarının yapılandırılması gerekliliği üzerinde durmuş, somut, gerçekçi ve akılcı temellendirmeler üzerine inşa edilmiş bilimsel bir ahlâk sistemi yaratmayı amaç edinmiş yenilikçi ve radikal bir faydacıdır.

Tüm bu artlarına rağmen Bentham’ın sistemi yanıtlanması gereken pek çok soru ve problemle doludur. Faydacılığı anlamak, onun güçlü yönlerini kavramak kadar, zayıf yönlerini de öğrenmeyi gerektirir. Hatta faydacılık çoğu kez, avantajlarıyla değil dezavantajlarıyla anılan bir yaklaşım olduğundan, Benthamcı faydacılığın temel problemlerine değinmek faydacılığı anlamak bakımından bir zaruret haline gelir. Bu nedenle, Bentham’da öne çıkan temel sorun alanlarına kısaca değinmek yararlı olacaktır.

1) *Yapmak zorunda olduğumuz bir şeyi, kendi irademizle yaptığımızı iddia etmek oldukça çelişkilidir.* Bentham’ın en çok eleştirildiği yönlerinin başında haz ve acıya dönük değerlendirmeleri gelir. Ona göre, eylemlerimiz haz ve acının egemenliğindedir. Haz ve acı neyi yapmamız gerektiğini ve ne yapacağımızı belirleyen ana etmenlerdir. Buradaki temel sorun, Bentham’ın insanı hem belli eğilimlere bağımlı görmesi, hem de insanın bu eğilimleri arayacağını düşünüyor olmasıdır. Fakat bu oldukça çelişkilidir. Çünkü haz ve acıya ilişkin değerlendirmeler, yaptığımız her şeyi kesinlikle belirliyorsa, ahlâkî tercih ve ilkelere hiç yer yokmuş gibi görünür.<sup>227</sup> Bu durumda, kendimizi bir şey yapmaktan alıkoyamıyorsak onu yapmamız gerektiğini söylemenin bir manası da

---

<sup>226</sup> MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 11.

<sup>227</sup> HAMPSHER-MONK, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 395.

olmayacaktır.<sup>228</sup> Başka bir ifadeyle, eğer haz, mutluluk ve iyinin eşanlamlı terimler olduklarını ve acı, mutsuzluk ve kötünün de eşanlamlı olduklarını varsayarsak, ruh bilimsel bir olgu olarak her zaman gerçekten birini izliyor ve ötekenden kaçınmaya çalışıyorsa, Bentham’da doğrudan doğruya ortaya çıkan soru, iyi olanı izlememiz ve kötü olandan kaçınmamız gerektiğinin herhangi bir anlamı olup olmadığıdır.<sup>229</sup> Yani, insan zaten buna güdümlüyse, birini izlemeyi istemeyi bir ahlâkî ölçüt haline getirmek mantıksızdır.

2) *Her durumda genelin faydasını aramak çoğunluğun tiranlığına yol açabilir.*

Toplumda herkesin üzerinde mutabık kaldığı çıkarlara nadiren rastlanır ve genelde toplumda farklı çıkarların mevcudiyeti daha olasıdır. Fakat yasa koyucu her zaman genelin çıkarlarını izliyorsa, çıkarları çoğunlukla uyuşmayan bir azınlık göz ardı ediliyor demektir.<sup>230</sup> Bu yönüyle Benthamcı bir politik felsefe, “kamuoyunun despotizmi”ne<sup>231</sup> açık kapı bırakır. Dolayısıyla, faydacılık, küçük, ayrıcalıklı bir

---

<sup>228</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 77.

<sup>229</sup> COPLESTON, *Çağdaş Felsefe-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 14.

<sup>230</sup> Tim Mulgan’a göre, bu problemi aşmak için Bentham’ın faydacılığını iki anlamda kullanmak gerekmektedir: (1) güçsüz çoğunluğun çıkarı, güçlü azınlığın çıkarına öncelenmeli, (2) belli bir yarar herkese ulaştırılamıyorsa, mümkün olduğu kadar çok insana ulaştırılmalı (MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 11). Frederick Rosen ise bu yöndeki tartışmalarda Bentham’a biraz haksız eleştirilerde bulunulduğu kanaatindedir. Ona göre, Bentham’ın aslında salt bir grubun mutluluğu için bir kesimin kurban edilmesine göz yumduğunu ya da bir ilke olarak bunu önerdiğini söylemek biraz abartı olur. Burada, haz ve acının bireysel olan ile toplumun bütününe ilişkin değerlendirilişinde genelde gözardı edilen bir fark söz konusudur. Genelin mutluluğunu arttırmakla görevli bir yasa koyucunun temel ilgisi, bireysel hazların toplamı değil hazzın toplumun bütününe yayılması olmalıdır. Bentham için önemli olan, genelin yararına olacak şekilde, mutluluğun dağılımı ve bu dağılımın *kapsamının* artırılmasıdır. Burada amaç, mutluluğa erişmiş tek tek bireyler yaratmaktan çok, mutluluğun herkesi kapsayacak bir ölçüde topluma dağılmasıdır. (ROSEN, *Classical Utilitarianism From Hume to Mill*, s. 228). Böyle olunca da, Bentham’ın fayda ilkesi herkesin yararına olacak ölçüde en çok insana en büyük mutluluğu öngördüğü için, sürekli olarak aynı insanların mutlu olduğu ya da artan refah seviyesinden sadece belli bir zümrenin yararlandığı bir toplum gerçekten bu ilkeye uygun düşmeyecektir. Fakat her durumda genelin mutluluğunu sağlamak ve herkesin çıkarına uygun olacak çözümler üretmek mümkün olmayacağından, birilerinin mutlu olup başkalarının mağdur edildiği örneklerin sayısı mevcut olmaya devam edecektir.

<sup>231</sup> MILL, John Stuart; “On Bentham”, *Utilitarianism and On Liberty* (iç.), Edited by Mary Warnock, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 79.

seçkinler kesimi karşısında, ezilen çoğunluğu savunup savunmayacağımız sorusuna açık, ilerici bir yanıt vermektedir. Ama geniş, ayrıcalıklı bir çoğunluk karşısında bastırılan bir azınlığı savunup savunmayacağımız sorusuna, aynı ilerici yanıtı verdiği söylenemez.<sup>232</sup>

3) *Genellenebilir bir fayda ilkesi, tarihsel ve kültürel farklılıkları dışlayabilir.* Bentham faydayı ve fayda ilkesini sadece bireyin çıkarları bağlamında değil, topluluğun çıkarları bağlamında da değerlendirmektedir. Fakat ona göre, topluluk somut gerçeği olmayan hayalî bir birliktir, kendisini oluşturan üyelerinin toplamından başka bir şey değildir. Bu durumda topluluğun çıkarı kendisini oluşturan bireylerin çıkarlarının toplamı anlamına gelir ve bireylerin çıkarlarının ne olduğunu anlamadan topluluğun çıkarlarından söz etmenin hiçbir manası olmaz.<sup>233</sup> Böyle bir durumda toplum ya da topluluk dediğimiz şey oldukça belirsiz bir karakter kazanmaktadır. Hâlbuki daha sonra Mill'in de işaret edeceği gibi, anlamlı bir toplumsal reform, içinde bireylerin bulunduğu belirsiz bir toplamı değil, sağlam bir kültürel çerçeveyi, yani insan varlığının hem toplumsal hem de tarihsel boyutlarına dair bir tanımı temel almalıdır. Kuramsal açıdan bağlamsız bir insanlık tanımı, faydacı bir toplumsal reform için yetersizdir.<sup>234</sup> Dolayısıyla, Bentham hem insanî değerler ve güdülenmedeki tarihsel çeşitliliği gözden kaçırmış ve insanı temel olarak tarihî gelişimden soyutlamış, hem de sosyal kurumların tarihselliğini göz ardı etmiş ve toplumları zaman dışı bir soyutlamaya indirgeme eğilimi göstermiştir.<sup>235</sup>

4) *Toplumsal çıkarı gözetecek yasa koyucuyu kendi çıkarları doğrultusunda hareket edebilir.* Bentham kamu güvenliği, kamu yararı gibi toplumsal faydayı aradığı pek çok durum açısından düşünüldüğünde, temsili demokrasiyi daha savunulabilir görmüştür. Bu tercihte etkili olan faktör temsili demokrasinin kendiliğinden arzu edilebilir oluşundan ziyade, kamusalılığın iyi yönetimi, yani yöneticilerin vatandaşla

---

<sup>232</sup> KYMLICKA, Will; **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 70.

<sup>233</sup> BENTHAM, **An Introduction to The Morals and Legislation**, s. 15.

<sup>234</sup> CAPALDI, Nicholas; **John Stuart Mill**, Çeviren: İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011, s. 148.

<sup>235</sup> SKIRBEKK ve GILJE, **Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, s. 341.

karşı sorumlu oluşudur.<sup>236</sup> Fakat Bentham'ın yasa koyucusunu sınırlayan koşullar, yasa koyucu tarafından değiştirilebilme, soğurulma ya da (birer merci iseler) lağvedilme olasılığına açıktırlar. Bu nedenle, toplumun genel çıkarını gözeten yasa koyucunun, kendi ihtirasları uğruna toplumun bütününe felakete sürüklemeyeceği, hiçbir zaman, mutlak anlamda garanti edilemez.

5) *Fayda ile insanî değer ölçütleri, ilkesel olarak birbiriyle örtüşmeyebilir.* Her durumda faydalı olan, doğru olanla özdeşleştirildiğinde çok sakıncalı sonuçlara açık kapı bırakılır. Söz gelimi, köleler mutlu olduğu sürece, kölelik meşru bir görünüm kazanabilir.<sup>237</sup>

Bentham yukarıda sıraladığımız eleştiriler nedeniyle genelde büyük bir felsefeci olarak anılmaz ve onun yapmak istediklerinden çok yapmak istemedikleri öne çıkarılır. Fakat bu durum, genel anlamda faydacılıktan çıkarılabilecek hiçbir önerme olmayacağı anlamına gelmediği gibi, faydacılığı incelenmeye değer görmeyip onu basmakalıp yargılarla ele alma yönündeki genel eğilimi meşrulaştırmaz.

### 1.3.2. John Stuart Mill

John Stuart Mill, faydacılığın meşhur simasıdır. Mill, faydacılar arasında yazdıklarıyla en etkili olmuş isimdir. Mantık, ekonomi, politika gibi alanlarda günümüzde hâlâ güncelliğini koruyan belirleyici metinler yazmıştır. Siyasal liberalizmin bugün çağdaş toplumların anayasalarını süsleyen vecize haline gelmiş söylemlerinin bir kısmı Mill'in kaleminden aktarılmıştır. Mill'in faydacılık içerisindeki ününde ise, faydacılığın öne çıkan problemlerini ele aldığı ve yeniden temellendirmeye çalıştığı bir metin üretmiş olmasının payı büyüktür. Mill'den önceki düşünürler söz konusu geleneğe önemli katkılar sunmuş, fakat kendi argümanlarını faydacılık adı altında aktarmamışlardır. Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*'da faydacılığın en kapsamlı ve en teferruatlı değerlendirmelerinden birini sunmuştur. Fakat Mill'in *Utilitarianism* başlığını taşıyan kısa çalışması, faydacılık içerisinde en az onun kadar hatırlanması ve öne çıkması için yetmiştir. Mill'in kitabının

---

<sup>236</sup> SCHOFIELD, *Utility & Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham*, s. 250.

<sup>237</sup> MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 11.

yayınlanmasından sonra faydacılık, bir öğreti olarak adından söz ettirmiş ve popülerlik kazanmıştır.<sup>238</sup> Mill'in söz konusu eseri, tüm kısılalığına rağmen Mill'in ahlâk felsefesinin en bütünlüklü ifadesi olarak kabul edilmiş ve 20. yüzyıl boyunca söz konusu alanda üzerinde en çok çalışılan kaynak olmuştur.<sup>239</sup>

Mill'in faydacılık içerisinde oldukça önemli bir yer işgal ettiği yönünde yaygın bir kabul olduğu söylenebilir. Onun fikirlerini temellendirme biçimi ve çıkarımlarındaki zayıflıklar sık sık zikredilse de, faydacı kuramı yücelten en etkili isim olduğunu reddedecek bir yazar bulmak zordur. Mill, haklı olarak, faydacılık tarihinde büyük bir şahsiyet olarak kabul edilmiş ve onun çalışması, çağdaş etik teorisyenlerinin mihenk taşı haline gelmiştir. Bununla birlikte, Mill'in faydacılığı revizyonisttir; babası James Mill ve Bentham'ın daha dar ve basit olan faydacılığının sınırlarından ve kısıtlamalarından sıyrılmıştır.<sup>240</sup> Mill, Bentham'dan çok daha incelikli, yaratıcı ve kendi kendini eleştirebilen biridir. Faydacılığın güçlü ve zayıf yönlerini Bentham'dan ya da ondan önceki bir düşünürden daha derin bir şekilde kavramış ve onları benzersiz bir entelektüel üslupla ele almıştır.<sup>241</sup> Mill, her filozofun yaptığı gibi, kendi faydacı anlayışının, döneminin felsefi ve kültürel iklimiyle şekillenen bir savunusunu yaratmaya çalışmıştır.<sup>242</sup> Fakat tüm bu övgü dolu nitelemelere rağmen, pek çok konuda hacimli kitaplar yazan Mill, ahlâk felsefesinde büyük bir inceleme yaratma girişiminde bulunmamıştır. Çünkü Mill'in faydacılığı, kendisini yetiştiren katı bir Benthamcı olan babası James Mill ve Bentham'ın fikirleriyle bütünüyle uzlaşan bir yöne sahip olmamıştır. Bu nedenle, kariyeri boyunca, kendisi üzerinde oldukça etkili olmuş Benthamcı faydacılığa ilişkin tereddütleri ve bunun yarattığı gerilimi üzerinde hissetmiştir.<sup>243</sup> Böylelikle, sağlam dayanaklarına bir türlü yerleştiremediği "faydacılığı

---

<sup>238</sup> ROSEN, *Classical Utilitarianism From Hume to Mill*, s. 10.

<sup>239</sup> WARNOCK, Mary; "Introduction", *Utilitarianism and On Liberty* (iç.), Edited by Mary Warnock, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 10.

<sup>240</sup> DONNER, Wendy; "Mill's Utilitarianism", *Cambridge Companion to Mill* (iç.), Edited by John Skorupski, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 255.

<sup>241</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 82.

<sup>242</sup> MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 20.

<sup>243</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 82.



ne tam olarak sahiplenebilmiş ne de tam olarak reddedebilmiş”<sup>244</sup> ve bunun üzerinde bina edilecek makro bir ahlâk felsefesi tasarısı daima rafa kaldırılmıştır. Dolayısıyla, diğer faydacı düşünürler gibi, faydayı ahlâkî bir ölçü olarak görmesine rağmen, bir türlü çözüme kavuşturamadığı sorun alanları, ona dayalı makro bir ahlâk teorisi oluşturmasının önünde bir engel teşkil etmiştir. Yine de Mill’in metinlerinden hareketle, faydacı kurama ilişkin her ayrıntıyı bulmak, her tartışma alanına giriş yapmak mümkündür. Mill’in faydacılığı ele aldığı kısa metni dahi, modern faydacı tartışmaların ana odak noktalarını oluşturan yapı taşlarını barındırmış, güçlü yönleri ve tutarsızlıklarıyla gündemde kalmayı başarmıştır.

Mill’in faydacılığının mahiyetini, yaptığı katkıları ve faydacılık içerisindeki yeri ve önemini anlamak için, her şeyden önce onun üzerinde etkili olan faydacı damarın ince ve kıvrımlı patikalarını deşifre etmek gerekecektir. Bunun için Mill’in yetiştirilme tarzına göz atmak icap eder. Çünkü Mill, babası James Mill ve Bentham tarafından faydacılığa uygun olarak yetiştirilmiş, adeta yeni keşfedilen bir tedavi yönteminin uygulama sonuçlarını meraklı gözlerle takip eden doktorlar gibi, iki üstadın gözetimi altında gelişmiştir. Eğitimi psikolojik çağrışımıcılığın yasalarına uygun dizayn edilmiştir. James Mill, oğlunu istediği doğrultuda yetiştirmek için, hiçbir okula göndermemiş, kendisi yetiştirmiş, katı bir ödül ve ceza sistemi içeren sert eğitim anlayışını tüm ağırlığıyla uygulamıştır. Baskıcı ve otoriter eğitim meyvelerini vermiş ve Mill üzerinde önemli etkiler bırakmış, başta Fransız Aydınlanma akımının önde gelen isimleri olmak üzere İngiliz ve İskoç empirist felsefecileri Mill’in zihnine kazınmıştır. Fakat onun üzerinde hayatı boyunca silinmeyecek düşün eğilimini yaratacak asıl kaynaklar, babasının (James Mill) ve özellikle manevi babasının (Bentham) fikirleri olmuştur. Zaten tüm bu katı eğitimin gerekçesi aslında, James Mill’in ve Bentham’ın ilerideki güçlü müritlerini yaratma arzusudur. Iain Hampsher-Monk’un deyişiyle, babası ve Bentham çıkışlı faydacı felsefeyi savunmak üzere yetiştirilmiştir.<sup>245</sup> Bunun doğal bir sonucu olarak Mill, yoğun bir Bentham etkisi altında kalmış ve kendini faydacılıkta bulmuştur. Mill, bu etkiyi otobiyografisinde şöyle aktarmıştır: “Bentham’ın daha ilk

---

<sup>244</sup> ÇAĞLA, Cengiz; “Önsöz ve Teşekkür”, **Mill** (iç.), Hazırlayan: Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7.

<sup>245</sup> HAMPSHER-MONK, **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, s. 419.

sayfalarında yeni bir şeyle karşı karşıya olduğumu anlamıştım... Daha önceki tüm ahlâkçılarının artık geride kaldığı ve düşünce alanında yepyeni bir dönemin başladığı duygusuna kapılmıştım... Bu entelektüel berraklığa insanî konulardaki en ilham verici gelişme şansı eklenmiş gibiydi... *Traité*'nin son cildini de bitirdiğimde artık yeni bir varlık olmuştum. Bentham'ın anladığı şekliyle kabul edilen 'fayda ilkesi' ... bilgi ve inançlarımın birbirinden kopuk ve bölük pörçük parçalarını birleştiren bir kilit taşı gibi yerli yerine oturmuştu. Dünya görüşüme bir bütünlük getirmişti: Artık benim de fikirlerim vardı; bir inanç, bir öğreti, bir felsefe, sözcüğün en doğru anlamıyla bir dinim vardı."<sup>246</sup> Fakat bu Benthamcı büyü, Mill'de uzun sürmemiştir. Mill, çeşitli yerlerde öne çıkan karşı-faydacı eleştirilerden etkilenmiş ve kimi yönlerden faydacılara yöneltilen eleştirilerle aynı saflarda yer almıştır. Özellikle Thomas B. Macaulay'ın, James Mill'in hükümet üzerine yazdığı metni hedef alan yazısı, Mill'in Benthamcı faydacılığın ne ölçüde zayıf olduğunu görmesi için yetmiştir. Bununla birlikte, Mill, faydacılığa muhafazakârlığın, romantizmin, sosyalizmin ve liberalizmin ışığında eklektik bir tarzda yaklaşmaya başlamış ve gün geçtikçe babasına ve Bentham'a karşı daha sorgulayıcı bir pozisyon almıştır. Mill'in bu dönüşümünde Samuel Taylor Coleridge, Auguste Comte, Alexis de Tocqueville ve ütöpik sosyalistlerden etkilenmiş olmasının payı büyüktür. Mill'in Bentham ve babasından uzaklaşmasının temelde üç nedeni vardır. Ona göre mevcut haliyle faydacılık, yetersiz bir kendini gerçekleştirme anlayışına sahip, irade özgürlüğünü reddetmekte ve bireysel faydayla ortak fayda arasındaki ilişkiye bir çözüm üretememektedir.<sup>247</sup> Mill'in bu yöndeki fikirlerini, babası ölene dek ifşa etmekten çekindiği uzun bir suskunluk dönemi geçirdiğini söylemeliyiz. 1838'de (babasının ölümünden 2 yıl sonra), editörlüğünü yaptığı *London and Westminster Review*'de, Bentham üzerine sert bir yazı yayımlamıştır. Mill, yazısında Bentham'ın büyük bir filozof değil, sadece büyük bir reformcu olduğunu vurgulamış,<sup>248</sup> insan doğasını kavrayışının darlığından bahsetmiştir.<sup>249</sup> Onun empirizmiyle alay etmiş, "neredeyse hiçbir deneyime sahip olmayan birinin empirizmi" diye değerlendirmiştir.<sup>250</sup>

---

<sup>246</sup> Mill'den aktaran; CAPALDI, *John Stuart Mill*, s. 42.

<sup>247</sup> A.g.e., s. 77.

<sup>248</sup> MILL, "On Bentham", s. 57.

<sup>249</sup> A.g.m., s. 66.

<sup>250</sup> A.g.m.

Bentham'ın aceleci ve yüzeysel akıl yürütmeleriyle oluşturulan tezleri düşünüldüğünde Mill'e hak vermemek mümkün değildir. Copleston'un deyişiyle, Bentham'ın aşırı yalınlaştırma ve zorlukların üzerinden atlama alışkanlığı, Mill'in yerinde olarak anımsattığı ahlâkî görüşündeki kendine özgü darlık ile birlikte, onun büyük bir felsefeci olarak adlandırılmasına izin vermez. Ama toplumsal reform devrimindeki yeri güvencededir. Öncülleri sıklıkla sorgulanabilir ama bunlardan sık sık usa yatkın ve aydınlanmış vargılar çıkarmada yetenekli olduğu kesindir.<sup>251</sup> Genç Mill, bu dönem için mantıksal bir faydacı sığılıktan bahsetmiş olsa da, faydacılığı hiçbir zaman bütünüyle reddetmemiş ve yaşamının sonlarına doğru onun muhaliflerine karşı güçlü bir savunuyu yaratma girişiminde bulunmuştur.<sup>252</sup> Yani 1830'larda karşımıza faydacılığın eleştirilenlerinden biri olarak çıkan Mill, 1861'de<sup>253</sup> faydacılığın savunusunu yaparak, onu temellendirme gayretinde olmuştur. Mill'in kendisi bir zamanlar, faydacılığın eleştirileni olarak öne çıkmışsa da, faydacılığa ilişkin öne sürülen ölçüsüz eleştirilere bir türlü kulak tıkayamamış, babası ve Bentham'ın yaratmaya çalıştığı idealin maruz kaldığı ithamlara sessiz kalamamıştır. Bu bağlamda faydacılık konusuna geri dönmüş, hem Bentham'ın eksik yönlerini tamamlama hem de faydacılığa ilişkin tüm eleştirilere bir yanıt verme çabasında olmuştur.

Mill faydacılığa, her şeyden önce, Bentham'da olduğu gibi üzerinde uzlaşılabilir tanımlar yaratma gayesiyle yaklaşmıştır. Çünkü ihtiyaç duyulan şey, “iyi ve kötünün ne olduğunu tayin etmeye yarayan bir araç”<sup>254</sup> belirlemektir. Bu aracın, yani iyinin ve kötünün ölçütünün ne olduğu ifade edilmediği sürece, buna yönelik tartışmalar hiçbir netice vermeyecektir. Zaten Mill'e göre, felsefenin doğuşundan beri en yüksek iyi (ahlâkın temeli) meselesi, kuramsal düşünmede ana problem sayılmış, en ilhamlı zekâları uğraştırmış, birbirine karşı çetin savaşlar yapan mezheplere, okullara ayırmış, fakat iki bin yıldan sonra dahi, aynı tartışmalar devam etmiş ve bir sonuca

---

<sup>251</sup> COPLESTON, **Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm**, s. 21.

<sup>252</sup> ROSEN, **Classical Utilitarianism From Hume to Mill**, s. 180.

<sup>253</sup> Mill'in “faydacılık” başlığını taşıyan kısa metni, bilimsel bir inceleme olarak değil, popüler izleyici kitlesine hitap eden bir dizi makale olarak yazılmıştır. İlk kez 1861'de üç kısım halinde *Fraser's Magazine*'de, 1863'te ise kitap olarak yayımlanmıştır (DONNER, “Mill's Utilitarianism”, s. 255).

<sup>254</sup> MILL, John Stuart; **Faydacılık**, Çeviren: Şahap Nazmi Coşkunlar, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965, s. 3.

bağlanmamıştır.<sup>255</sup> Burada esas sorun, bir eylemin dayanak noktasına, kendisinin de başka bir temellendirmeye ihtiyaç duymayacağı bir sabit bulamamaktan kaynaklanıyor. Yani iyi olduğu ispat edilebilen herhangi bir şey, iyi olduğuna ilişkin başka kanıtları gerektirmeyen bir sebep gösterilerek iyi olmalıdır. Sözgelimi, hekimlik sanatının iyi olduğunu, sağlığı temin edişini gerekçe göstererek kabul ettiğimizde, bu defa sağlığın iyi olduğunu da ispat etmemiz gerekecektir. Bu tarz örnekleri sonuna kadar takip ettiğimizde hepsi aslında haz üzerinde tamamlanmaktadır. Sağlık ve müzik gibi her eylem ve uğraş bize haz verdiği için iyidir.<sup>256</sup> Bu anlamda Mill, tıpkı Bentham gibi hazcıdır. Çünkü tüm mesele mutluluktur. Mutluluk ise, basitçe, hazdır, acının yokluğudur.<sup>257</sup> Mill için “haz, yani acının yokluğu, arzuya değer biricik gayedir.”<sup>258</sup> Mill haz ile ne demek istediğini açık kılmak için, tıpkı Bentham’ın yaptığı gibi “onun ne olduğunu, ne olmaması gerektiğini göstermeye”<sup>259</sup> çalışmıştır. Çünkü haz hakkındaki yanlış kanaatler, faydacılığın anlaşılmasının önündeki en büyük engel olmuştur.<sup>260</sup> Mill ilk etapta faydacılığı hazzın zıddını arzulayan bir akım olarak dile getiren yanlış inanışa cevap vermiştir. Mill’e göre, faydacılıkla meşgul olanlar “pekâlâ bilirler ki Epikuros’tan Bentham’a kadar bütün faydacı yazarlar fayda kelimesini hazza tamamıyla zıt bir şey değil, fakat acıdan uzak, kendiliğinden haz olarak anlamışlardır, faydayı da haz veren şeylere zıt tutacakları yerde, faydalı olan şeyin başka şeyler yanında esas olarak bu anlama işaret ettiğini dile getirmişlerdir.”<sup>261</sup> Mill, faydacılık akidesine karşı çok defa “dine aykırı bir öğretiy” olarak hücum edildiğinden de söz eder. Ona göre ilk eleştiriy gibi bu eleştiriy de yersizdir. Çünkü tanrının her şeyden ziyade kullarının mutluluğunu istediğine ve onların bu mutluluğa göre yaratıldığına inanılıyorsa, faydacılığın en dinî sanılan mezheplerden bile daha dindar olduğu açıktır.<sup>262</sup> Faydacılığa karşı yöneltilen diğer bir suçlama ise, onun her şeyi hazza, hem de en kaba şekli altında

---

<sup>255</sup> A.g.e., s. 1.

<sup>256</sup> A.g.e., s. 7.

<sup>257</sup> MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 23.

<sup>258</sup> MILL, *Faydacılık*, s. 17.

<sup>259</sup> A.g.e., s. 8.

<sup>260</sup> A.g.e.

<sup>261</sup> A.g.e., s. 9.

<sup>262</sup> A.g.e., s. 33.

düşünülen hazza indirgediğidir.<sup>263</sup> Mill'e göre, "bu şekilde cahilce, yanlış kullanılan bu terim, salt değerini düşürmek için değil, belki ara sıra iltifat olarak da kullanılıyor, sanki o hafifmeşrepliğe ve geçici zevklere üstünlük manası ifade ediyormuş gibi" yansıtılıyor.<sup>264</sup> Mill faydacılık kelimesinin bu bozuk manasının halk arasında yayıldığını ve gelen nesillerin onun manası hakkındaki biricik bilgisini bundan edindiğini bildirmiştir.<sup>265</sup> Bu inanişe göre faydacılık, hayatın daha yüksek bir gayesi olmadığına, hazzı aramaktan daha asil, daha iyi bir konusu bulunmadığına inanan düşünürlere denildiği gibi "domuzlara yarayan" bir kuramdır. Epikuros'un yolunu tutanlar çoğu zaman onlardan sayılmıştır. Mill, kendi döneminde de faydacılık kuramının Alman, Fransız ve İngiliz karşıtlarının bundan daha terbiyeli bir kıyaslama dili kullanmadığına dikkat çekmiştir.<sup>266</sup> Mill'in burada esas olarak ima ettiği kişi Thomas Carlyle'dır. Çünkü Bentham üzerinden yürütülen faydacılık eleştirisi, Mill'in de haklı bulabileceği pek çok unsura rağmen, bir yerde haddini aşmaya ve dayanaksız saldırı ve hatta hakaretler içermeye başlamıştır. Faydacılık Bentham'ın düşüncelerinden yola çıkılarak kaba ve bayağı olmakla eleştirilmiş, Carlyle daha da ileri gidip onu "bir domuz felsefesi" olarak nitelendirmiştir. Nihayetinde domuzlar da insanlar gibi haz aldıkları şeyleri ararlar ve bütün mesele haz ise, insanlar tatmin edilmiş bir domuz gibi yaşayabilir. Carlyle için böyle bir felsefe insan itibarını zedelemekten başka bir şey değildir.<sup>267</sup> Ayrıca Carlyle'a göre, herkesin mutluluk dediği şey, bizim için bir amaç olabiliyorsa, hepimiz yoldan çıkmışız demektir.<sup>268</sup> Hâlbuki hazzı sadece maddî hazlara indirgemek hiçbir faydacının aklından geçmemiştir. Mill bu bağlamda, "zihin, duygu, hayal gücü ve ahlâk duygularıyla ilgili hazlara salt maddî duygularla ilgili hazlardan çok daha yüksek kıymet vermeyen hiçbir Epikurosçu hayat kuramı" bilinmediğini ifade etmiştir.<sup>269</sup> Fakat Mill, sorunu basit bir polemige indirgemekten çok daha fazla önemsemiş ve bu eleştirileri ortadan kaldırmak için, faydacılığın mutlak surette sağlam dayanaklarına yerleştirilmesi gerektiğini idrak etmiştir. Çünkü faydacılığa sağlam bir

---

<sup>263</sup> **A.g.e.**, s. 9.

<sup>264</sup> **A.g.e.**, s. 10.

<sup>265</sup> **A.g.e.**

<sup>266</sup> **A.g.e.**, s. 11.

<sup>267</sup> **MULGAN, Understanding Utilitarianism**, s. 22-23.

<sup>268</sup> **ROSEN, Classical Utilitarianism From Hume to Mill**, s. 170.

<sup>269</sup> **MILL, Faydacılık**, s. 12.

ölçü vermediğimiz sürece bu eleştirilerin sonu gelmeyecektir. Mill bu arayışı içinde, faydacılığı sadece Bentham ve babası için değil, Epikuros'tan beri süregelen bir devamlılığa sahip geleneğin tüm temsilcileri açısından diriltme, düzeltme ve hâkim kılma arzusunda olmuştur. Mill, bu amaca yönelik olarak, temelde problemleri gördüğü dört ana sorun üzerinde durmuştur. İnsanlar niçin mutluluğu arzu etmeli? Eylemler arasındaki tercihi neye göre yapmalı (hazlar arasındaki ayırım ne olmalı)? İnsanları genelin mutluluğunu gözetken eylemlere sevk eden yaptırım ne olmalı? Bireysel çıkarla toplumsal çıkar nasıl uzlaştırılmalı?

Mill'in bu sorulara nasıl yanıt verdiği ve ne tür kanıtlar sunduğuna geçmeden önce, onun metodolojisi hakkında birkaç belirleme yapmak lazım gelir. Çünkü Mill'in bu soruları ele alış tarzı ve vardığı sonuçların gerekçesi onun metodolojisi bilinmeden anlaşılabilir. Bu nedenle, onun metodolojisinde öne çıkan temel özelliklere kısaca değinmekte fayda var. Mill, doğa bilimlerine özgü sorunlara olduğu kadar sosyal bilimlere ilişkin meselelerde de gözlem ve deneyi temele alan, tümevarımı öne çıkaran bir empirizmden hareket etmiştir. Mill, *Mantık* metninde kendi metodolojisini ortaya koymuş ve aynı metodolojik bakış açısı hayatı boyunca ele alacağı tüm konularda (hükümet, politika, ekonomi, özgürlük, kadınlar, faydacılık) belirleyici hareket noktası olmuştur. Mill'in mantığı, felsefede özne üzerinde tahakküm kuran bir bilinç felsefesini, ayrıca *a priori* bir forma sahip bilinç düşüncesini (dolayısıyla sezgiciliği de), reddetmiştir.<sup>270</sup> Çünkü ona göre, doğa bilimlerinde bir kanun haline gelen bilgi, bu mertebeyi deney, gözlem ve tümevarıma borçludur. Böyle bir bilgi, görünüşün nihai yaratıcısıyla ilgili tüm düşüncelerden ve kendinde şeylerin doğasıyla alakalı tüm diğer sorulardan bağımsız olarak, doğadaki her olgu arasında gözlemler aracılığıyla elde edilen ard arda gelişlerin değişmezliği olarak tümevarımsal bilim için söz konusu olabilir.<sup>271</sup> Elbette Mill, tümevarıma takılıp kalmamış ve tümdengelimini yok saymamıştır. Fakat ona göre bütün tümdengelimsel önermeler, nihayetinde tümevarımlara dayanır ve sonuçlarının deney ile doğrulanması gerekir. Onun bununla ifade etmek istediği şey, deneyde bir temeli olmadan işe başlayıp deneyle

---

<sup>270</sup> MILL, John Stuart; *Collected Works of John Stuart Mill-Volume VII: A System of Logic I-III*, Toronto University Press, Toronto, 1974, s. 355-356.

<sup>271</sup> *A.g.e.*, s. 326-327.

doğrulanmadan bir sonuca varmaya kalkan salt düşüncenin olamayacağıdır.<sup>272</sup> Doğa bilimleri söz konusu olduğunda sorun yaratmayan bu düşünce tarzını Mill, ahlâk bilimlerinde kullanma taraftarıdır. Hatta bu bilimlerdeki geri kalmışlığı telafi etmek için doğa bilimlerinin yönteminin olduğu gibi aktarılması önerisinde bulunmuştur.<sup>273</sup> Mill'in ahlâk bilimleri içindeki ilgi odağı, insan doğasının bilimi ve insan doğasının yasaları olmuştur. Mill, toplumların hareket yasalarını bulmaktan çok, insan doğasının ve insan eylemlerinin yasalarını bulmaya çalışmıştır. Bu anlamda psikolojiye önem vermiş ve etoloji (*ethology*) diye bir insan doğası bilimi (ya da karakter oluşumunu ele alan bilim) geliştirmiştir. Mill, empirik gözlemin bizleri hiçbir zaman yanıltmayacağı psikolojide, insan doğasını biçimlendiren ve insan davranışlarına neden olan temel faktörlerin anlaşılabilirliği ve hatta (yer yer) öngörülebilirliğini savunmuştur. Fakat karakteri oluşturan yasaların salt tümevarımla değil, tündengelimsel çıkarımlarla açığa çıkarılabileceğini öne sürmüştür.<sup>274</sup> Mill, sosyal bilimlerde (bilginin kaynağını duyulara dayandırma anlamında değil, laboratuvar çalışması anlamında) deneyin imkânsızlığından dem vurmamıştır. Etolojide tekil bireyin davranışını ele alan bilim, artık burada toplum içindeki bireyi, kolektif davranışları ve sosyal hayatı oluşturan farklı olguları inceleme konusu edinmektedir.<sup>275</sup> Buna rağmen sosyal fenomenleri ele alan bilimlerde yasaların varlığından kuşku duymamıştır. Sosyal bilimleri, konularını çok nedenselli durumların oluşturduğu, zamanla büyük değişiklik gösteren olguların hâkim olduğu bir alan olarak ele almıştır. Topluma bir bütünlük olarak değil, tek tek bireylerin oluşturduğu bir çokluk olarak eğilmeyi ve (doğal olarak psikolojiyi önemsizleştiremeyeceğimiz) bir yaklaşım tarzını benimsemeyi elden bırakmamıştır.<sup>276</sup>

<sup>272</sup> GÖKBERK, Macit; **Felsefe Tarihi**, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1998, s. 421.

<sup>273</sup> MILL, John Stuart; **Collected Works of John Stuart Mill-Volume VII: A System of Logic IV-VI**, Toronto University Press, Toronto, 1974, s. 833.

<sup>274</sup> **A.g.e.**, s. 861-874.

<sup>275</sup> **A.g.e.**, s. 875.

<sup>276</sup> **A.g.e.**, s. 875-886. Burada Mill'in hedefindeki isim Auguste Comte'tur. Mill, Comte'un pozitif felsefesini oldukça önemsemiş, tarihte ilerleme düşüncesinin işlendiği üç hal yasasına sıcak bakmış fakat Comte'un sosyolojiye biçtiği misyonu kabul etmemiştir. Ona göre Comteçu pozitivizm, bütün toplumsal olguları yalnızca sosyoloji adı verilen yasalardan indirgemeye çalışmaktadır. Mill'in bu yaklaşıma üç itirazı vardır. İlki, bu yaklaşım (bağımsız) bireylerin toplumsal süreçteki rolünü yok saymaktadır. Yani Mill'in özünde var olan, bireyin saygınlığına olan inancına aykırı düşmektedir. İkinci olarak, bu yaklaşım olsa olsa, toplumsal yasa denebilecek bir şeyden çok, eğilimler şeklinde sınırlı genellemeler ortaya

Kısacası Mill, bilimsel bir araştırma yöntemi olarak tümevarımcı bir empirizmi benimsemiştir. Onun felsefesi empirizmin katı bir versiyonudur. Bütün bilgi deneyimden çıkarılan tümevarıma dayalıdır. Mill, empirizmi bilginin tüm dallarında uygulama çabasında olmuştur.<sup>277</sup> Mill'in faydacı anlayışını oluşturan temellendirmeleri bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Çünkü Mill'in faydacılığı tümevarımcı ve empirist bir mantık aracılığıyla temellendirilmiştir.

Mill, Bentham'da negatif ve tatmin edici olmaktan uzak bulduğu fayda ilkesine kanıt arayışında, bir empirist olarak gözlemden hareket etmiştir.<sup>278</sup> İlk ve temel soru şuydu: Genelin mutluluğu niçin arzu edilebilirdir? Yani insanlar niçin eylemlerinde genelin mutluluğunu gözetmelidirler; bunun gerekçesi ve dayanak noktası nedir? Mill'in bu soruları doğuran faydacı ilkeye ilişkin kanıtı şöyledir: “Bir şeyin görülebilir bir şey olduğunu ispat için ortaya konabilecek biricik kanıt, şimdi herkesin onu gördüğüdür. Bir sesin işitilebileceğine gösterilecek tek delil de onun işitilebilmesidir. Bu hemen hemen bütün tecrübe kaynakları için böyledir. Bir şeyin istenir, arzuya değer olduğunu ispat için de onun şimdiki zamanda bütün insanlar tarafından arzu edildiğini söylemekten başka bir kanıtımız yok.”<sup>279</sup> Bu durumda herkesin kendi mutluluğunu istediğinden hareket edebiliriz. Böylelikle mümkün olan biricik kanıt elimizdedir; “mutluluk iyi bir şeydir”, “herkesin mutluluğu kendisi için iyi bir şeydir”, “genelin mutluluğu da herkes için iyi bir şeydir.” Böylece mutluluk, insanın yaşayış amaçlarından ve bundan dolayı ahlâkın ölçütlerinden, mihenklerinden birisi olduğunu ispatlamaktadır.<sup>280</sup> Mill temelde, mutlu olmanın tek tek bireyler için arzu edilebilir olduğu gerekçesinden hareketle, herkesin mutluluğunun temeli olduğunu açığa çıkarma

---

çıkabilir. Üçüncüsü de, her şeyin başka şeylerle etkileşim içinde olması anlamında, toplumsal olgular organiktir. Bunun anlamı, tek bir unsura takılıp kalmak yerine çeşitli unsurları birbirinden ayırmayı öğrenmemiz gerektiğidir. (CAPALDI, **John Stuart Mill**, s. 178). Bu nedenle Mill, sosyolojinin etoloji ve ekonomi gibi yan bilimlerle birlikte çalışması gerektiğini ifade etmiş, sosyal fenomenlerin sosyolojinin mevcut durumuyla anlaşılamayacağı ileri sürmüştür (RYAN, Alan; **The Philosophy of John Stuart Mill**, Macmillan, London, 1970, s. 157).

<sup>277</sup> MULGAN, **Understanding Utilitarianism**, s. 20.

<sup>278</sup> **A.g.e.**, s. 20-21.

<sup>279</sup> MILL, **Faydacılık**, s. 55.

<sup>280</sup> **A.g.e.**, s. 55.



gayretindedir. Eğer herkes mutlu olmayı onaylıyor ve onu istiyorsa, bu durumda arzu edilebilir olan şey de (gözlemlenir) kanıtlanmış olmaktadır. Bu akıl yürütmeye göre, mutluluk istenir ve amaç olarak arzu edilecek biricik şeydir. Yine mutluluğa erişmeyi sağlayan araçlar hariç olmak üzere, diğer şeylerin hiçbirisi arzu edilmeye layık değildir.<sup>281</sup> Ki bunlar da nihayetinde mutluluğa erdirdiği için arzu edilirler. Parayı, kendisi için değil, başka şeyleri elde etmek için isteriz. Gücü de, prestiji de. Görüleceği gibi, Mill'in fayda ilkesine ilişkin kanıtı, üç temel hareket noktası içerir; "İnsanlar bir şeyi ister" önermesinden, "bir şey arzu edilebilirdir" önermesine, "her insanın mutluluğu onun için iyidir" kabulünden, "genelin mutluluğu bireylerin toplamı için iyidir" çıkarımına ve genelde "istediğimiz her şey ya mutluluğun bir parçası ya da aracıdır" sonucuna doğru bir yönelme gözlemlenmektedir. Mill burada, (tümevarıma sarılarak) olgudan değere yükselmektedir. Fakat olgudan değere ulaşan bu akıl yürütme biçimi oldukça problemlidir. Mill, basit bir gözlemlenir dahi idrak edilebileceği gibi, aslında çok temel bir mantık hatası yapmış, Hume'dan beridir dile getirilen, "-dir" koşacından hatalı bir biçimde "-meli, -malı" ekini çıkararak "doğalcılık yanılışı"na düşmüştür.<sup>282</sup> Hume'un bir "gerek" in bir "dir"den, yani bir gerek bildiriminin salt olgusal ya da empirik bir bildirimden türetilmeyeceği biçimindeki ünlü öne sürümünü kabul eden herkes Mill'in yapmaya çalıştığı şeyin tam olarak bu olduğunu fark edecektir. Mill ilkin empirik bir olgu sorunu olarak insanın mutluluk aradığını öne sürmüş ve sonra mutluluğu arttırmak için gereken eylemleri yerine getirmesi ve mutluluğu azaltan eylemleri yerine getirmemesi gerektiği varsısına ulaşmıştır.<sup>283</sup> Başka bir deyişle, Mill, insanların neden faydayı ya da mutluluğu izlemeleri gerektiğini ele alırken, yani faydacı eylemin gerekçesini ortaya koyarken mantıksal temellendirme bakımından oldukça kötü bir kanıt sunmuş, insanların mutlu olmayı istenir görmelerinden, mutlu edecek şeyleri tercih ettiklerini kanıtlamaya çalışmıştır. Fakat "istenir" ile "arzu etmeye değer" ifadeleri iki farklı şeydir ve birincisinden diğeri çıkmaz. Mutluluk herkesin istediği şey olabilir, fakat insanlar buna rağmen başka türlü davranabilirler.<sup>284</sup> Mulgan'ın deyişleyle, "görünür"ün anlamı "görülebilir olan"dır, fakat

---

<sup>281</sup> A.g.e., s. 54.

<sup>282</sup> MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 21.

<sup>283</sup> COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 38.

<sup>284</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 97.

“istenilir”in anlamı “arzu edilebilir olan” değildir. İnsanlar pekâlâ arzu edilebilir olmayan pek çok şeyi isteyebilirler.<sup>285</sup> Dolayısıyla, Mill’in, ahlâkî pratiklerimizin en iyi şekilde faydacılık prensibiyle sistematize edildiği tezine ilişkin savunuya getirdiği dayanak noktası, aslında, kendi iddiasının altını oyacak ölçüde eksik ve zayıftır.<sup>286</sup> Mill’in buradaki niyeti genel iyinin her tekil fâil için makul olduğunu göstermektir. Fakat bu öneri her bireyin mutluluğunun her biri için iyi olduğu varsayımını kabul etmeyi gerektirmez. Mill’in 1868’de Henry Jones’a gönderdiği bir mektuba bakacak olursak, buradaki fikrin kötü ifade edildiğini kabul ettiğini görüyoruz. Aslında A’nın mutluluğunun iyi olduğu için, B’ninkinin iyi, C’ninkinin iyi ve nihayetinde bütün toplam mutlulukların iyiliğini kastettiğini bildirmiştir. Ne var ki bu sonuç, çok açık bir biçimde, öncekinden daha zayıf bir temellendirme biçimidir. Şayet her bireyin mutluluğu onun için iyi ise, bunların hepsinin mutluluğu, bir anlamda, tekil fâillerin toplamının iyiliğini ifade eder. Fakat bu genelin mutluluğu herkesin iyiliğinedir demekten çok başka bir şeydir.<sup>287</sup>

Mill’in Benthamcı faydacılıkta zayıf bulunduğu ve faydacılığa ilişkin eleştirilerin kabarmasına neden olduğu için düzeltme girişiminde bulunduğu ikinci husus ise, haz hesabı, yani Bentham’ın ünlü haz aritmetiğidir. Mill, kendi temellendirmeleri ekseninde mutluluğun niçin en iyi olduğu sorusuna dayanak noktası sağladıktan sonra, ikinci aşamada, eylemler arasındaki tercihlerde de Benthamcı ölçüden farklı bir dayanak noktası geliştirme yolunu tutmuştur. Başka bir deyişle, niçin hazzı ya da mutluluğu seçmemiz gerektiği sorusuna sağlam (aslında olduğundan daha zayıf) bir kanıt sunan

---

<sup>285</sup> MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 21.

<sup>286</sup> SKORUPSKI, John; “Liberal Doğalcılığın Kaderi”, Çeviren: Selim Dingiloğlu, *Mill* (iç.), Hazırlayan: Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 82. Kimileri bu mantıksal hatanın fazla abartıldığı kanaatindedir. Sözcülemi, Copleston’a göre, bir gerek bildiriminin arı olgusal bir bildirimden türetilmeyeceği kabul edilse bile bu kabulün kendinde yararcı ahlâk kuramı için öldürücü olması zorunlu değildir (COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 38-39). Bu hata yüzünden Mill’in varmak istediği hususu tamamen tartışma dışı tutmak haksızlıktır. Hampsher-Monk, bu noktaya temas ederek, “yorumcular, Mill’in söylemek istedikleriyle, söylediklerinin mantıksal yatınlığı arasındaki ayırmda hiçbir zaman vicdanlı olmamışlardır” demiştir (HAMPSHER-MONK, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 448).

<sup>287</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 98.

Mill, faydacılığa yönelik eleştirilere bir yanıt vermek adına eylemler arasındaki tercihi sağlayacak Benthamcı aritmetik hesaba da bazı düzenlemeler getirmeye koyulmuştur. Hatırlanacağı üzere, Bentham hangi eylemin daha çok haz verdiğini en çok haz verene göre ölçmüş, hazzın yoğunluğu ve kapsamını öne çıkarmıştır. Mill ise, hazlar arasında bir nitelik ayırımına gitmiştir. Hazları düşük ve yüksek hazlar olmak üzere ikiye ayırmıştır.<sup>288</sup> Mill'e göre, hazlar arasında nitelik farkı gözetmek şu anlama gelir: "Eğer iki hazdan birisini, bunları tadanların hepsi yahut hemen hepsi, hiçbir ahlâk yükümlülüğü altında kalmaksızın tercih ederse, bu tercih edilen haz en arzu edilebilir olan hazdır. Bu hazlardan birisi erişilmesi zor olmakla birlikte, diğerinden çok daha üstün tutuluyorsa ve ötekinin her hangi bir derecesi için ondan vazgeçilemiyorsa, kanaat getirilmelidir ki birinci haz, nicelik yönünden sonrakinden eksik olsa bile, nitelik bakımından onun fazlasıyla üstündedir."<sup>289</sup> Mill'in bu ayırımını anlamak için önümüzde kitap okumak ve sinemaya gitmek gibi her ikisini yapmaktan hoşnut kalacağımız iki eylem olduğunu varsayalım. Bentham için hangisini seçmemiz gerektiği sorusunun yanıtı oldukça basit: Hazzı en yoğun olan daha iyi olandır. Mill, bunu kabul etmemiştir. Elbette bir şiirin hissettirecekleri bir filmin yaratacağı adrenalin kadar yoğun olmayacaktır, fakat sinemaya nazaran daha yüksek bir haz sağlar.<sup>290</sup> Mill, bu sayede bireyselliği kurtarmaya ve temel hazlar ile sadece yüksek kültürlü ve kendini geliştirmiş bireylerin hissedeceği türden hazları ayırmaya ve faydacılığı bir anlamda "domuz felsefesi" olmaktan çıkarmaya çalışmıştır. Ona göre, insanlar arasında kendi kabiliyetleriyle ilgili olarak farklı eğilimler ve zevkler ortaya çıkar. Bu nedenle, hazzı sadece yoğunluğu bakımından değil, onu deneyimleyen bireyin kabiliyetleri ve eğilimleri açısından değerlendirmek gerekir. Açıktır ki, yüksek yetileri olan bir varlık mutlu olmak için daha fazla şeye ihtiyaç duyar. Belki daha şiddetle acı çeker ve muhakkak ki birçok noktada daha aşağı tipte olandan fazla acı çeker. Tüm bu acılara rağmen hiçbir zaman daha aşağı bir varlık olduğunu hissettiği dereceye düşmek

---

<sup>288</sup> Mill'in yüksek ve düşük hazlar ayırımı, onun faydacı teorideki en büyük buluşu olarak nitelenmesine rağmen, ilk kez kendisi tarafından kullanılan, bütünüyle kendisine ait bir ayırım değildir (SCARRE, **Utilitarianism**, s. 93). Bu ayırımın ilkel örneğini Epikuros'ta bulmak mümkündür. Hutcheson söz konusu olduğunda ise, Mill'in kullanımıyla onunki arasında büyük bir benzerlik göze çarpmaktadır.

<sup>289</sup> MILL, **Faydacılık**, s. 13.

<sup>290</sup> MULGAN, **Understanding Utilitarianism**, s. 24.

istememez.<sup>291</sup> Çünkü iyi yetişmiş bir zekâ, kendini kuşatan şeyler arasından tükenmez ilgi kaynakları bulur.<sup>292</sup> Ama insanların çoğu yüksek emellerini adeta fikir zevklerini kaybettikleri gibi kaybettiklerinden, onları geliştirmek için zaman ve fırsat bulamazlar. Bundan dolayı kendilerini aşağı hazlara bırakıverirler.<sup>293</sup> Mill için önemli olan, her canlının elde ettiği hazlar ya da aşağı türden hazlar değil, ancak belli bir tecrübe ve eğitim sayesinde varlığı anlaşılan hazlardır. Onun deyişiyle, “halinden memnun bir domuz olmaksızın, halinden memnun olmayan bir insan olmak, mutlu bir budala olmaksızın acı çeken bir Sokrates olmak daha iyidir. Eğer budala ve domuz başka fikirde iseler bu onların ancak meselenin bir tarafını bilmelerindedir.”<sup>294</sup> Ona göre, açık olan bir gerçek varsa, o da her ikisini aynı derecede bilen ve aynı derecede değerini anlayıp tadabilen kimselerin daha yüksek kabiliyetleri ileten bir hayat tarzını kesin olarak tercih ettiğidir. İnsanlar arasında, kendilerine hayvanlara mahsus en mükemmel zevkler vaat edilse bile hayvan olmayı kabul edecek biri zor bulunur. Hiçbir zeki adam ahmak olmaya, hiçbir aydın kimse cahil olmaya, yüksek ruhlu, vicdanlı kimse bayağı ve bencil insan olmaya razı olmayacaktır. Onlara ahmağın, cahilin, bencilin başkalarına oranla talihlerinden daha memnun oldukları ispat edilse bile onlar bu insanlardan fazla olarak kendilerinde olan şeylerden, beraberce sahip oldukları bütün arzular tamamıyla tatmin edilse bile vazgeçmeyeceklerdir.<sup>295</sup> Bu durumda en büyük mutluluk ilkesi, Bentham’da olduğu gibi sadece “en çok sayıda insana en çok mutluluk” anlamına değil, “gerek kendimiz için gerekse de başkaları için, olabildiğince acıdan uzak, hem nitelik hem de nicelik bakımından zevkçe mümkün olduğu kadar zengin bir hayat” anlamına gelir.<sup>296</sup> Eşdeyişle, Mill için, bütün insan eylemlerinin son ereği tek tek kişiler için olsun, tür için olsun, hem nicelik hem nitelik bakımından, elden geldiğince acıdan kurtulmak, elden geldiğince sevinç duymaktır.<sup>297</sup>

---

<sup>291</sup> MILL, **Faydacılık**, s. 14.

<sup>292</sup> **A.g.e.**, s. 22.

<sup>293</sup> **A.g.e.**, s. 16.

<sup>294</sup> **A.g.e.**, s. 15.

<sup>295</sup> **A.g.e.**, s. 13-14.

<sup>296</sup> **A.g.e.**, s. 18.

<sup>297</sup> AKARSU, **Mutluluk Ahlakı**, s. 172.

Hazları nitelik bakımından ayırmak gerçekten de haklı gerekçelere sahiptir. Fakat ahlâkî iyi sorusuna verdiği yanıtın yarattığı tutarsızlıklar, Mill'in niteliksel haz ayırımında da peşini bırakmamıştır. Mill'in bu ayrımı kendi içinde ciddi problemlere sahiptir. Her şeyden önce, insanların her zaman yüksek bir hazzı düşük bir hazza tercih edip etmeyeceği ya da yüksek bir hazzın neye ve kime göre yüksek olduğu, aynı şekilde düşük bir hazzın hangi ölçülere göre düşük olduğu muğlaktır. Sözgelimi, klasik müzik ile pop müzikten hangisinin daha yüksek bir haz verdiği kişiden kişiye göre değişir. Hayatında klasik müzik dinlemeyen biri onu pop müziğe göre daha haz verici bulabilir, yine bir başkası daha aşağı bir seviyede haz verdiğini söyleyebilir.<sup>298</sup> Bu durumda yüksek haz ile düşük haz arasındaki tercih neye göre yapılacaktır? Bu soru niteliksel haz ayırımının, Mill'i en çok zorlayan yönü gibi görünmektedir. Çünkü Mill, bu sorunu aşmak için enteresan bir öneride bulunur: "İki hazdan hangisinin daha çok elde edilmeye değer olduğu veya diğer yaşayış tarzından hangisinin daha çok elde edilmeye değer olduğu yahut diğer yaşayış tarzından hangisinin duygularımıza daha hoş geldiği meselesinde netice ve ahlâk vasıflarından ayrı olarak - her ikisini de tatmış olanların hükmü dinlenmelidir. Eğer hükümler birbirinden farklı ise, onların arasındaki çoğunluğun hükmü kabul edilmelidir."<sup>299</sup> Dolayısıyla faydanın niteliksel olarak farklı formları, onları deneyimlememiş bireyler söz konusu olduğunda bile, fikir birliğiyle ya da "yetkili şahıslar"ın, yani kişisel deneyimleri sayesinde temel seçenekleri anlayabilen insanların çoğunluk kararıyla belirlenir.<sup>300</sup> Böylelikle hangisinin daha iyi olduğuna karar verme konusu, her iki seçeneği deneyimlemiş bireylerin, daha yüksek haz vereni tercih etmesiyle neticelenecektir: Yüksek haz veren daha iyidir. Mulgan, bu noktada çok yerinde bir soru yöneltmektedir: Bu durumda, okullarda felsefe ya da şiir kitabı okumaktansa bir film izlemeyi tercih eden öğrencilere ne demeli? Mill olsa, bize onların bu tercihinin henüz kitabın yaratacağı yüksek haz deneyimini edinmemiş olmalarından kaynaklandığını söylerdi. Peki birinin bu deneyimi yaşayarak felsefeyi doğru değerlendirdiğini nasıl anlarız? Onu filme tercih etmeye başladığında mı?<sup>301</sup> Felsefeyi filme tercih etmek, gerçekten de felsefenin doğru değerlendirildiğinin ölçütü olabilir

---

<sup>298</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 56-57.

<sup>299</sup> MILL, *Faydacılık*, s. 17.

<sup>300</sup> SKIRBEKK ve GILJE, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 343-344.

<sup>301</sup> MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 24.

mi? Felsefenin ve yahut başka bir uğraşın gerçekten herkesçe kabul edilebilecek bir değerlendirmesi mümkün mü? İnsanlar felsefeden bir şey anlamadan, felsefeyi filme tercih edebilirler. Bu, onların yüksek bir hazzı tercih ettikleri ve daha da önemlisi yüksek bir haz duydukları sonucunu çıkarmak için yeterli midir? Yahut bir sınıfta, pop müzik ile klasik müziğin deneyimlendiğini ve öğrencilerin aralarında bir tercih yapmalarının istendiğini varsayalım. Sınıf, pop müziği klasik müziğe tercih ettiği takdirde, bundan pop müziğinin daha yüksek bir haz olduğu sonucu çıkar mı? Bunun aksi için de aynı soruyu yöneltmek mümkündür. Burada öğrencilerin, Mill için daha yüksek bir haz vereceği inanılan klasik müziği niçin seçmediği sorusuna, onu yeterince deneyimleyemedikleri ve henüz derinliğini idrak edemedikleri gibi bir karşılık verilebilir. Fakat karşımızda hiçbir karşı savın ortadan kaldıramayacağı bir gerçek var. O da, niteliksel açıdan daha yüksek olarak tanımlanan tercihlerin birileri için haz verici olmadıklarıdır. İşin ilginç tarafı, Mill'in tüm düşük yoğunluklarına rağmen yüksek hazları, daha haz verici olarak değerlendirmekte diretmesidir. Gelgelelim, bireylerin farklı eylemler arasındaki tercihleri hazdan başka kriterlere de bağlıdır. Fakat Mill'in dar kalıpları içinde, felsefe kitabı okumaya karar veren merci, başka bir nedenden dolayı değil, sadece haz verdiği için buna karar vermiş oluyor. İyi de, her iki hazzı deneyimlemiş olan yetkili şahıslar çoğu kez (bilgi, statü, başarı gibi) hazzın dışında bir değerlendirme kriteri kullanabilirler. Sözgelimi, filmin daha çok haz vereceğini bilmeme rağmen, bilgiye verdiğim değerden dolayı kitabı ona tercih edebilirim.<sup>302</sup> Ne de olsa insanlar her zaman hazzı gözetmez. Fakat Mill, bizi her durumda hazza yöneltmiştir. Düşük ve yüksek hazzı, daha çok haz ve daha az haz ile özdeşleştirmiştir. Yüksek haz veren eylem, daha çok haz verdiği tecrübeyle sabit eylemdir. Bu durumda bize haklı olarak şu soruyu yöneltmek düşer: Düşük ya da yüksek haz, onu deneyimlemiş bireyler açısından dahi yine haz ile ölçülüyorsa, hazlar arasında niteliksel bir ayırım yapmanın Bentham'ın aritmetiğinden farkı nedir? Mill'in niteliksel ayırımı, her şeyden önce Bentham'ın niceliksel aritmetiğini aşmak adına yapılmıştı. Fakat bu ayırım, özünde, hazlar arasında yine nicel bir ölçü kullandığımız ve Benthamcı aritmetiğin bir adım ötesine geçmediğimiz anlamına gelir. Mill'in kendi nitel ayırımını haklı çıkarması için, haz dışında bir ölçü geliştirmesi gerekirdi. Copleston'un deyişiyle, “eğer ayrı hazları hazzın kendisinden başka bir ölçün ya da ölçüt getirmeksizin ayırt

---

<sup>302</sup> A.g.e., s. 24-25.

etmek istersek, Mill karşıt yönde ne derse desin, ayırt etme ilkesi ancak nicel olabilir. Bu anlamda Bentham aslında olanaklı tek tutarlı tutumu benimsiyordu. Bununla birlikte, eğer hazlar arasında özünü nitel ayrımları kabul etmeye kararlıysak hazzın kendisinden başka bir ölçüt bulmamız gerekir.”<sup>303</sup> Sorunu daha yalın bir biçimde ortaya koyarsak, Beethoven’ı dinleme hazzının nitel olarak esrar içme hazzından üstün olduğunu söylemek, hazzın kendisinden başka noktaları hesaba katmadığımız sürece pek anlamlı değildir.<sup>304</sup> Çünkü yüksek ve düşük haz arasında yapılacak ayırım, haz ölçütü üzerinden temellendirildiğinde, hiçbir surette genellenebilir bir ayırım olamayacaktır. Elbette hazların düşük ve yüksek olarak ayrılması anlamlıdır, fakat bunun ölçülmesi için hazdan başka bir kritere gereksinim vardır.<sup>305</sup> Mill, bize bu kriteri sunmamış, hazzı haz ile ölçerek hem ahlâkî eylemin referans noktasını hem de eylemin yarattığı sonuçları aynı kaynaktan beslemeye çalışmıştır.

Şurası açık ki, Bentham’da gördüğümüz hareket tarzını (hazzın tanımı, hazzın ölçümü) onları aşma düşüncesiyle takip eden, fakat işi daha da problemlile hale getiren bir faydacılık savunusuyla karşı karşıyayız. Mill, bu ikinci adımı da hallettiği (ve kurtardığı) düşüncesiyle meseleyi biraz daha ilerilere taşımıştır. Şimdi aynen Bentham’da olduğu gibi, insanların fayda ilkesini izlemelerini gerektirecek yaptırımın dayanak noktasını açıklamak zorundadır. Başka bir deyişle, ilk etapta, “insanlar niçin iyiyi/mutluluğu aramalı?”, ikinci etapta “hangi iyiyi seçmeli?” sorularına yanıt aradık. Şimdi de “hangi gerekçe/yaptırım nedeniyle eylemeli?” sorusuna yanıt arayacağız. Bentham’da mesele çok basitti: yasama. Mill ise, yasamaya, yasamadan daha çok önem verdiği bir yaptırım türü daha ekleyerek Bentham’da var olan eksiği gidermeye ve faydacılığı bu noktada daha sağlam bir temele oturtmaya çalışmıştır. Mill’e göre, ahlâkî davranışın yaptırımı iç yaptırım ve dış yaptırım olmak üzere ikiye ayrılır. Dış yaptırım olarak insanların tabi olduğu yasalar, diğer insanlar ve hatta yaratıcıya olan bağlılıkları gösterilebilir.<sup>306</sup> Mill’e göre ödevin iç yaptırımı ise “vicdan”dır. Mill, ağırlık noktası olarak iç yaptırım adını verdiği vicdanı, insanın kendi ruhundan doğan öznel bir duygu

---

<sup>303</sup> COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 33.

<sup>304</sup> *A.g.e.*, s. 34.

<sup>305</sup> SCARRE, *Utilitarianism*, s. 57.

<sup>306</sup> MILL, *Faydacılık*, s. 42.

olarak belirlemiştir.<sup>307</sup> Ödevin iç yaptırımı olan vicdan, bizim ödev ilkemiz ne olursa olsun, bir tanedir, aynıdır. Bizim kendi ruhumuzdadır. Vicdan, ödev duygusuna sarkıntılık edildiği zaman, az veya çok şiddette duyulan bir acıdır ki ahlâkça yükselmiş bir insanın, ciddi hallerde, ahlâk ödevini bozmasına mani olan, insanları bundan tüyler ürpertircesine uzak tutan yegâne duygudur.<sup>308</sup> Bu yönüyle “faydacılık ilkesinin yaptırımı, diğer ahlâk sistemlerinininkilerle aynıdır. İnsanlık vicdanına ait duygulardan ileri gelir.”<sup>309</sup> İnsan pek çok durumda, yasaların gazabından değil, vicdan azabından kaynaklanan çekince nedeniyle ödevlerini yapmama tercihinden kaçınır.

Mill, yaptırımlara Bentham’da olmayan bir seçenek daha eklemekle, faydacılığı yine “daha insanî” kıldığı kanaatindedir. Çünkü Mill açısından, insanların hangi yaptırımın gerekçesiyle başkalarının iyiliğini düşündüğü sorusu, sadece bireylere dışsal olan dayanak noktalarıyla yanıtlanmaya başladığında, insanların sanki yasalar ya da başka zorlayıcı mekanizmalar olmasa hiçbir şekilde başkalarının mutluluğunu düşünmeyen, tamamen kendi çıkarları doğrultusunda hareket eden salt bencil varlıklar olduğu düşüncesi öne çıkmaktadır. İşte Mill’in bizleri, başkalarını düşünmemize sevk eden içsel faktörlere taşıma gayretinde oluşunun en önemli gerekçesi budur. Çünkü her canlı ceza ve ödül ile belli bir doğrultuda hareket etmek üzere eğitilebilir. Fakat sadece vicdan sahibi varlıklar, dışsal bir yaptırım olmadan da doğru davranışı sergileyebilirler. Tabi böyle bir temellendirmeye insanların niçin yanlış davranışlarda bulunduğu sorusunun yanıtı da değişir. Bu durumda insanlar kötülüğü, arzuları güçlü olduğundan ya da yasalar zayıf olduğundan dolayı değil, vicdanları zayıf olduğundan dolayı yaparlar.<sup>310</sup> O zaman ya herkesin vicdanlı olması için dua etmeli ya da insanları yardımsever olmaya teşvik etmeli, onları bu yönde eğitmeli. Mill gibi gerçekçi birinin ideallerini şansa bırakacağını beklemek hayalcilik olur. Elbette ikinci tercihten yana tavır takınarak, insanlar arasındaki sosyal duyguların, birlik, dayanışma ve beraberliğin pekiştirilebileceği ve yerleştirilebileceğini öne sürer. Burada Mill’in Helvétius ve Bentham’dan uzaklaşarak, daha çok Hutcheson’a yaklaştığı söylenebilir. Mill,

---

<sup>307</sup> GÜNTÖRE, Sibel Öztürk; **John Stuart Mill’in Ahlak Anlayışı**, İlya Yayınevi, İzmir, 2004, s. 145.

<sup>308</sup> MILL, **Faydacılık**, s. 43.

<sup>309</sup> **A.g.e.**, s. 44.

<sup>310</sup> MILL, John Stuart; **Özgürlük Üzerine**, Çeviren: Tuncay Türk, Oda Yayınları, İstanbul, 2012, s. 84.



insanların bencil olduğu kadar, başkalarına dönük, onları başkalarının mutluluğu için çırpınmaya sevk eden bir doğaları olduğunu kabul eder. Ona göre, insan, zorunlu olarak yalnız kendi sefil ferdiyetine ait şeylerle meşgul olan bencil bir mahlûk değildir.<sup>311</sup> Helvétius’a göre, öz-çıkar bizi biz yapan şeydi. Helvétius ve Bentham bireysel faydanın toplumsal faydayı olanaklı kıldığı kanaatindeydi. Mill ise, öz-çıkırla toplumsal faydayı birbirinden ayırır. Bireysel çıkarların tatmini her durumda toplumsal faydayla örtüşmez. Onun faydacı ahlâkının temelinde bireysel mutluluk değil, toplumsal fayda vardır. Mill’in faydacılığı bize bir ödev yüklemektedir: Başkalarının iyiliğini öncelemek. Diğer bir anlatımla, kendimiz için istenen en çok hazzı ara sıra aykırı olsa bile toplumsal iyiliği her zaman desteklemek. Bunu kabul etmemiz demek, kendi hazzımızdan başka bir şeyi, yani toplumsal iyiliği istememizin olası olduğunu kabullenmemiz demektir.<sup>312</sup> Bu nedenle Mill faydacı ahlâkın en eksiksiz karşılığının, Hz. İsa’nın, “başkasının size yapmasını istediğiniz bir şeyi başkasına yapmak” ve “komşunuzu kendiniz gibi sevmek” şeklindeki altın kurallarında bulunduğunu ifade etmiştir. Mill için faydacı ahlâkın ideal yetkinliğini gösteren en iyi iki kural bunlardır.<sup>313</sup> Mill faydacı bir ahlâkın aynı ilkelerle hareket ettiği kanısındadır. Mesele bireysel fayda değil, genelin mutluluğudur. Bizi buna ulaştıracak olan ise, herkesin kendi çıkarlarının peşinde koşması değil, gerektiğinde başkalarının çıkarlarını hesaba katabilmektir. Burada Mill’in dayanak noktası iyilikseverliktir. Fakat kavramı kendisinden önce kullanan faydacıların yaptığı gibi bu duygunun doğuştan olduğunu göstermek yerine (ki bu durumda başkalarının iyiliğini düşünmek yaratıcının takdirine bağlanmış olurdu) onun yaygınlaştırılabileceğini iddia etmiştir. İyilikseverlik öğretilen ve geliştirilebilen bir şeydir. Eğer herkes iyiliksever olursa, görünürdeki uzlaşmazlık (öz-çıkırların savaş alanı) ortadan kaldırılabilecektir. “İnsanlar arasında bir birleşme duygusunun bir din gibi öğretildiğini, eğitimin, kurumların, halk oyununun bütün kuvvetlerinin insanı çevirmeye uzandığını, çocukluktan başlayarak bu duygunun uygulanım alanına konulduğunu farz edelim, o zaman topluluğun bu kavramını gerçekleştirecek olanlardan bir tanesi bile mutluluk ahlâkının yüksek yaptırımını (vicdanı) dayanaksız

---

<sup>311</sup> MILL, **Faydacılık**, s. 22.

<sup>312</sup> JOAD, C.E.M.; **Dünyanın Büyük Felsefeleri**, Çeviren: Semih Umar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995, s. 102-103.

<sup>313</sup> MILL, **Faydacılık**, s. 27.

bulmayacaktır.”<sup>314</sup> Çünkü herkese müspet iyilikseverlik ödevini aşlamak – itiraz kabul edilemez surette – insanların menfaatindedir.<sup>315</sup> Mill, bu tarz sosyal duyguların bencil duygular kadar doğal ve etkin olduklarını göstermek ister. Sosyal duygular, eğitim ve birlikte yaşama sayesinde daha da güçlenirler. Dolayısıyla ahlâk duygusu dediğimiz şey, doğuştan olmayıp bileşik bir üründür. Sempati, korku, türlü dini duygular, eylemlerin etkileri ile ilgili deneyimlerimiz, kendimizi saymak, başkasının bizi saymasını istemek bu bileşimin başlıca öğeleridir. Bu çeşitli öğelerin çağrışımları öylesine güçlüdür ki, ahlâk duygusu çözülmeyen bir birlik olarak var olur. Böylece bireyleri duyma ve eylemede dayanışmaya götüren bir çeşit içgüdü oluşur ve dayanışma aynı oranda artar. Eğitim ile düzenli kurumlar da dayanışmayı ayrıca destekler ve nihayetinde, toplum hayatı bencilliği eğitip, başlangıçta sadece bir araç olan başkalarını sayıp kollamayı bir erek yapar.<sup>316</sup> Mill, böylelikle toplumda adaletin de tesis edileceği kanaatindeydi. Adaletin temeli sadece insanları kötü eylemlerinden ötürü cezalandıran yasalara bağlı değildir. Adalet iyilikseverliğin ve vicdan duygusunun güçlü oluşuyla da ilgilidir. Hatta Mill için, böyle bir mantık üzerine kurulan adalet, ahlâkın en önemli, en kutsal kısmıdır.<sup>317</sup> Çünkü adalet, herkesin kendi çıkarlarını sağlamak kadar, başkalarının çıkarlarını gözetmekle de ilgilidir. Bu özelliğin eksik olduğu Benthamcı faydacılık, bireylerin haklarını ve adaleti garantileyemiyordu. Onun faydacı aritmetiği, Hristiyanları aslanlara yem etmemizi ya da bir isyanın önlenmesi için masum birinin cezalandırılmasını söyleyebilir. Mill buna karşılık, faydacılığın adalet duygumuzu pekiştirebileceğini iddia etmiştir.<sup>318</sup> Bunun için adaleti en büyük sayıdaki insanın en büyük mutluluğundan, yani çoğunluğun faydasından çok, herkesin iyilikseverliğe yönelmesi ekseninde ele almak gerekir. Hem de buna muhtaç olmasanız bile. Mill’in deyişiyle, “bir insanın diğerlerinin iyiliğine ihtiyacı olmayabilir. Fakat kendisine zarar vermemelerine daima muhtaçtır.”<sup>319</sup> Mill’in faydacılığı, bu yönüyle, yüksek ahlâkî idealler adına hazcılığı reddeden bir ahlâk psikolojisi öngörmüştür. Sadece hazcılık diline sahip çıkıp evrenselliği ya da toplumsal faydayı nihaî standart olarak benimsemek

---

<sup>314</sup> **A.g.e.**, s. 51.

<sup>315</sup> **A.g.e.**, s. 94.

<sup>316</sup> GÖKBERK, **Felsefe Tarihi**, s. 422-423.

<sup>317</sup> MILL, **Faydacılık**, s. 93.

<sup>318</sup> MULGAN, **Understanding Utilitarianism**, s. 26.

<sup>319</sup> MILL, **Faydacılık**, s. 94.

Benthamcılıktır. Mill ise, Kant'ın ödev anlayışıyla Bentham'ın bireysel çıkar anlayışını birleştirmek arzusundadır.<sup>320</sup> Dolayısıyla eylemin yaptırımı konusunda, önceki tartışmalarda olduğu gibi, Mill'in Bentham'dan uzaklaştığı ve farklı eklektik önerilerle çözüm üretme çabasında olduğu söylenebilir. Fakat Mill'in eylemin yaptırımı konusundaki tüm birleştirme, ayrıştırma, ekleme-çıkarma gayretine rağmen, faydacılıkta bir eylemin yaptırımından doğan tartışmanın özel sorunu ile ilgili bir çözüm getirdiği söylenemez. Bireysel fayda ile toplumsal faydanın nasıl uzlaştırılabileceği hâlâ bir gizemdir. Bireysel çıkar tatmininin genel mutluluk anlamına gelmediği ve birbirinden ayrılmaları gerektiği noktasında Mill'e hak vermemek mümkün değildir. Fakat “kendi kişisel mutluluğu için çabalayan bir insandan, ortak iyilik için çabalayan bir insana geçmenin güçlüğü”<sup>321</sup> burada da beliriverir. Capaldi'nin deyişiyle, “halen çözüm bekleyen sorun, kişinin bireysel idealinin peşinden gitmesinin, ortak yararlar yahut başka birinin idealinin peşinden gitmesiyle nasıl uyumlu hale getirilebileceğidir.”<sup>322</sup> Bireysel çıkar ile toplumsal çıkarın nasıl uzlaştırılabileceği sorusu, eskisinden daha problemlerli bir şekilde, çözüm bekleyen bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır. Mill'in bireysel mutluluk ile toplumsal mutluluğu birbirinden ayırması bu sorunu ortadan kaldırmak bir yana, bireylerin başkalarının çıkarlarını önceleyebileceği bir tasavvur lehinde görünmesi yüzünden, bireyselliğin ve özgürlüğün altını oymaktadır. Dahası böyle bir çözümün faydacılıkla bir ilgisi olup olmadığı bile tartışmaya açık hale gelmektedir. Birey kendi faydasının peşinden gitmeyecekse faydacı olmanın ne anlamı var?

Acaba Mill bize bireyin tamamen kendi arzu ve ihtiyaçlarını topluluk için feda ettiği bir ahlâk mı salık vermektedir? Liberal fikirleriyle bir dönemin en önemli esin kaynağı olmuş birinin bireyselliğe darbe vurması beklenilebilir mi? İşte, tam da bu noktada, bireyselliğin ve bireysel özgürlüğün sınırlarının ne olduğunu tanımlamak lazım gelir. Bu nedenle Mill'in insan özgürlüğünden ne anladığını, onun sınırlarını ve kapsamını hangi ölçülerle belirlediğini ortaya koymak gerekir. Mill, *Özgürlük Üzerine* başlıklı metninde, faydacılar için merkezî bir konumda olan özgürlük konusunu ele

---

<sup>320</sup> CAPALDI, *John Stuart Mill*, s. 78.

<sup>321</sup> COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 38.

<sup>322</sup> CAPALDI, *John Stuart Mill*, s. 65.

almış, faydacıların yaptığı gibi bireyleri özgür varlıklar olarak varsaymaktan çok, bu varsayımın gerekçelerini açığa çıkarma gayretinde olmuştur. Mill bu bağlamda, yanıt bekleyen pek çok soruyu incelemeye almıştır: Özgürlük nedir? Eylemlerimiz nereden itibaren salt bizimle ilgili bir şey olmaktan çıkıp “diğerlerinin” müdahale edebileceği bir faaliyet özelliği kazanmaktadır? Birey, hangi koşullarda kendi eylemlerinden sadece kendisi sorumludur? Özgürlük her şeyi elde edebilmek ya da her arzuyu gerçekleştirebilmek midir? Mill’in bu sorulara verdiği yanıt bizlere onun faydacı anlayışını yaratan temelleri daha iyi anlamamıza olanak tanımaktadır. Çünkü hazlar arasındaki niteliksel ayrımın dahi, Mill’in özgürlük anlayışıyla bağlantılı olduğu görülecektir. Daha da önemlisi bireyin özgürlüğünün sınırlarını tanımlayan bir ölçüt yaratabildiğimizde, bireysel çıkarla toplumsal çıkarın ayrıştığı ve birleştiği alanları tespit etmek de kolaylaşacaktır.

Faydacı ahlâk, şimdiye kadar yürüttüğümüz tartışmaların mahiyetinden de anlaşılabilir gibi, aslında bireylerin özgür olduğu varsayımına dayanmaktadır. Bu ön-kabulün faydacılar açısından ne kadar önemli olduğuna daha önce değinmiştik. Bireylerin ahlâkî davranışın ölçüsünü, tamamen haz ve mutlulukla ölçmeleri için, kendi arzu ve ihtiyaçları hakkında bilgi sahibi olmaları ve eylemin dayanak noktasını insan doğasından değil dışsal bir kaynaktan alan her türlü dogmatik düşünceden yalıtık olmaları gerekir. Aksi takdirde faydacı bir ahlâktan bahsetmek mümkün olamaz. Akıl sahibi ve rasyonel düşünebilme kabiliyetine sahip özgür birey ve bu özgür bireylerden oluşmuş rasyonel toplum varsayımı, faydacıların bireysel eylemlerin ilkelerini ve toplumsal eylemin yasalarını faydacı bir mantıkla ele almalarını mümkün kılmıştır. Fakat özgür olduğu kabul edilen bu bireyin özgürlüğü üzerine ayrıntılı bir irdelemede buldukları söylenemez. Mill bu noktada çok önemli bir eksiği gidermekte, sadece faydacılık açısından değil ekonomi, politika ve hukuk açısından oldukça bağlayıcı olacak bir özgürlük tartışmasına girişmektedir.

Mill, özgürlüğü sadece birey bağlamında, bireyin irade özgürlüğü kapsamında tartışmaktan çok, bireylerin başka bireylerle olan birlikteliği ekseninde ele almıştır. Onun sorunu toplum içerisindeki bireyin özgürlüğüdür. Mill’in ele aldığı özgürlük, “toplumsal özgürlük”tür: Toplumca, birey üzerinde yasal olarak kullanılabilen iktidarın

nitelik ve sınırlarıdır.”<sup>323</sup> Bu anlamda, Mill’in özgürlük anlayışının hem negatif hem pozitif bir tarafı vardır. Çünkü bireyin sınırlandırılması ve bireyselliğin korunması üzerine kuruludur. Mill’e göre, birlikte yaşamayı her insan için değerli kılan şey, diğer insan edimleri üzerine bazı kısıtlamalar konulmasına bağlıdır.<sup>324</sup> Dolayısıyla, özgürlük denmeye değer biricik özgürlük, başkalarını mutluluklarından yoksun bırakmaya veya onların mutlu olma çabalarına engel olmaya kalkışmadığımız sürece, kendi iyiliğimizi kendi bildiğimiz yolda aramak özgürlüğüdür. Her birey, gerek bedensel, gerekse anlksal ve ruhsal bakımlardan, kendi sağlığının asıl bekçisidir, insanlar, her bireyi diğerlerine hoş gelen biçimde yaşamaya zorlamaktan çok herkesin kendi beğendiği gibi yaşamasına katlanmalıdırlar.<sup>325</sup> Çünkü bağımsızlık peşinde koşmak ya da onu korumak, başkalarının da bağımsızlığının gerçekleşmesini sağlamak zorunda olduğumuz anlamına gelmektedir.<sup>326</sup> Nihayetinde Mill, bireyin özgürlüğünü, doğrudan doğruya diğer bireylerle ilişkisi bağlamında ele almaktadır. Bir bireyin özgür olması demek, onun sadece kişisel amaçlarına ulaşmak için dilediği gibi hareket etme hakkına sahip olması demek değildir, aynı zamanda diğerlerinin de aynı hakka sahip olduklarını kabul etmesi demektir.<sup>327</sup>

Mill’in özgürlüğünün en önemli yönlerinden birisi, hiç kimsenin bir başkası üzerinde her hangi bir otorite ya da tahakküm kurmaya, onu belli şekillerde düşünmeye ve davranmaya zorlama hakkına sahip olmamasıdır. Bireyin bütün dış müdahalelerden korunması gereken bir özerklik alanı vardır. Düşünce alanında tam bir vicdan özgürlüğü söz konusu olmalıdır. Bu, ifade, örgütlenme ve yayın yapma haklarını da kapsayacak şekilde anlaşılması gereken mutlak düşünce özgürlüğüdür. Kişi, bireysel düşünceleri doğrultusunda kendi yaşama planını oluşturmakta tek başına ya da diğerleriyle birlikte hareket etmeye yönelik kararını serbestçe kendisi vermelidir.<sup>328</sup> Düşünce özgürlüğü ve ifade özgürlüğü mutlu bir toplumun temel koşullarıdır. Herkes dilediğini düşünme ve

---

<sup>323</sup> MILL, **Özgürlük Üzerine**, s. 5.

<sup>324</sup> **A.g.e.**, s. 10.

<sup>325</sup> **A.g.e.**, s. 20.

<sup>326</sup> CAPALDI, **John Stuart Mill**, s. 208.

<sup>327</sup> ÇAĞLA, Cengiz; “John Stuart Mill’in Siyaset Felsefesi”, **Mill** (iç.), Hazırlayan: Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 58.

<sup>328</sup> **A.g.m.**

ifade etme özgürlüğüne sahip olmalıdır. Başkalarının düşünceleri toplumun geneli tarafından kabul görmese bile, kimse karşısındakini susturmak ya da bastırmak hakkına sahip değildir. Eğer biri hariç bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnızca bir kişi karşı düşüncede olsa, nasıl bu birinin, elinde güç olsa, insanları susturmaya hakkı yoksa, insanların da bu birini susturmaya hakları yoktur.<sup>329</sup> Mill'e göre, düşünce özgürlüğü ve ifade özgürlüğü insanın düşünsel mutluluğunun temelidir. İnsanın düşünsel mutluluğu diğer bütün mutluluklarının temeli olduğuna göre, bu iki özgürlük toplumun mutluluğunun olmazsa olmazıdır. Mill'in bu iki özgürlüğe bu denli önem vermesinin nedeni budur. Her şey düşünme özgürlüğüne ve ifade özgürlüğüne bağlıdır. İnsanlığa karşı işlenebilecek en ağır suçlardan biri düşünceye kilit vurmaktır. Bir düşüncenin susturulması, insan türüne karşı, yaşayan kuşağa olduğu gibi, gelecek kuşaklara karşı da bir haydutluktur. O düşüncenin yandaşlarından çok, söz konusu düşünceye yandaş olmayanlara karşı bir soygunculuktur. Çünkü susturulan düşünce eğer doğru ise, insanlar yanlış olanı doğru olanla değiştirmek imkânından yoksun bırakılırlar; eğer yanlış ise, onlar, hakikatin batıl ile çarpışması sonucunda onun daha açık anlaşılmasını, daha canlı bir etki bırakması fırsatını elden kaçırmış olurlar.<sup>330</sup> O halde, bir düşüncenin doğru olduğunu varsaymamızı yerinde kılan temel koşul, başkalarının bizim düşüncemizin tersini söyleyip yanlışlığını kanıtlama konularında tam özgürlüklere sahip olmasıdır. Zaten bunun dışında hiçbir koşul altında, insanî yetileri olan bir yaratığın elinde haklı ya da haksız olduğuna ilişkin geçerli her hangi bir güvence yoktur.<sup>331</sup>

Mill, genelde, baskılar yüzünden insanların kendi bireyselliklerini koruyarak yaşamaktan çok, ortalama ya da arzu edilen "tip"e uygun bir düşünsel görünüme kavuşmaya gayret ettiklerini gözlemlemektedir. Sanki bir toplumu ilerleten ya da devleti kalkındıran şey bu benzeşme ve sıradanlığımışçasına! Bu nedenle, Mill insanları dıştan zorlama yoluyla olmaktan çok içten içe kemiren ve bireyselliği, arzuları ve yaşama istencini ortadan kaldıran yaşam kuramları üzerinde özenle durur. Ona göre, nasıl ki ağaçların budanıp kütük haline getirilince ya da onlardan hayvan suretleri yapılıncı, doğanın yarattığı ağaçlardan çok daha güzel bir şey olacakları düşünülmüşse,

---

<sup>329</sup> MILL, *Özgürlük Üzerine*, s. 25.

<sup>330</sup> A.g.e., s. 26.

<sup>331</sup> A.g.e., s. 29.

insanların da sivrilen yönleri kesilip atıldığında daha iyi bir görünüm kazanacaklarına kanaat getirilmiştir.<sup>332</sup> Böylelikle, dinler, yönetimler ve felsefeler bireysel farklılıkları birer tehdit olarak görüp, onu ortadan kaldırmayı bir görev bilmişlerdir. Mill, bireyselliği yok eden böylesi yaşam kuramlarının başına dini ekler ve Kalvinizmi buna örnek gösterir. Bu kurama göre, insanın büyük suçu özel istemdedir. İnsanlığın elinden gelen bütün iyilik boyun eğmede içerilmiştir.<sup>333</sup> İnsanların zevk için yaptıkları şeylerde bile, göreneğe uygunluk ilk akla gelen şeydir. Böylesi insanların zevklerinde artık bireysellik yoktur, sürü halinde eyleyiş vardır. Sadece, herkesçe yapılan şeyler arasından birini seçerler. Zevk özelliğinden, herkesten başka türlü eğlemekten tıpkı bir cinayetten kaçır gibi kaçırılır. Kendi doğalarına uymaya uymaya, sonunda kendilerinde uyacak doğa da bırakmazlar. İnsansal yetenekleri solar, ölür. Kendilerinde her türlü güçlü arzuya ya da doğuştan zevklere beceri kalmaz ve genellikle kendi besledikleri düşünce veya duyguları yiter. Kalırsa da bunlar onların kendi düşünce ya da duyguları olmaz.<sup>334</sup> Mill, insanca yaşamdan böylesi bir geri çekilmenin yaygın bir kabul gördüğünü ve destek bulduğunu ifade etmiştir. Çünkü her zaman için ahlâkçı klişeler ve insanlığın genel eğilimi, pasif tipten yana olmuştur. Oysa hiç şüphe yok ki, insanlığın gelişimi azla kanaat etmeyen karakterlerin eseridir.<sup>335</sup> Bu anlamda, bir toplumda ilerlemeyi sağlayan şey, bireyselliğin ortadan kaldırılması, ya da herkesin (özellikle düşünsel anlamda) belli bir kalıba göre dizayn edilmesi değil, bireyselliğin gelişmesi ve korunmasıdır.<sup>336</sup> Dolayısıyla, bütün insan varlığının yapıcı mutlaka herhangi bir örneğe

---

<sup>332</sup> **A.g.e.**, s. 87.

<sup>333</sup> **A.g.e.**, s. 86.

<sup>334</sup> **A.g.e.**

<sup>335</sup> MILL, John Stuart; “Temsili Yönetim Üstüne Düşünceler - III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi, Temsili Yönetimdir”, Çeviren: Selin Dizgıoğlu, **Mill** (iç.), Hazırlayan: Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 297.

<sup>336</sup> Mill, bu bağlamda, Avrupa’da genel bir durgunluk ve sıradanlaşma tehlikesinden söz etmiştir. Aydınlanma dinin insanı hiçleştiren baskısını ortadan kaldırmış, fakat yeni yaratılan toplumda ortaya çıkan her şey (modern kültür ve araçları) yeni bir sürüleşmeye neden olmuş ve gün geçtikçe ilerleyişine katkı sunmuştur. Mill’in bu yöndeki gözlemleri oldukça ilgi çekicidir: “Çeşitli sınıfların ve bireylerin çevresini saran ve onların eylemlerini biçimlendiren durum ve koşullar birbirine giderek daha çok benziyor. Eskiden, çeşitli katman ve çevrelerin, çeşitli ticaret ve mesleklerin mensupları, başka başka dünyalar denebilecek olan ayrı alemlerde yaşarlardı; şimdi büyük ölçüde aynı alemde yaşıyorlar. Eskişine oranla, deniliyor, aynı şeyleri görüp, aynı yerlere gidiyorlar, ümitleri, korkuları aynı şeye yönelmiştir,

göre oluşturulması saçmadır. Çünkü insanlar koyunlara benzemez. Kaldı ki, koyunlar bile birbirlerinin aynısı değillerdir. Bir adamın kendisine uygun bir palto ya da bir çift kundura edinebilmesi için bile, ya bunlar onun ölçülerine göre yapılmış olmalı ya da aralarından kendine uyanı seçmek üzere, onun elinde bunlardan bir depo dolusu bulunmalıdır. Acaba ona bir yaşamı uydurmak bir paltoyu uydurmaktan daha mı kolaydır? Yoksa insanlar bütün bedensel ve ruhsal uygunluklarında ayaklarının biçiminde olduğundan daha fazla mı birbirlerine benzerler?<sup>337</sup> Bu nedenle Mill, “öz-kültür”ün, yani bireyin kendi bireysel birikimi ve potansiyelinin gelişimine oldukça önem verir. İnsanların farklı ihtiyaçları, farklı yetenekleri ve farklı eğilimleri vardır. Herkes kendi gelişimi için başka koşullara gereksinim duyar. Nasıl bütün bitki türleri aynı hava ve iklimde yaşayamazsa, insanlar da aynı içsel hava ve iklimde sağlıklı yaşayamazlar. Bir kimseye doğasının yüksek yanlarının geliştirilmesinde birer yardım olan şeyler bir başkası için engel olabilir. Aynı yaşam biçimi biri için esen bir yaşantı olur, onun bütün edim ve zevk alma duygularını en kusursuz durumda tutar; oysa bir diğerine, bütün iç yaşantıyı kesintiye uğratan ya da ezen, rahatsız edici bir yük olur. İnsanlar arasında, hazlarının kaynakları, acı duyma yetenekleri, çeşitli ve içsel etkenlerin onlara etki edişi bakımlarından büyük farklılıklar vardır. Onların yaşam biçimlerinde de bu farklılığa karşılık gelen bir çeşitlilik olmadıkça, onlar ne mutluluktan paylarını tam alırlar, ne de doğalarının yetenekli bulunduğu çapta bir düşünsel, etik ve

---

sahip oldukları hak ve özgürlükler aynı, bunları ileri sürmek için ellerindeki araçlar da gene aynıdır. Geriye kalan durum başkaları yine büyük olmakla beraber, bugün artık ortadan kalkmış olanlara oranla, hiçtir. Tıpkılaştırma da hâlâ ilerliyor. Çağımızın bütün siyasi değişiklikleri, hepsi de aşağıda olanları yükseltmeye ya da yukarıda olanları aşağı indirmeye çalışır oldukları için, onu ilerletiyor. Eğitim insanları ortak etkiler altına aldığı ve onlara olayların ve duyguların genel yığını içine girme olanağını verdiği için, eğitimin her genişletilmesi onu ilerletiyor. Birbirinden uzak yerlerin ahalisini birbirleriyle ilişkiye geçirmek ve bir yer ile diğer yer arasında hızlı bir mekân değiştirme akını sürdürme yoluyla, ulaşım araçlarındaki her düzelme onu ilerletiyor. Ticaretin ve üretimin artışı onu ilerletiyor; çünkü kolaylıkların yararlarını daha genişleyerek çevreye yayıyor; çok istenir şeyleri, dahası en yükseklerini bile, genelin rekabetine açıyor; böylelikle de, yükselme arzusu artık belirli bir sınıfın özelliği olmaktan çıkıp bütün sınıfların özelliği oluyor, insanlar arasında genel bir benzerlik oluşturmakta bütün bunlardan bile daha güçlü olan bu etken, bu memlekette ve diğer özgür memleketlerde, kamuoyu erkinin devlet içinde tam kurulmasıdır” (MILL, **Özgürlük Üzerine**, s. 102).

<sup>337</sup> MILL, **Özgürlük Üzerine**, s. 94-95.



estetik boylanmaya erişebilirler.<sup>338</sup> İşte bu nedenle, bir kimsenin alabildiğine sağduyusu ve deneyimi bulunması koşuluyla, kendi yaşayışını kendince düzenleyişi, gerçekte en iyi olduğundan dolayı değil, ama onun kendi tarzı olduğu için en iyisidir.<sup>339</sup> Fakat toplumda acaba kaçımıza kendi doğamıza uygun bir yaşama özgürlüğü bahşedilmiştir? İnsanların kendi saygınlıklarına zararı dokunmadan beğendikleri gibi yaşamayı olanaklı kılmak için, ya bir unvanları, ya paye gösteren başka bir imleri olmalı ya da büyüklerin gözüne girmiş kişilerden olmaları gerekir.<sup>340</sup> Bunların dışında kalan genel kitle için ise yaşamak, birbirinin benzeri olmaktan başka seçeneği kalmamış insanların trajedisinden başka bir şey değildir. Hâlbuki insanların kendi eğilimleri ve yetenekleri, yani içsel iklimleri gereğince gelişmesine, serpilmesine ve kendisini ortaya koymasına imkân tanınacak olursa, toplum bezdirici bir sıradanlaşmayla kazandığından çok daha fazlasını elde edecektir. Birey, karakterinin gelişkinliği oranında kendisi için daha değerli olmakla kalmaz, başkaları için de daha değerli olmak yeteneğine ulaşır. Onun kendi varlığında daha büyük bir canlılık olur ve birimlerde daha çok dirim olunca da onlardan oluşan kitlede daha fazla hayat olur.<sup>341</sup> Eşdeyişle, her birey özgür olursa, kendi kişisel gelişimi kısıtlanmaz ve yeteneklerini geliştirme imkânına sahip olursa, bütün bir toplum gelişir, kalkınır ve ilerleyişini sürdürür. Bu nedenle devletlerin görevi, farklılıkları korumak ve bireylerin farklı eğilimlerinin filizleneceği araçları sağlamaktır. Toplumların durağanlığı ve ilerleyişi buna bağlıdır. Toplumun ilerlemesi, bireysellik yok edildiğinde, farklılıklar ortadan kalktığında durur.<sup>342</sup> Fakat insanlar bireyselliğe ve

---

<sup>338</sup> A.g.e., s. 95.

<sup>339</sup> A.g.e., s. 94.

<sup>340</sup> A.g.e., s. 96.

<sup>341</sup> A.g.e., s. 88.

<sup>342</sup> Bu nedenle Mill Doğu toplumlarını, göreneğin cenderesinde hareket edip aynileşmenin had safhada olduğu gerekçesiyle, tarihi olmayan, durağan toplumlar olarak nitelendirmiştir: “Aslını söylemek gerekirse, göreneğin baskısı oralarda tam olduğundan, dünyanın büyük bölümünün tarihi yoktur. Bütün Doğu’da durum böyledir. Orada görenek, her şeyde, başvurulacak son yerdir; adalet ve hak göreneğe uyma anlamına gelir; erk ile sarhoş olmuş bir zorba olmadıkça hiç kimse göreneğin kanıtına karşı durmayı aklından geçirmez. Sonucunu da görüyoruz. Bu uluslarda bir zamanlar özgünlük varolmuş olmalıdır; onlar kalabalık nüfuslu, ilim irfanlı ve yaşam sanatlarının birçoğunda kısmetli olarak yerden bitivermemişlerdir; bütün bunları kendileri yapmışlardır ve o zaman dünyanın en büyük ve en güçlü uluslarıydılar. Şimdi nedirler? Kendi ataları debdebeli saraylara ve görkemli tapınaklara sahip iken,

özerkliğe kendi kendilerine ulaşamazlar. Bu değerlerin “zihin eğitimi” yoluyla kuşaktan kuşağa aktarılması, bilişsel yeteneklerin geliştirilmesi gerekir. “Özgürlük için eğitim” kapsamında çocuklar ve gençler, aydın birer birey olarak yetiştirilmeli, “zihinsel özgürlük”, çeşitli bilgi alanlarında bilginin yeniden üretilmesinden ziyade yönteminin öğretilmesi, yaratıcılığın ve bireysel seçimlerin özendirilmesini içerir.<sup>343</sup> Burada Mill’in kastettiği şey devlet eğitimi ya da daha doğrusu eğitimin devlet aracılığıyla gerçekleştirilmesi değildir. Ona göre, genel bir devlet eğitimi sadece insanları aynılaştırmak amacıyla onları kalıba dökmeye yarayan bir buluştur. Devletin onları içine döktüğü kalıp ise hükümette egemen olan gücün – bu güç ister bir hükümdar ister bir ruhban sınıfı, bir aristokrasi ya da yaşayan kuşağın çoğunluğu olsun – hoşuna giden kalıp olduğundan ve oran bakımından gücü elinde bulunduranlar etkili ve galip olduğu için, düşünce üzerinde bir baskı kurar ki bunun sonucu doğal olarak beden üzerindeki bir baskıya varır.<sup>344</sup> Mill, eğitim işini bu nedenle kısmen devlete kısmen özel teşebbüse havale etmiştir. Bütünüyle devlet elinde olması taraftarı değildir. Eğitim imkânlarını sağlamaktan yoksun aileler söz konusu olduğunda devlet müdahale edebilir. Nasıl ki bazı sanayi kollarını üstlenen özel teşebbüs olmadığında devlet devreye giriyorsa eğitimde devletin müdahalesi de bu durumlarda aranabilir.<sup>345</sup> Böylelikle hem bireysellik korunmuş olmakta hem de devletin bireyleri egemen güç ekseninde biçimlendirme olasılığı ortadan kalkmaktadır. Mill’in eğitim projesine şaşmamak gerek. Onun için hatalı bir bireysel tercih (iyi bir ideal için bile olsa) devletin dayatacağı bir idealden daha iyidir. İkincisi, birincisine nazaran daha çok zararlıdır. Bu nedenle, Mill, toplumun ya da toplum adına otorite kullanan devletin ahlâkî olmayan gerekçelerle bireyin özerkliğini sınırlamasına karşı çıkmıştır.<sup>346</sup> Mill’e göre, devlet müdahalesi yalnızca bireylerin kendi ayakları üzerinde duramadığı durumlarda gerekli ve meşrudur.<sup>347</sup> Devlet bireylerin bireysel niteliklerini özgür kıldığında, onların gelişimini bir tehdit olarak algılamayıp serbest kıldığında, kendi gelişimini ve ilerleyişini, yani varlığını da

---

ecdadı ormanlarda dolaşmakta olan kabilelerin uyruğu ve bağımlıydırlar” (MILL, **Özgürlük Üzerine**, s. 98-99).

<sup>343</sup> ÇAĞLA, “John Stuart Mill’in Siyaset Felsefesi”, s. 60-61.

<sup>344</sup> MILL, **Özgürlük Üzerine**, s. 147.

<sup>345</sup> A.g.e., s. 148.

<sup>346</sup> ÇAĞLA, “John Stuart Mill’in Siyaset Felsefesi”, s. 59.

<sup>347</sup> CAPALDI, **John Stuart Mill**, s. 154.

teminat altına almış olmaktadır. Devletler bunu kabul etmeseler dahi aslında kendileri için faydalı olacak olan politika budur. Bireylerin düşünsel anlamda gelişip yükselmelerindeki yararları geri plana atan bir devlet, yani adamlarını kendi elinde işe yarar birer alet olsunlar diye cüceleştiren bir devlet, iyi amaçlar için bile olsa, işin sonunda, küçük adamlar ile gerçekten büyük hiçbir şeyin başarılamayacağını anlayacaktır.<sup>348</sup> Neticede, Mill'in devleti insanların yaşamdan en geniş anlamda fayda sağlamalarına ve mutlu olmalarına destek olacak bir kurum olarak düşündüğünü söylemek mümkündür.<sup>349</sup>

Buraya kadar anlatılanlardan Mill'de bireysel çıkarlar ile toplumsal fayda arasında mutlak bir seçimin, bireylerin çıkarlarının bir grup, din, düşünce veya devlet adına feda edilmesinin söz konusu olmadığını gördük. Önemli olan herkesin kendini gerçekleştirebilmesi, kimsenin bir diğeri üzerinde baskı kurmamasıdır. Dolayısıyla Mill, sınırsız özgürlüğü ya da herkesin her istediğini yaptığı bir hayatı önermez. Peki, bireylerin özgürlüğünü sınırlandıran ölçü nedir? Diğer bireylere ya da devlete birey üzerinde müdahale etme yetkisi veren kıstas nedir? Mill için müdahale ölçütü çok açık: "Her ne zaman ya bir bireye ya topluma belli bir zarar gelirse ya da belli bir zarar gelme tehlikesi olursa, bu durum özgürlük alanından çıkıp, etik ve yasanın alanına girer."<sup>350</sup> Onun dışında hiç kimse başkalarına zarar vermesi söz konusu olmayan bir eylem ya da düşünceyi engellemek ya da bastırmak hakkına sahip değildir. Yani, bir bireyin eylemine ilişkin müdahaleyi haklı göstermek için, söz konusu edimin, bir başkasına zarar vermesi umulur olmalıdır. Herhangi bir bireyin edimlerinden topluma karşı sorumlu tutulabileceği tek husus, aynı edimin başkalarıyla ilinti oluşturan bölümüdür. Bunun dışında, bireyin bağımsızlığı, hak olarak, mutlaktır. Birey kendisi, kendi bedeni, beyni üzerinde, kendi başına buyruktur.<sup>351</sup> Birey her ne yapıyor olursa olsun, topluluk için garipsenir bir fikre ya da faaliyete sahip olursa olsun, birilerine tiksindirici ve katlanılmaz bile gelse, kimsenin bu eylem birilerine zarar vermediği sürece müdahale etmeye hakkı yoktur. Birey zihnini istediği düşüncelerle besleyebilir ve bedenini

---

<sup>348</sup> A.g.e., s. 160.

<sup>349</sup> ÇAĞLA, "John Stuart Mill'in Siyaset Felsefesi", s. 45.

<sup>350</sup> MILL, *Özgürlük Üzerine*, s. 114.

<sup>351</sup> A.g.e., s. 16-17.

istediği biçime sokabilir; diğerlerinin yaşam alanına bir sınırlama ya da zarar vermediği sürece herkes bireyin bu tercihlerine saygı duymak ve onları kabul etmek zorundadır. Bir kimsenin eylediği kendinden başkasının çıkarına dokunmadığı ya da başkaları bunu istemeden dokunması gerekmediğinde (ilgili kimselerin hepsi yetişkin ve olağan bir bilinç düzeyine sahip olmaları bakımından), böyle bir sorunla ilgilenmeye asla gerek yoktur.<sup>352</sup> Peki ya birey göz göre göre kendini ölüme sürüklüyor ya da tüm geleceğini karanlığa atacak yanlış tercihlerde bulunuyorsa? Mill böyle bir durumda bireye öğüt verilebileceğini, uyarılabileceğini, ikna edilmeye çalışılabileceğini ifade eder. Ama hoşnutsuzluk duyduğumuz ya da iyi sonuçlar doğuracağına inanmadığımız uğraşlar içinde olan bireye karşı tek yapabileceğimiz budur.<sup>353</sup> Çünkü Mill'e göre, her bireyin yalnızca kendisini ilgilendiren işlere gelince, bunlarda kendi göbek bağını kendisinin kesmeye hakkı vardır. Bireyin bir şeyi akla vurmasına yardım olsun diye ona salt öneri niteliğinde bazı düşünceler söylenebilir; ama son kararı verecek olan yine kendisidir. Onun bu öğüt ve uyarılarına rağmen işlemesi olasılığı bulunan bütün hatalar, başkalarının, kendi kafalarınca onun iyiliğine olduğuna karar verdikleri şeye onu zorlamalarına izin vermekten gelecek kötülüğün yanında çok hafif kalır.<sup>354</sup> Fakat bireyin eylemleri, kendi sınırları içerisinde yaşanır olmaktan çıkıp, başkalarına zarar verecek bir nitelik kazanmaya başladığında öneri ve ikna yerini yaptırımlara bırakmalıdır. Başkalarına zarar veren birey, artık özgür olduğu savını kullanamaz ve "birey, aynı edimlerinden dolayı hem toplumsal hem de yasal cezaya bağlanabilir."<sup>355</sup> Onun dışında toplumun bireyin tercihleri üzerinde hiçbir müdahalesi olamaz. Mill'in bu düşünceleri ilk bakışta herkesin kendi kabuğuna çekildiği, kimsenin kimseyle münasebeti olmadığı, ürkütücü bir toplum tasavvuru olarak görülebilir. Fakat "bu kuramın bencil bir kayıtsızlık kuramı olduğunu sanmak ve bunun, insanoğullarının, işin içine kendi çıkarları girmedikçe, hayatta birbirlerinin hareketlerine hiç karışmamaları gerektiği ve bir diğerinin iyiliği ya da mutluluğu ile ilgilenmemeleri gerektiği savında bulunan bir kuram olduğunu sanmak, onu yanlış anlamak olur."<sup>356</sup> Sözelimi, Karl

---

<sup>352</sup> A.g.e., s. 105.

<sup>353</sup> A.g.e., s. 130.

<sup>354</sup> A.g.e., s. 106-107.

<sup>355</sup> A.g.e., s. 131.

<sup>356</sup> A.g.e., s. 105.

Popper, Mill'i böyle değerlendirmede istekli olan düşünürlerdendir. Popper'a göre, Mill bize üçüncü bir taraf tehlikede olmadığı sürece, kimsenin (hiçbir akraba, hiçbir arkadaşı, hiçbir devlet dairesi, hiçbir partili, hiçbir memur ve hatta parlamentonun) bir yetişkine vasıllık etme ve böylece özgürlüğünü elinden alma hakkını kendinde göremeyeceğini anlatmaktadır.<sup>357</sup> Oldukça cezbedici bir tez. Fakat bir toplumun bu tezin varsayımlarıyla hareket etmesi ne ölçüde mümkündür? Bu noktada Popper, Mill'in ilkesinin bu haliyle hareket özgürlüğünün savunusu olarak kullanılamayacağı kanaatindedir. Popper, bu iddiasını kanıtlamak için bazı örnekler verir: "Devletin vatandaşlarına, araba yolculuklarında yolcunun emniyet kemeri takmasını emretme hakkı var mıdır? Görünüşe göre Mill ilkesi uyarınca yoktur; uzmanlar güvenlik nedeniyle zorunlu olduğu, yolcunun emniyet kemeri takmadan arabada yolculuk etmesinin tehlikeli olduğu kanısında olsalar bile yoktur."<sup>358</sup> "Çok tartışılan başka bir vaka da uyuşturuculardır. Mill ilkesine göre temyiz kudretine sahip herkesin uyuşturucu maddelerle kendisini felakete sürüklemek için mutlak bir hakkı olduğu, devletin de bu hakkı elinden alamayacağı apaçık ortadadır."<sup>359</sup> Burada Popper, sanki Mill bencillikle bireyselliği birbirine karıştırmış gibi bir algı sunmaktadır. Mill'in bireysellik üzerine olan hassasiyetinden böyle bir sonuca ulaşmak haksızlık olacaktır. Öte yandan Popper'ın örnekleri sadece Mill'in değil, aslında Bentham'ın faydacılığında da önemli bir hususu atladığını gösteriyor. Bentham için, devlet mekanizması ya da yasa koyucu erkin, vatandaşlarının mutluluğunu sekteye uğratacak bir girişimi önlemesi onun ancak gerçekten de acı yarattığı tecrübeyle sabit olduğu takdirde kabul edilebilir. Mill bunu kabul ederek bir önerme daha eklemiştir: Başkalarını etkileyecek yönü kesinleşmişse de müdahale edilebilir, ama başka hiçbir durumda bireyin yaşamına müdahale edilemez. Şimdi Popper'ın Millci ilkeye yaptığı düzeltmeye baktığımızda bu yönü pek önemsemediği daha iyi anlaşılacaktır. Popper, Mill ilkesinin ancak şu şekilde kabul edebileceğini ifade etmiştir: "Herkes kendince mutlu ve mutsuz olma hakkında sahiptir, üçüncü tarafları tehlikeye sokmadığı sürece, ama vatandaşlarının bilgilendirilmeden kendilerinin yargılayamayacağı kaçınılmaz tehlikelere atılmamasından devlet

---

<sup>357</sup> POPPER, Karl Raimund; **Hayat Problem Çözmektir**, Çeviren: Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006, s. 184.

<sup>358</sup> A.g.e.

<sup>359</sup> A.g.e., s. 185.

sorumludur.”<sup>360</sup> Popper burada, Mill’de düzeltmeye çalıştığından daha problemler sonuçlar doğurabilecek bir alana açık kapı bırakır. “Kendilerinin yargılayamayacağı” ne demektir? Ne yani, devlet bazı konularda bize, arzu ettiğimiz fakat sonuçları hakkında her hangi bir deneyime sahip olmadığımız konularda, her ne kadar iyiliğimizi düşündüğü iddiasında olsa bile, müdahale edebilme hakkına sahip midir? Trafik işaretlerinin ne anlama geldiğini bilmeyen birine, kırmızı ışıkta geçmemesi gerektiğini öğrenmesi için, bir arabanın altında ezilmesine gerek yok. Devletin bu gibi gündelik ve basit ayrıntılarda müdahalesine kimse karşı koymayacaktır. Zaten Popper’ın verdiği örnekler de okuyucuyu ikna etmek için özenle seçilmiş belirli durumlara dayalıdır. Fakat bu müdahalecilik bir kez kabul edildiğinde, “kendilerinin yargılayamayacağı” bireylerin yerine düşünen devlet, bireysel tercihleri ve yaşam alanlarını felce uğratan bir canavara dönüşebilir. İşte Bentham ve Mill’in bu konuda hassas oluşunun sebebi budur. Çünkü faydacı mantık açısından görevi acıyı ortadan kaldırmak olan erkin, bireyler nezdindeki sonuçları henüz belli olmayan öngörüler üzerinde tedbir alma yetkisi meşru görülmeye başlandığında gücü elinde bulunduranların her bireysel rahatsızlığı, birer yasak olarak kanunlaşabilir. Sözelimi, alkol ve uyuşturucudan tiksinen yahut kadın ve erkekleri bir arada görmekten haz etmeyen birinin duyduğu rahatsızlık dikkate alınabilir ve aynı eylemleri kendi özgür iradeleriyle gerçekleştirip bundan mutluluk duyan bireylerin yaşam alanına müdahale edilmesine yol açabilir. Bentham’ın, çoğunluğun yaşam olanakları bakımından iç açıcı durumda olmadığı bir toplum tasavvuru bağlamında öne çıkardığı genel fayda düşüncesi, nasıl ki çoğunluğun azınlık üzerinde baskı kurmasına açık yönleri sahipse, sınırları iyi tanımlanmamış bir devlet müdahaleciliği de, belli kanaatler doğrultusunda biçimlenen bir devlet politikası oluşmasına neden olabilir. Burada birini eleştirirken diğerinin yaratacağı olumsuzlukları hesaba katmamız gereken hassas bir denge vardır. Bu nedenle, Mill’in yaklaşımından herkesin kendi kaderine terkedildiği bir toplum sonucunu çıkarmak fazlasıyla yüzeysel bir hüküm olacaktır. Elbette toplumun ve devletin müdahale yetkisi her zaman vardır, Mill bunu sadece keyfi olmaktan çıkarmaktadır. Birinin başka birine zarar verecek ya da ihtiyaçlarını gidermesine engel olacak bir eyleme kalkıştığında vicdandan daha fazlasının gerekli olduğunun tabii ki farkındadır. Mill, burada toplumun ya da yasanın devreye girmesinde, devletin müdahale etmesinde bir sakınca görmemiştir. Ama bu

---

<sup>360</sup> A.g.e., s. 186.

müdahale yetkisini oldukça sınırlı tutarak belli şartlara bağlamıştır. Eylemin bir bölümü ancak “başkalarının çıkarlarına zararı dokununca, toplumun buna karışma yetkisi vardır.”<sup>361</sup> Ancak belirtmekte yarar var ki, Mill’in bu ilkesi, bireylerin zarar vermesini olası gördüğü eylemleri değil, zarar vereceği kesinleşmiş ya da zarar verdiği tecrübe edilmiş ve somut hale gelmiş eylemleri esas almıştır. Neden? Çünkü toplumda amaç bireylerin mutluluğuyorsa, herkesin kendi idealine ve eğilimlerine göre yaşamasıysa, hiçbir yaşam tarzının *a priori* olarak yanlış olmaması garanti altına alınmalıdır. Dinler, despotlar, felsefeler bizlere hep yanlış ve iyinin ne olduğunu söyler, düşüncelerimiz ve arzularımızın daha gerçekleşmeden sönmelerine ve olduğumuz gibi yaşama imkânından vazgeçmemize neden olurlar. Faydacılık ise “bir başka kurallar, başka bir ‘onu yap’, ‘bunu yap’lar dizisi değildir.”<sup>362</sup> Mill, bu noktada Bentham’la aynı şekilde, eylemin sonuçlarına göre yargılanması gerektiği kanaatindedir. Birilerinin eylemleri, gerçekten başkaları nezdinde kötü sonuçlar yarattığında ya da bu sonuçları doğurma ihtimali çok yüksek ve öngörülebilir olduğunda yasaklansın; birilerinin tercihleri bize nahoş geldiğinde değil, gerçekten nahoş sonuçlar yarattığı tecrübeyle sabit olduğunda müdahale edilsin. Deneyimlememiş bile olsanız bir eylem karşısında öğrendiğinizi ve büyük rahatsızlık hissettiğinizi öne sürdüğünüzü ve ilgili kişilerin bunu kabul ettiğini varsayın (alkol kullanımı gibi). Maksat rahatsızlığı gidermek, acıyı azaltmak ve mutluluğu arttırmaksa, böyle bir durumda, birinin rahatsızlık duyduğunu öne sürmesi faydacı bir itiraz olabilir mi? Bu türden objektif değil de bireysel kanaatlere dayalı rahatsızlıklar, bu tür eylemlere izin verilip verilmeyeceğinin kararında dikkate alınmalı mı? Bentham ve Mill’e göre, kesinlikle hayır. Bizzat eylem veya uygulamadan öğrenme ya da yanlış olduğu inancı dışında bir sakınca doğmazsa, yasaklamanın gereği yoktur. Böyle bir durumda, başkasının antipatinize boyun eğmesi değil, sizin kendi antipatinize boyun eğdirmeniz gerekir. Bu nedenle, yasa koyucunun en aza indirmesi gereken acılar imgesel olanlar değil, yalnızca objektif olan acılardır.<sup>363</sup> Yani bizzat acı verdiği tatbik edilmiş ya da acı verici sonuçları üzerinde hemfikir olunmuş, bireysel kanaatleri aşan bir gerçeklik kazanmış acılar. Bunun dışındaki her türden müdahale, özgürlüğe indirilmiş bir darbedir. İsterse konuşan kişi, söz konusu faaliyetin ehli olsun. Kendini

---

<sup>361</sup> A.g.e., s. 105.

<sup>362</sup> KYMLICKA, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 15.

<sup>363</sup> HAMPSHER-MONK, *Modern Siyasal Düşünce Tarihi*, s. 400.

yetiştirmiş, akli melekesini kullanabilme kabiliyetine sahip bireyin tercihi esastır. Onun için kişisel bağımsızlık ve kişinin kendi kendini yönetebilmesi özgür bir toplum açısından hayatî önem taşımaktadır. Özgür insanlar baskıya değil, ikna edilmeye ihtiyaç duyar ve herkesin özgürlüğünü tanımayan hiçbir toplum kendini despotizmin karanlıklarından kurtaramaz.<sup>364</sup> Mill, böylelikle bireysel çıkarla başkalarının çıkarı arasındaki uyum sorununu çözecek ölçüyü sunmuş olmaktadır. Bireysel çıkarlar arasındaki çatışmayı çözenin yolu sadece çoğunluğun faydasını gözetmekten ya da bireysel çıkarları başkalarına feda etmekten çok, özgürlüğü yaygınlaştırarak, herkesin başkalarına zarar vermediği ölçüde dilediği tercihlere göre yaşaması ve eylemesini sağlamaktan geçer.

Mill'in ideali, ona uygun bir yönetim biçiminin varlığını gerektirir. Şayet amaç düşünce özgürlüğünü, ifade özgürlüğünü, kendi tercihleri doğrultusunda yaşama özgürlüğünü, başkalarının haklarına saygı duymayı ve kendi kaderini tayin etmeyi güçlendirmek ve yaygınlaştırmaksa, bunun gerçekleştirilebileceği bir yönetim tarzının mevcudiyeti de kaçınılmazdır. Ona göre, buna en uygun yönetim biçimi, egemenliğin ya da nihâî denetleme yetkisinin son tahlilde tüm toplum tarafından kullanıldığı yönetim biçimidir. Tüm vatandaşlar sadece bu mutlak egemenliğin uygulanmasında söz hakkına sahip olmakla kalmayacak, en azından zaman zaman, yerel ya da ulusal kimi kamusal işlevlerin kişisel olarak üstlenilmesi vesilesiyle yönetime katılacaklardır.<sup>365</sup> Başka bir deyişle, toplumun tüm gereksinimlerini karşılayacak tek yönetim biçimi, tüm halkın katılımını sağlayanıdır. Katılım, en tali bir kamusal işlev söz konusu olduğunda bile, faydalıdır.<sup>366</sup> Bu noktada Mill, babası ve Bentham'la ortak bir paydada buluşmaktadır. Mill onların demokrasi konusundaki görüşlerini paylaşmış; ama vurguyu nitelik üzerine, bireysel kişiliğin gelişimi üzerine, en iyi güvencesini demokratik olarak kurulmuş bir toplumda bulan bir değer üzerine getirmiştir. Vurgudaki bu değişiklik, haz-arayan ve acıdan-kaçınan birim kavramından tüm güçlerinin uyumlu ve bütünleştirilmiş etkin gelişimini arayan kişilik kavramına bir değişimi içermesiyle belki

---

<sup>364</sup> CAPALDI, **John Stuart Mill**, s. 188.

<sup>365</sup> MILL, John Stuart; "Temsili Yönetim Üstüne Düşünceler-III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi, Temsili Yönetimdir", s. 293.

<sup>366</sup> A.g.m., s. 305.



de Mill'in faydacılığı geliştirmesinin felsefi bir bakış açısından en göze çarpan özelliğidir.<sup>367</sup> Çünkü demokrasiye bireysel özerkliği ve mutluluğu koruduğu oranda destek vermektedir. Mesele salt çoğunluğun mutluluğu değil, her bireyin özgürce yaşama olanağıdır. Dolayısıyla Mill'in demokrasiye ilişkin yaklaşımı Bentham ve babasınınkinden biraz daha eleştireldir. Mill, Tocqueville sayesinde demokrasinin tehlikesini, özellikle de genelleştiriciliğini, tektipleştiriciliğini ve bireyselliği reddedişini görmüştü.<sup>368</sup> Onun nasıl işleyebileceğine ilişkin deneyimleri daha çok olduğu için, demokrasi konusuna onlardan daha temkinli yaklaşmıştır. Mutlak monarşilerin cenderesi altında yaşayan (Bentham gibi) erken dönem düşünürleri için özgürlük genelde yönetim erkine katılmakla ilişkilendirilmiştir. Basit bir akıl yürütmeye, onlar için özgürlüğün yegâne tehdidi despotizm, bunun çözümü ise demokrasydi. Fakat Mill için demokrasilerde bile özgürlük tehdit altında olabilir. Çoğunluğun tiranlığı buna örnek olarak gösterilebilir. Dolayısıyla demokrasi özgürlüğün garantisi değildir.<sup>369</sup> Bu nedenle Mill, (babası) James Mill'in güçlü bir çoğunluk hükümeti fikrini de benimsemez. Çünkü sadece güçlü bir azınlık (aristokrasi) zayıf bir çoğunluğa (halkın geri kalanı) zulmedebilir diye bir şey yoktur. Çoğunluk da azınlığa zulmedebilir. Temsilci bir hükümet, azınlık grupların ya da bireylerin özgürlüğünü garantiye almak için yeterli değildir.<sup>370</sup> Buradan Mill'in demokrat olmadığı sonucu çıkmaz. Mill, her zaman demokrat olmuştur. Fark onun demokrasi ölçütündedir. Onun için demokrasinin ölçütü insanların iyiliğidir, halk iradesi değil.<sup>371</sup> Demokrasiden anlaşılan tek şey halk iradesi olursa, çoğunluğun tiranlığı kaçınılmaz hale gelir. Çoğunluğu oluşturan egemen zihniyet, halkın iradesi olduğunu gerekçe göstererek her türlü zorbalığı gerçekleştirebilir. Bu nedenle herkesin iyiliği gözetilmelidir. Herkesin iyiliğini gözetmekten kasıt ise, egemen gücün azınlığa ya da yoksullara bir lütufta bulunmuş gibi iyilikseverlik göstermesi değil, onları yardıma muhtaç hale getiren sorunları ortadan kaldırıp kendi ayakları üzerinde durabilecekleri bir yaşam sağlamaktır. Çünkü "gerçek sorun, kendi kaderini kontrol edebilme ve ileri görüş eksikliğidir."<sup>372</sup> Eğer

---

<sup>367</sup> COPLESTON, *Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm*, s. 45-46.

<sup>368</sup> CAPALDI, *John Stuart Mill*, s. 78.

<sup>369</sup> MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 31.

<sup>370</sup> SKIRBEKK ve GILJE, *Antik Yunan'dan Modern Döneme Felsefe Tarihi*, s. 346.

<sup>371</sup> SKORUPSKI, "Liberal Doğalcılığın Kaderi", s. 97.

<sup>372</sup> CAPALDI, *John Stuart Mill*, s. 213.

egemen güç bunu yapmıyorsa, bireylerini güdük ve kendisine muhtaç bırakmayı istiyor ve onların gelişimini kendisine bir tehdit olarak algılıyor demektir.

Mill'in demokrasi konusundaki görüşleri ilgi çekici ve kabul edilebilir görünse de, aslında açıklığa kavuşturulması gereken bazı yönleri sahiptir. Çünkü, Mill gibi bireyselliğin korunmasına özen gösteren bir düşünürün, demokrasinin bireysel farklılıkları göz ardı eden eşitlikçiliği söz konusunu olduğunda eşitlikten yana mı yoksa farklılığın korunmasından yana mı tavır takınacağı bir muammadır. Mill, demokrasinin sınırları içerisinde konuştuğunda her şey yolunda gidiyor, ama demokrasi anlayışını fayda ve özgürlük düşüncesiyle birleştirdiğinde, garip bir ikilem doğuyor. İdeal olarak demokrasi, yönetime katılımda eşitliğin toplumun her tabanına yaygınlaştırılması anlamına gelir; fakat toplumun her bireyi eşit haklara sahip olduğunda Mill'in bireyler arasında korunmasına önem verdiği farklılıklar ve "öz-kültür"ün hiçbir önemi kalmayacaktır. Herkes aynı haklara, aynı seçme ve temsil kabiliyetine sahipse, birilerinin daha yüksek kültürlü, daha niteliksel hazlara ilgi duyan, farkındalık seviyesi yüksek ve "öz-kültür" bakımından oldukça gelişkin bir düzeyde olmasının ne anlamı var? Böyle bir bireyin, hayatında içsel gelişimi adına hiçbir çaba göstermemiş, en düşük hazlarla yaşayan sıradan bir insandan farkı nedir? Mill, bu nedenle, kendisini yetiştirmiş bireylerin lehinde bir tercihte bulunur. Çünkü ona göre, bireyselliğini geliştirememiş, "kul mantığı"ni içselleştirmiş kişilerin, kendileri için neyin iyi neyin doğru olduğu konusunda yanılma ihtimalleri büyüktür.<sup>373</sup> Dolayısıyla Mill'in özgürlük anlayışı bize kendi bildiğimiz yolda ilerlememizi, kendi seçimimiz olan bir hayatı kimseye zarar vermediğimiz sürece dilediğince yaşamayı salık verirken, demokrasi algısı bu bireysel farkındalığa sahip olmayan bireylerin kaynadığı bir toplum tasavvuru sunar. Bu seviyedeki bireylerin oylarıyla oluşturulan hükümetlerin, sıradan insanlardan ayrılan üstün yeteneklerin varlığını tehdit etme olasılığı her zaman mevcuttur. Mill'in bu sorunu aşmak adına, bugün bize oldukça tuhaf gelebilecek önerileri mevcuttur; daha çok eğitim daha çok oy hakkı gibi farklı bir oylama sistemini savunmuştur.<sup>374</sup> Mill'in demokratlığı bu noktada seçkinciliğe kaymaya başlar. Mill, daha üstün entelektüel ve

---

<sup>373</sup> SİLİER, Yıldız; "John Stuart Mill", **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon'dan Žižek'e** (iç.), Editörler: Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 411.

<sup>374</sup> MULGAN, **Understanding Utilitarianism**, s. 32.

ahlâkî güçlere sahip bireylerin olduğuna ve bunların ahlâkî ve entelektüel nüfuz yaratma sorumluluğu olduğuna inanması anlamında bir seçkinciydi.<sup>375</sup> Fakat toplumsal meselelerde seçkin bir karar alma mekanizmasının nasıl işlemesi gerektiği açıklanmaya muhtaçtır. Sözgelimi, siyasal ve etik bir ölçüt olarak, yansız bir genel refah standardına bağlı olduğumuzu varsayalım. Bu durumda, iyi yaşam hakkındaki nitel yargılar, genel refahın değerlendirilmesine ne şekilde müdahil olacak? Toplumsal düzenimizde iyiliğin daha yüce biçimlerine ulaşmaya hiyerarşide hangi sırayı vereceğiz; yüksek derece gelişmiş insan doğalarının yakıştırdığı sırayı mı, yoksa daha az gelişmiş insan doğalarının uygun gördüğü sırayı mı?<sup>376</sup> Yine de Mill'in zihnî olgunlukları itibarıyla daha gelişkin insanların otoritesine meyilli olduğunu söylemek haksızlık olacaktır. Asla bir otoriterden değildir; onunki bir liberal seçkinciliktir.<sup>377</sup> Eğitimli azınlığı, çoğunluk karşısında korumak ve bir denge oluşturmak arzusundadır. Bunun yanında halkın da bilinçlenmesi ve gelişimi için özen göstererek, herkesin aynı gelişkinlik seviyelerine, yani kendi kaderini tayin edebilecek zihnî olgunluğa gelmesi için gerekli olan her şeyi faaliyete geçirme taraftarıdır. Eşdeyişle, Mill'in esas hedefi sadece deha sahibi azınlığı, çoğunluğun toplumsal baskısından korumak değil; çoğunluğun da geleneksel hayat biçimlerinin ötesine geçen alternatif yaşama biçimlerinin farkına varmasını, farklı rol modellerini seçme özgürlüklerini genişletebilmesini sağlamaktır.<sup>378</sup> Mill, sadece bireyselliği tehdit eden olası durumları ortaya koymaya çalışmaktadır. Bir azınlık otoritesi yaratma arzusunda değildir. Çünkü Mill her türlü entelektüel diktatörlüğe veya sosyal mühendisliğe karşıdır.<sup>379</sup> Onun için “bireyselliği çökerten, ezen her şey, zorbalıktır, adı ne olursa olsun, ister Allah'ın istemini yerine getiriyorum desin, isterse insanların buyruklarını.”<sup>380</sup>

Özetle Mill, faydacılığın içerisinde yetişmiş bir düşünür olarak, faydacılığa herkesçe kabul edilebilecek dayanak noktaları oluşturma gayesiyle hareket etmiş, bu amaca yönelik olarak insanların niçin mutluluğu seçmeleri gerektiği, mutluluklar

---

<sup>375</sup> SKORUPSKI, “Liberal Doğalcılığın Kaderi”, s. 102.

<sup>376</sup> A.g.m.

<sup>377</sup> A.g.m., s. 103.

<sup>378</sup> SİLİER, “John Stuart Mill”, s. 414.

<sup>379</sup> CAPALDI, **John Stuart Mill**, s. 188.

<sup>380</sup> MILL, **Özgürlük Üzerine**, s. 89.

arasındaki tercihini neye göre yapması gerektiği, hangi yaptırımlar gerekçesiyle iyi olmayı seçtiği ve toplum içerisinde birlikte yaşayan bireylerin farklı bireysel tercih ve ideallerinin nasıl bir arada yer alabileceği konularında önemli katkılar sunmuş ve faydacılığın mevcut tartışma başlıklarına yenilerini kazandırmıştır. Fakat Bentham'la kıyaslandığında ortaya attığı fikirler bakımından olmasa da bu fikirleri temellendirme mantığı açısından daha zayıf bir felsefe sunmuş gibi görünüyor. Burada önemli olan, Mill'in Bentham ile uzlaşıp uzlaşmadığı değil, Mill'in kendi içinde tutarlı olup olmamasıdır.<sup>381</sup> Zaten Mill'in faydacılığı üzerine olan tüm tartışmalar, görüldüğü gibi genelde Bentham'dan ne ölçüde uzaklaştığı sorusundan değil, Mill'in kendi içinde yarattığı tutarsızlıklardan kaynaklanmaktadır. Mill, Bentham'dan kalan her problemi aşmak üzere yeniden ele almış, fakat onları ya daha çok derinleştirmiş ya da yeni sorun alanlarına yelken açmıştır. Öte yandan, Bentham'da faydacılığı oldukça somut gerekçelerle her adımda bulmak mümkünken, Mill'de faydacı ilkenin varlığını aynı oranda hissetmek olanaksızlaşmaktadır. Mill kimi görüşlerinde faydacılıktan uzaklaşmış, kimilerinde onu belli düzeltmelerle kabul etmiş ve bazen de faydacılığı hiç duymamış gibi yazmıştır. Bunda Mill'in olağanüstü eklektik bir düşünür olmasının payı büyüktür. Mill'in etkisinde kaldığı ve birleştirmek istediği akımlar saymakla bitmez. O, faydacılık, muhafazakârlık, romantizm, liberalizm ve sosyalizm üzerine düşünmüş, onları bir araya getirmeye çalışmıştır. Bu nedenle, Mill'in tüm eserlerini belli bir perspektif içerisinde açıklamaya çalışmak bir fili iğne deliğinden geçirmeye benziyor. Mill'in çalışmaları tek bir kalıba sığmaz, farklı kalıplara dökülmesi gereken farklı aletler üretmiştir. Ve Bentham'la olan ilişkisi belki de bu kalıplardan en zayıf olanıdır. Çünkü bu kalıptan çıkan aletler (Mill'in faydacılık için geliştirdiği tüm argümanlar) Mill'in en tartışmalı ve en cılız yönlerini oluşturmuştur. Bu noktada, Mulgan'ın yerinde tespitiyle, bir faydacı olarak yetiştirilmeseydi, insan, Mill'in faydacı olup olmayacağını merak ediyor.<sup>382</sup>

Tezimizin bu kesiminde, pragmatizmi anlaşılır kılmak adına, onunla yanlış bir şekilde eşdeğer kabul edilen faydacılığı ele aldık. Faydacı geleneği Epikuros'tan başlayarak Mill'e kadar ana isimleri ekseninde açıklamaya çalıştık. Ele aldığımız her

---

<sup>381</sup> CAPALDI, *John Stuart Mill*, s. 275.

<sup>382</sup> MULGAN, *Understanding Utilitarianism*, s. 20.

düşünürde, faydanın ahlâkî eylemin ölçütü olduğunu gördük. Her düşünür bu temel kabul üzerinden yükselen bir ahlâk felsefesi yaratmıştır. Epikuros'ta önce insanın özgürlüğü kurtarılmış, ardından salt haz veren değil, mümkün olduğunca acıdan uzak ve statik hazları dinamik hazlara tercih eden bir ahlâk öğretisi öne çıkarılmıştır. Hutcheson'da ise bireylerin salt kendi çıkarları için değil başkaları için de eylemde bulunan iyiliksever bir doğaya sahip olduğu kabul edilmiş ve genelin mutluluğunu gaye edinmiş bir ahlâk anlayışı idealleştirilmiştir. Haz ve fayda düşüncesi eylemin temel referans noktası olarak görülmüş fakat tercihimizde genelin faydası dışarda tutulmamıştır. Bununla birlikte hazlar arasında yüksek ve düşük hazlar ayrımı yapılmış ve insanların daha soylu olan hazzı tercih ettikleri öngörülmüştür. Hume da kendi öncüleri gibi faydayı ahlâkî iyi ve kötünün ölçütü olarak kabul etmiş ve toplumda mevcut normatif yapının fayda temelinde biçimlendiğini öne sürmüştür. Hutcheson gibi insanların salt bencil varlıklar olmayıp başkalarının mutluluğunu da gözeten bir niteliğe sahip olduklarını vurgulamıştır. Helvétius ise, bireyi öz-çıkar itibarıyla değerlendirmiş ve fayda ölçüsünü bu bencilliğin bir ürünü olarak değerlendirmiştir. Genelin mutluluğu kendi mutluluğunu karşılayan tekil bireylerin bir toplamı olarak ele alınmıştır. Herkes doğuştan eşit kabul edilmiş, doğru bir eğitimin bireyin kendi isteklerini tanımasını sağlayacağı ve herkesi topluma faydalı bireyler haline getireceği öne sürülmüştür. Bentham, benzer olarak, hazzı elde etmeyi ve acıdan kaçınmayı insan eylemlerinin temel belirleyeni olarak görmüştür. İnsanların daha çok haz veren eylemi tercih etmesinde kullanılabilecek bir haz hesabı geliştirmiş, genelin faydasını gaye edinerek aynı hesabı ahlâkî ve hukuksal normların belirlenmesinde kullanmıştır. Böylelikle genelin faydası, sadece bireysel bir maksim değil, yasa koyucunun da temel dayanak noktası olarak öne çıkarılmıştır. Mill, mutluluğu ahlâkî iyinin karşılığı olarak işlemiş, bireylerin niçin mutluluğu arzu ettiğini kanıtlamaya çalışmıştır. Hazlar arasında nitelik ayrımına gitmiş ve bireylerin her ikisini deneyimlemeleri koşuluyla yüksek hazları düşük hazlara tercih ettiğini iddia etmiştir. Eylemin yaptırımında vicdana merkezî bir yer atfetmiş, iyilikseverlik ve birliktelik duygularının geliştirilmesine önem vermiştir. Bireysel faydayla toplumsal faydayı özgürlük temelinde irdelemiş, herkesin mutluluğu idealini özgürlüğün kısıtlanmasıyla değil, herkese yayılmasıyla ilişkilendirmiştir. Bireylerin özgürlüğünü, eylemlerinin başkalarına dönük yönleri ekseninde tartışmış ve herkesin birbirine karşı özgür olduğu bir toplumsal özgürlükten söz etmiştir. Düşünce

özgürlüğü ve ifade özgürlüğünü toplumun mutluluğunun esası saymış ve bireyselliği koruyan bir demokratik rejimden yana olmuştur. Görüleceği üzere, faydacılığın ortaya attığı sorunlar, aslında, sanıldığından daha çok dikkatli olunması ve ciddiye alınmasını gerektiren, ucu açık, zamana ve mekâna göre değişebilen, oldukça dar bir genellenebilme özelliğine sahip argümanlar dizisinden oluşmaktadır. Ele alınan konuların insanî boyutunun her durumda bir dayanak olarak açığa çıkma zorunluluğu, faydacılığın son derece karmaşık bir ahlâk perspektifi yaratmasına yol açmaktadır. Bu yönüyle faydacılık içerisindeki tartışmalar, en iyi ihtimalle sürekli olarak umutsuzca başladığımız yere geri döndüğümüz bir labirente, en kötü ihtimalle içine girdiğimizde nerede olduğumuzu ve nereye vardığımızı bir türlü kestiremediğimiz, içinden çıkmanın mümkün olmadığı bir kara deliğe benziyor.

Sosyal bilimler açısından faydacıların önemi, büyük oranda, modern kültürde birer değer olarak kabul edilen unsurların savunucuları olmalarından kaynaklanmaktadır. Özgürlük, eşitlik, ilerleme ve demokrasi gibi pek çok modern kültür unsurunun faydacı geleneğin temel dayanak noktalarını oluşturduğu açıktır. Faydacılık, ilk temsilcilerinden itibaren mevcut otoriteye, durağanlığa, baskıya, tektipleşmeye ve bireysel-toplumsal refahın önünde engel oluşturan her şeye karşı duran bir akım olmuştur. Faydacılık, bu nedenle tarihsel olarak ilericidir. Ayrıca insanları yüzyıllardır ezen geleneklerin ve otoritelerin, insanın gelişimi ölçüt alınarak sınanması isteğinde bulunmuştur. En iyi yanıyla faydacılık, önyargı ve batıl itikatlara karşı güçlü bir silahtır; ahlâk adına üzerimizde otorite kurmaya çalışanlara meydan okuyan bir ölçüt ve akıl yürütme sunar.<sup>383</sup> Fakat bugün faydacılık, bu tarihsel misyonundan farklı özelliklerle anılır olmuştur. Faydacılık, insan duygu, arzu, istek ve fikirlerinin belli otoriteler ve dogmalar tarafından biçimlendiği bir dönemin siyaset ve ahlâk felsefesidir. Bu felsefe söz konusu baskılar ortadan kalkmaya başladığı oranda, negatif bir dönüşümle baskıcı ve totaliter modern dünyanın en önemli dayanak noktalarından biri olmuştur. Başlangıçta rasyonel ve demokratik olan faydacılık, kapitalizmin gelişimine paralel olarak, gittikçe akli rasyonalizme, bilimi bilimciliğe ve demokrasiyi teknokraziye doğru geriletmiştir. Kapitalizm, bencillik, savaş, rekabet ve hatta sömürü bile bir yerde faydacılıkla açıklanabilecek bir konuma gelmiş ve faydacılığın olumsuz bir algı

---

<sup>383</sup> KYMLICKA, *Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş*, s. 16.

içerisinde değerlendirilmesine yol açmıştır. Faydacılık, kendi indirgemeciliğinin kurbanı olmuştur. Kendine özgü olan eğilimden dolayı, toplumların ve bireylerin salt bir çıkar oyununa ve bu çıkarların da ikinci bir hamleyle, salt ekonomik çıkarlara indirgenmesine doğru bir eğilim göstermiştir.<sup>384</sup> Bugün bu felsefeye ekonomide karşılık gelen şey piyasa ekonomisi, politikada ise, piyasa ekonomisini ve sermaye dolanımını sağlayan baskıcı bir demokrasidir. Bu nedenle, “radikal mirasına karşın çağdaş faydacılık, artık ayırt edilebilir bir siyasî konum tanımlayacak durumda değildir.”<sup>385</sup> Çünkü, mevcut egemen ideoloji ve sistemle kolayca eklemlenebilecek bir hüviyet kazanmıştır. Bu husus faydacılığın kayda değer bir yönü olmadığı algısının yerleşmesine ve basit bir haz felsefesi olarak değerlendirilmesine yol açmıştır. Onun bu zorlu patikalarında yol almaktan vazgeçmek için, kaba bir “haz” ya da “çıkâr” felsefesi olarak değerlendirilmesi yeterli olmuştur. Çoğu kez, tarihsel mirası ve ortaya çıkış gerekçeleri irdelenmeden ele alınmış ve piyasa ekonomisinin işleyiş mantığı ve kapitalizmin politik felsefesi olarak damgalanmıştır. Faydacılıkla pragmatizm arasındaki özdeşleştirme de genelde buna dayanır. Pragmatizm, büyük oranda sonuç ve başarı odaklı pratik bir felsefe olarak lanse edildiğinden, faydacılıkla aynı ekonomi politiğe hizmet ettiği kanısı yerleşmiştir. Her iki akım peşin hükümlerle, basitçe “çıkâr gütmeye” ve “kendi faydasını gözetme” ilkeleriyle ele alındığından, aralarında önemli bir farkın olmadığı düşünülmüştür. Pragmatizmin aynı ekonomi-politiğe hizmet ettiği sonucu doğru kabul edildiğinde, pragmatizmle faydacılık arasındaki kısmî bir benzerliğin, tüm pragmatistlerle olmasa da, belirli isimlerin bazı fikirleriyle kurulabilecek bir bağlantının mevcudiyeti bir dereceye kadar doğrulanabilir. Fakat bu durum, her ikisini oluşturan düşünce ve amacı bütünüyle aynileştirmeyi gerektirmez. Her iki akımın, bazı konularda, belli isimlerin spesifik değerlendirmeleri ekseninde bir birliktelik içinde görülmesi, faydacılıktan çıkarılan metodolojik sonuçların da pragmatizme aktarılmasını veya pragmatizmin sosyal bilimler metodolojisinde ne tür önerilere sahip olabileceğini görmezden gelmemizi haklılaştırmaz. Zira metodolojik açıdan, iki akım son derece farklı sonuçlara sahiptir. Bilindiği üzere, faydacı eylem kuramı çağdaş toplum kuramında büyük bir etki bırakmıştır. Sözelimi, rasyonel seçim

---

<sup>384</sup> CAILLÉ, Alain; **Faydacı Akılın Eleştirisi**, Çeviren: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007, s. 14.

<sup>385</sup> KYMLICKA, **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, s. 71.

kuramı ve neo-klasik ekonominin farklı türevleri aslen faydacı eylem kuramının değişik biçimlendirmeleridir, öyle ki fâillerin derecelendirilmiş ve tutarlı bir tercih kümesinin olduğu ve bu tercihler tarafından tanımlandığına onlara yönelik faydayı arttıracak olan şeyi seçtikleri düşünülür.<sup>386</sup> Bu türden tüm kuramlarda açık bir biçimde insanların “toplumu oluşturan atomlar”<sup>387</sup> olarak tasarlandığı “metodolojik bireycilik” öne çıkmaktadır ve faydacılığın özü, metodolojik bireyciliği içermektedir. Çünkü burada, “fâiller gereksinimlerini karşılamaya çalışan tekil insan organizmaları gibi görülür.”<sup>388</sup> Ancak pragmatizm, toplumu ve toplumsal yapıları tekil bireylerin davranış kalıplarının temel saiklerini belirlemek suretiyle elde etmek amacıyla olan bir yaklaşım değildir. Pragmatizmde birey bütünüyle eylemlerinin rasyonel karar alıcısı konumunda olmadığı gibi, bir başına bireyin incelenmesi toplumsal çıkarımlar için kapsayıcı sonuçlar doğurmaz. Pragmatizmde, fâil hem aktif ve hem de belirlenen bir varlıktır. Pragmatizmde, bireyin içinde olduğu fizikî ve beşerî çevre ile olan etkileşimi söz konusudur. Birey hem onları dönüştüren hem de fiziksel ve sosyal faktörler tarafından etkilenen bir varlıktır. Bireyin, fizikî ve beşerî çevresiyle olan ilişkisi, bir karşılıklılık üzerine kurulu olup, diyalektik ve ilişkisel bir tarzda vuku bulur. Fakat her iki akım arasındaki özdeşleştirme, pragmatizmin ayırıcı bir metodolojik duruşunun varlığına ilişkin arayışları önemsizleştirdiği gibi, bu önemli farklılıkların ortaya konmasını da güçleştirmektedir. Bu nedenle tezimizin ikinci bölümünde pragmatizmin, ne tür bir ortamda ve hangi ihtiyaçlara binaen doğduğu ve ne tür argümanları bünyesinde barındırarak gelişim gösterdiği üzerine kapsamlı bir inceleme sunulmuş, kendine özgü yönleri ekseninde işlenmeye gayret gösterilmiş, onu oluşturan, ortaya koyan ve var eden felsefî temeller sergilenmiştir. Tezimizin bu bölümünde, pragmatizmin neliğini açığa çıkarmak adına onun ne olmadığına değindik. Böylelikle faydacılığın anlaşılmasına, zayıf ve eksik yönlerinin açığa çıkarılmasına katkı sunmanın yanında, pragmatizmle ilgili olan yanlış bir özdeşleştirmenin ortadan kaldırılması adına da önemli bir adımı tamamlamış bulunuyoruz.

---

<sup>386</sup> CALLINICOS, Alex; **Tarih Yapmak: Toplum Kuramında Etkinlik, Yapı ve Değişim**, Çeviren: Nermin Saatçioğlu, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 180.

<sup>387</sup> ÖĞÜTLE, Vefa Saygın; **Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013, s. 49.

<sup>388</sup> CALLINICOS, **Tarih Yapmak: Toplum Kuramında Etkinlik, Yapı ve Değişim**, s. 179.



## 2. BÖLÜM

### PRAGMATİZMİN NELİĞİ VE FELSEFİ TEMELLERİ

Pragmatizmin metodolojik tartışmalardaki katkılarının neler olabileceğini sunmak, her şeyden önce pragmatizmin neliğinin ve felsefî temellerinin bilinmesini gerektirir. Bu bölümde pragmatizmin öne çıkan isimlerinden hareketle felsefî temellerini oluşturan hâkim terminoloji ve argümanları ele alarak pragmatizmin anlaşılması ve ona yönelik bütüncül bir bakış açısı sağlanması amaçlanmıştır. Pragmatizmin felsefî temellerine ilişkin elde edeceğimiz bu bütüncül bakış açısı, onun neliğinin daha iyi kavranmasına olanak sunacağı gibi, sosyal bilimlerdeki metodolojisiindeki yerini tayin etmemizde oldukça belirleyici olacaktır.

#### 2.1. Pragmatizmin Neliği, Doğuşu ve Gelişimi

Pragmatizm, 19. yüzyıl sonu ile 20. yüzyılın ilk çeyreğinde Amerika’da doğmuş ve içerisinde yer aldığı çevrenin en etkili olmuş felsefesidir. Amerikan hayatını karakterize eden diğer entelektüel akımlara karşı ön plana çıkmaya başladığında, sadece akademik felsefe üzerinde bir etki bırakmakla kalmamış, hukuk, eğitim, politika, sosyal teori, din ve sanat gibi farklı alanlardan bilim insanlarını da derinden etkilemiştir. Bu yönüyle pragmatizm, hem geleneksel felsefenin önemli bir bölümüne eleştiri getiren hem de belli pozitif amaçlar yaratmakla ilgilenen bir hareket olarak nitelenebilir.<sup>1</sup> Pragmatizm, felsefenin içinde bulunduğu açmazlara çözüm üretmek amacıyla olduğu kadar, içinde yer aldığı çevreye, toplumsal anlamda uygulanabilir, pratiğe dönük ve çözüm odaklı politikalar sunabilen bir felsefe olma vasfıyla da öne çıkmıştır. Pragmatizmin kurucu isimlerinin temel hedefleri ve ilgi alanlarından hareketle, onun ne tür bir çevrenin içinde ve ne tür ihtiyaçlara karşılık gelen bir felsefe yapma biçimi olarak inşa edildiği daha anlaşılır bir hal almaktadır.

Pragmatizm üzerine çalışan araştırmacılar genelde pragmatizmin üç büyüğü olduğu konusunda hemfikirdirler: Peirce, James ve Dewey. Pragmatizm, Peirce tarafından oluşturulan, James ile popülerleşen ve Dewey ile uygulama alanı bulan bir

---

<sup>1</sup> THAYER, H. S.; **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, The Bobbs-Merrill Company, New York, 1968, s. 3.

felsefe yapma tarzıdır.<sup>2</sup> Peirce pragmatizmin mucidi, James pragmatizmin popüler figürü, Dewey ise *sine qua non*'udur.<sup>3</sup> Bu üç ismin fikirleri, söylemleri ve faaliyetleriyle pragmatizm oldukça yaygınlaşmış ve 1890'ların sonundan 1929'a kadar altın çağını yaşamıştır.<sup>4</sup> 1929 ekonomik bunalımı ve 2. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle pragmatizm gündemden kalkmış ve unutulmaya yüz tutmuştur. Bugün pragmatizmi yeniden popüler hale getiren ve diriltiren isim ise Rorty olmuştur. Bu nedenle Rorty, pragmatizmin üç büyüklerine ilave edilerek, günümüzde pragmatist yaklaşımın en önemli savunucularından biri olarak gösterilmektedir. Elbette pragmatizme hem klasik dönem hem de Rorty'le başlayan dönem açısından katkı sunan pek çok düşünür zikredilebilir. Fakat klasik pragmatizmde Peirce, James ve Dewey'in, günümüzde ise Rorty'in en etkili düşünürler oldukları konusunda yaygın bir kabul vardır. Pragmatizmin temel nitelikleri ve öğeleri üç kurucu ismin katkılarıyla biçimlenmiştir. Rorty onu dönemin tartışmalarına uyarlayarak, zamanında James ya da Dewey'in pragmatizmle anılışından belki de daha popüler bir figür haline gelmiş ve günümüzde pragmatizmle özdeşleştirilen kişi olmuştur. Fakat her birinin pragmatizmle olan ilgisi farklı hedeflerle ilişkili olduğu gibi, pragmatizmden anladıkları şey aynı olmamıştır. Elbette her dört düşünürden hareketle pragmatizm adına işleyebileceğimiz pek çok ortak yön bulunabilecektir. Fakat bugün pragmatizmin neliği büyük oranda belirsizliklerle doluyorsa, bunun nedeni temsilcileri arasındaki farklılıklardır. Pragmatizm üzerine olan bu belirsizliği gidermek onun farklı temsilcilerle geliştirilen temel özelliklerine bakmayı gerektirir. Pragmatizm hangi yönleriyle genelleştirilebilir özelliklere sahip olmaktadır, hangi yönlerden düşünürler arasında ihtilafa yol açmakta ve farklı formlara sahip olabilmektedir? Bu sorular pragmatizmin tarihsel süreç içerisindeki oluşumu, değişimi ve dönüşümünü anlamak adına oldukça önemlidir. Bu sorulara yanıt vermek için pragmatizmin nerede, ne zaman, kimler tarafından, ne tür anlamlar içerecek şekilde ve ne için geliştirildiğine birer yanıt bulmak gerekecektir.

---

<sup>2</sup> WHITE, Morton; **Pragmatism and the American Mind**, Oxford University Press, New York, 1973, s. 96-97.

<sup>3</sup> MARGOLIS, Joseph; **Pragmatism's Advantage**, Stanford University Press, Stanford, 2010, s. 37.

<sup>4</sup> CAMPBELL, James; "A History of Pragmatism", **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, New York, 2011, s. 78.

Pragmatizmin mucidi Peirce, pragmatizmin 1870'lerde Cambridge'te bir grup genç bilim adamının kurduğu Metafizik Kulübü'nde geliştirildiğini aktarmıştır. Grup üyeleri bazen Peirce'ün bazen de James'in çalışma odasında bir araya gelmekteydi.<sup>5</sup> Bu grubun Peirce, James, Oliver Wendell Holmes, Joseph Warner, Nicholas St. John Green, Chauncey Wright, John Fiske ve Francis Ellingwood Abbot'tan oluştuğu bilinmektedir. Peirce pragmatizmin bu çevrede oluştuğunu iddia etmiştir.<sup>6</sup> Metafizik Kulübü'nün en önemli özelliği, üyelerinin farklı çalışma alanlarına sahip bireylerden oluşmasıdır. İçlerinde mantıkçı, doğa bilimci, filozof, psikolog, tarihçi, jeolog ve hatta protestan papazı olan bile vardır.<sup>7</sup> Çoğu üyenin ortak noktası bilimin ilerleyişiyle, metafizik, teoloji ve ahlâkın birleştirilmesi olmuştur. Çünkü, Amerika'nın akademik çevresinin ve toplumunun ihtiyaç duyduğu şey ahlâkî olanla bilimsel alanın çatışması değil uzlaştırılmasıdır. Peirce bu bağlamda, kulüp üyelerine istinaden, “metafizikçilerin öğretilerinin... ruhen çok önemli olduğunu düşünen bilim adamlarıydık”<sup>8</sup> demiştir. Bu

---

<sup>5</sup> PEIRCE, Charles Sanders; “Pragmatizmin Arkitektonik İnşası”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 56.

<sup>6</sup> MENAND, Louis; “An Introduction to Pragmatism”, **Pragmatism: A Reader** (iç.), Editör: Louis Menand, Vintage Books, New York, 1997, s. xvi. Pragmatizmin Peirce tarafından icat edildiği bilinse de, aslında tam olarak ne zaman ve kimler tarafından geliştirildiği tartışmalı bir konudur (A.g.m.). Peirce'e göre, pragmatizm 1872 yılı boyunca James, Peirce, Holmes ve diğerleri arasındaki tartışmalarda açığa çıkmış ve ardından kendisinin yazılarıyla ilk formülasyonuna kavuşmuştur. Fakat Menand'a göre bu sonuç, birkaç nedenden ötürü yanıltıcıdır. Bunlardan en önemlisi Peirce'ün o döneme ilişkin hatırladıklarının birkaç ayrıntı dışında hiçbirinin (tarihlerin, isimlerin dahi) mevcut bilgilerle örtüşmemesidir. Sözelimi, grubun 1872'de bir araya geldiğini kabul edersek, pek de düzenli bir ilişkileri olduğu söylenemez. Aynı yıl, grubun bir üyesi olduğu söylenen Abbot, tüm yılı Ohio'da geçirdiği için, büyük ihtimalle aralarına dâhil olmamıştır. Peirce'ün kendisi ise çoğu zaman Washington'da, Birleşik Devletler Sahil ve Yeryüzü Ölçümü Araştırmaları Kurumu'ndaki işiyle meşguldü. Holmes ise 1873'te yayımlanan *Commentaries on American Law* eseri dışında başka bir şeye ayıracak çok az zamana sahip olmuştu. Wright ise Temmuz'da Avrupa'ya gitmiş ve Kasım'a kadar geri dönmemiştir (A.g.m. s. xvii). Bu nedenle, kavramın gerçekten de Metafizik Kulübü tartışmalarında açığa çıkıp çıkmadığı ya da böylesine nadir bir araya gelen üyelerin tartışmalarının bu kavramın oluşumunda belirleyici bir etkiye sahip olup olmadığı tartışmalı bir konudur.

<sup>7</sup> WELLS, Harry K.; **Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm**, Çeviren: Tahsin Yılmaz, Sorun Yayınları, İstanbul, 2003, s. 24.

<sup>8</sup> PEIRCE, Charles Sanders; “Tarihi Akraları ve Doğuşu”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 57.

nedence Metafizik Kulübü üyeleri, özellikle de Peirce, metafiziğe Avrupa felsefesinde yapılageldiği gibi bir “köpek ölüsü” gibi yaklaşmamış ve onu bilimle birlikte ele alabilecekleri genel bir yaklaşım tarzı tesis etme çabasında olmuşlardır. James de benzer şekilde, pragmatizmi çağın ihtiyaç duyduğu “uzlaştırıcı düşünme tarzı”<sup>9</sup> olarak tanıtmış ve din için bilim ya da bilim için dinin reddiyesinin zorunluluğunu ortadan kaldırmıştır. James, Kantçı “inanca yer açabilmek için bilgiyi ortadan kaldırmak”<sup>10</sup> zorunluluğunu iskartaya çıkarmıştır. Pragmatizme daha sonra en kapsamlı uygulama olanağını açacak olan Dewey de bilimle ahlâkî alanı uzlaştırma çabasında olmuştur. Ona göre, modern hayatın en büyük problemlerinden birisi evrene dair bilimsel görüşlerin ahlâkî hayat iddiaları ile uzlaşma sorunudur.<sup>11</sup> Dolayısıyla pragmatizmin kurucu isimleri kendi toplumlarının ihtiyaç duyduğu birleşimleri yaratmak üzere hareket etmiş ve her biri kendi ilgisi çerçevesinde bir uzlaşma arayışında olmuştur. Bu bağlamda, Morton White, Peirce’ü bilimle metafiziğin çakışması, James’i bilimle teolojinin çakışması, Dewey’i ise bilimle etiğin çakışması olarak ele alırken önemli bir gerçeğe temas etmiş olmaktadır.<sup>12</sup>

Pragmatizmin felsefi içerimlerinin tarihsel süreç içerisindeki gelişim seyrinden önce, kavramın tarihi konusunda birkaç belirleme yapmak yararlı olacaktır. Pragmatizm sözcüğü ilk kez, Metafizik Kulübü’ndeki tartışmalarda, Peirce tarafından kullanılmıştır. Kavramı yaratan Peirce’tür. Fakat onu 1900’den önce hiçbir yazıda kullanmamıştır. Peirce 1877 ve 1878’de yayınladığı bir dizi makaleyle aslında pragmatizmin temel işleyiş mantığını ortaya koymuştur. Fakat bunu pragmatizm sözcüğüne yer vermeden yapmıştır. Pragmatizm sözcüğünün kullanımı, James’in 9 Eylül 1898’de Chronicle Üniversitesi’ndeki “Philosophical Conceptions and Practical Results” başlıklı sunumuyla mümkün olmuştur. James bu sunumunda, Peirce’ün pragmatik mantığını biraz da “genişleterek” ele almış ve pragmatizm sözcüğünü kullanmaktan çekinmemiştir. James sözcüğün yaratıcısının kendisi olmadığını defalarca dile getirmiş

---

<sup>9</sup> JAMES, William; **Pragmatism and The Meaning of Truth**, Harvard University Press, Cambridge, 1994, s. 26.

<sup>10</sup> KANT, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 38.

<sup>11</sup> DEWEY, John; “Gerçekliğin Pratik Karakteri”, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: İsmail Doğu, Çeviren: Alparslan Doğan, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 280.

<sup>12</sup> WHITE, **Pragmatism and the American Mind**, s. 99-100.

ve Peirce'ün pragmatizmin yaratıcısı olduğunu ifade etmiştir.<sup>13</sup> Eşdeyişle, James pragmatizm sözcüğünü yazılı bir metinde kullanan ilk düşünürdür. Bu özelliği ona pragmatist olarak tanınan ilk düşünür olma vasfını da kazandırmıştır. Fakat James pragmatizmin gerçek babasının Peirce olduğuna işaret ederek ona hakkını teslim etmiştir.<sup>14</sup>

Pragmatizmin etimolojik kökenleri konusunda, ikisi de Metafizik Kulübü üyesi olan Peirce ve James tarafından farklı fikirler sunulmuştur. Peirce kulüp üyelerinin düşünce yapısının Britanyalı olduğunu ve sadece kendisinin felsefenin eşığıne Kant'ın kapısından giriş yaptığını ifade etmiştir. Bu nedenle, kabul edilebilir bir biçimde, pragmatizm sözcüğünü pratik ile pragmatik ayrımının mucidi olan Kant'tan hareketle ürettiğini ifade etmiştir.<sup>15</sup> Peirce, pragmatizmin hiçbir şekilde kaba “pratikçilik”le bağlantılı görülmemesi için, bilinçli bir şekilde sözcüğün Yunancadaki anlamına değil, Alman felsefesine ve Kantçı ayrıma müracaat etmiştir. James ise, pragmatizm sözcüğünün Kant'tan değil, Yunancada eylem anlamına gelen *pragma* kelimesinden çıkarıldığını, “uygulama” ve “pratik” kelimelerini aynı sözcükle ilişkili olarak kullandığını belirtmiştir.<sup>16</sup> James, Peirce'ün pragmatizmin pratik ya da eylemle ilgili çağrışımlarını defetme çabalarının aksine, pragmatizmin Yunancada eylem, uygulama ve pratik anlamlarını içerecek şekilde *pragma* sözcüğüyle olan bağında karar kılmış ve çok açık bir biçimde Peirce'ün pragmatizm için uygun gördüğü Kantçı kullanımı ihmal etmiştir.<sup>17</sup> Pragmatizme Jamesçi perspektiften yaklaştığımızda, kavramın Peirce'ün ellerinde titizlikle daraltılan kullanım alanı son derece belirsiz ve geniş bir kapsama sahip olmaktadır. *Pragma*'nın Yunancada şey, olgu, edim ve durum anlamında öne çıktığı göz önünde bulundurulduğunda, Platon ve Aristoteles tarafından sık sık

---

<sup>13</sup> JAMES, William; “Philosophical Conceptions and Practical Results”, **The Pragmatism Reader** (iç.), Editör: Robert B. Talisse ve Scott F. Aikin, Princeton University Press, Princeton, 2011, s. 66; JAMES, **Pragmatism and The Meaning of Truth**, s. 28.

<sup>14</sup> PIHLSTRÖM, Sami; “Introduction”, **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, New York, 2011, s. 7.

<sup>15</sup> PEIRCE, Charles Sanders; “Pragmatizm Nedir”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 102.

<sup>16</sup> JAMES, **Pragmatism and The Meaning of Truth**, s. 28.

<sup>17</sup> THAYER, **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, s. 139.

kullanıldığı söylenebilir.<sup>18</sup> *Pragma* terimi, bu anlamıyla, kendi tarih çalışmalarını, yaşayanlar için öğretici ve faydalı gören ve onlardan *pragmatike historia* olarak söz eden Yunan tarihçi Polybius'a kadar dahi geri götürülebilir.<sup>19</sup>

Pragmatizmin kökeni, ana hatları üzerinden hareket ettiğimizde açık, fakat ayrıntılar üzerinde ilerlediğimiz takdirde belirsizdir.<sup>20</sup> Çünkü pragmatizmin kurucu isimlerinin birbiriyle olan farklılığı pragmatizmin ne olduğunu ifade ediş tarzlarına da sirayet etmiştir. Pragmatizm, inşa edicileri tarafından farklı biçimlerde tanımlanmıştır. Pragmatizmin yaratıcısı olan Peirce, pragmatizmi “her hangi bir kavramın, önermenin, kelimenin veya diğer bir işaretin anlamını araştırarak bir yöntem”<sup>21</sup> olarak tanımlamışken, James’e göre pragmatizm, “ilk olarak bir yöntem, ikinci olarak doğruluğun anlamı üzerine genetik bir teori”dir.<sup>22</sup> Dewey ise, pragmatizmi “natüralistik deneyim”, “araçsalcılık” ve Darwinizmle pekiştirerek yeni bir bilim, toplum, siyaset ve ahlâk felsefesi olarak biçimlendirmiştir. Eşdeyişle, Peirce, James ve Dewey pragmatizmin gelişimine belirleyici bir şekil ve yön tayin etmiş olmalarına rağmen, kendi kapsamlı felsefeleri için oldukça farklı hareket tarzları da geliştirmişlerdir. Peirce objektif idealizmin farklı bir versiyonunu yaratmakla meşgulken, James kendi felsefesini radikal empirizm ve plüralizm olarak takdim etmeyi tercih etmiştir. Dewey’in pragmatizmi ise (Darwinci etkiyi hesaba katarak ifade etmek gerekirse) bir tekamül/evrilme/değişim felsefesi olarak öne çıkmıştır.<sup>23</sup> Dolayısıyla, pragmatizmi bir cümle ile tanımlamak olası değil. Pragmatizm, kendi düşünürlerinden anlaşıldığı kadarıyla, bir anlam teorisi, bir doğruluk teorisi ve bir etik teorisidir.<sup>24</sup> Görüldüğü gibi pragmatizmin kurucuları kendi kuramlarının tarihsel kökenleri konusunda açık ya da tutarlı olmadıkları gibi, pragmatizmin ne anlama geldiği konusunda bile bir uzlaşma içerisinde sayılmazlar.<sup>25</sup> Kurucu isimlerinin pragmatizmin “neliği” hususunda bile bir

---

<sup>18</sup> A.g.e., s. 7.

<sup>19</sup> A.g.e., s. 8.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 5.

<sup>21</sup> PEIRCE, “Pragmatizmin Arkitektonik İnşası”, s. 52.

<sup>22</sup> JAMES, **Pragmatism and The Meaning of Truth**, s. 37.

<sup>23</sup> THAYER, **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, s. 3.

<sup>24</sup> DOĞAN, “Pragmatizmin Felsefi Temelleri”, s. 83.

<sup>25</sup> THAYER, **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, s. 5.

mutabakat içerisinde olmamaları, pragmatizmi müzmin bir belirsizliğin içine sürüklemiştir. Arthur Lovejoy, daha 1908 gibi erken bir dönemde, pragmatizmin öne çıkan isimlerinden, özellikle James'ten hareketle pragmatizmin farklı anlamlarda kullanılabilmesine işaret ederek, "pragmatizmin anlamının çokluğu"ndan bahsetmiş ve tek bir pragmatizmden söz edilemeyeceğini vurgulamıştır.<sup>26</sup> Çünkü, gerçekten de, "pragmatizmin ne olduğu açık değildir."<sup>27</sup>

Pragmatizm kendi kurucuları içerisinde uzlaşa sağlanmış bir tanıma sahip değilken, onu ele alan araştırmacılar nezdinde ise tamamen bir kaosa yol açmıştır. Pragmatizm terimini ele alan düşünürler, onun merkezî ve aslî felsefî meselelerinin ne olduğu konusunda sayısız ihtilafa düşmüşlerdir. Pragmatizmin kurucu isimlerinden hareketle, pragmatizme ilişkin sayısız nitelendirme yapılmıştır. Pragmatizm, "anlam, ilişki, iletişim ya da dilin kendisi hakkında bir teori; bilgi, inanç, doğrulama, araştırma ve hakikati ele alan epistemolojik bir tasarı; gerçeklik, doğa, varolan şeyler, bunlar hakkında ya da doğa bilimlerinin neliği hakkında söylememiz gerekenleri içeren metafiziksel bir perspektif; bir felsefe yapma tarzı; geleneksel felsefî problemlere karşı takınılan bir tavır; felsefenin kendisine karşı bir tutum; entelektüel bir terapi türü ve felsefenin geleneksel sorularına takılmak yönündeki insanî eğilime karşı bir panzehir" olmak üzere çok farklı biçimlerde ele alınmıştır.<sup>28</sup> Bununla birlikte, epistemolojik bir tavır alış olarak "ne olsa gider" söylemiyle dahi özdeşleştirilmiş, kimi çevrelerce asıl yeniliği ve katkısı bütün insanların içinde yer aldığı bağlama sahip bir eylem anlayışına sahip olmasında görülmüştür.<sup>29</sup> Ayrıca, pragmatizmin bir tür davranışçılık olduğu ve davranışçılık eylemlerin iradî yönünü ele almada yetersiz olduğu için terk edilmesi gerektiği iddia edilmiştir. Buna ek olarak, pragmatizmi Amerikan kapitalizmi ve girişimciliğinin bir savunusu olarak değerlendirmekten de hiçbir zaman geri

---

<sup>26</sup> LOVEJOY, Arthur; "The Thirteen Pragmatisms", **The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods**, Vol. 5/No. 1, 1908, s. 5.

<sup>27</sup> HACKING, Ian; "On Not Being a Pragmatist: Eight Reasons and a Cause", **New Pragmatists** (iç.), Editör: Cheryl Misak, Clarendon Press, Oxford, 2007, s. 33.

<sup>28</sup> TALISSE, Robert B. ve AIKIN, Scott F.; **Pragmatism: A Guide For The Perplexed**, Continuum, New York, 2008, s. 2.

<sup>29</sup> GRONOW, **From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory**, s. 9.

kalınmamıştır.<sup>30</sup> Dolayısıyla, bir kimse pragmatizmin doğuşunu, neliğini ve tarihsel süreç içerisindeki gelişimini açığa çıkarmanın tüm güçlüklerine göğüs germek istediğinde elde edeceği şey sadece kafa karışıklığıdır.<sup>31</sup> Pragmatizmin niçin bu denli farklı yorumlara gebe olduğu sorusu gerçekten pragmatizmin gelişimini anlamak bakımından hayati bir öneme sahiptir.

Pragmatizme ilişkin farklı bakış açılarının mevcudiyeti ve göze çarpan belirsizlik, kısmen onu ele alan sosyal bilimcilerin yanlış okumalarına bağlanabilir. Ama pragmatizm üzerine olan müphemliğin esas nedeni, pragmatizmin kurucu babalarının dahi pragmatizmi tanımlamada ve onun işlevine yönelik argümanlarda belirgin bir uzlaşma içinde hareket etmemeleri olduğu açıktır. Burada pragmatizmi belli nitelikler içerisinde resmedip, bu sınırı aşan düşüncülerin kimler olduğunu bulmaya çalışmak pek de anlamlı olmayacaktır. Fakat genelde, Peirce'ün pragmatizmiyle, kendisinden sonra açığa çıkan versiyonları arasında belirgin farklılıkların olduğu araştırmacıların üzerinde hemfikir oldukları bir gerçektir. Buradan hareketle pragmatizmin, kurucu isimleri nezdinde hangi yönlerden birbirlerinden farklılaşarak gelişip serptildiğini yansıtmak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Pragmatistler arasında, pragmatizmin ne olduğu ve ne için kullanılacağı konusundaki ilk uyuşmazlık, genelde James'in Peirce'ü yanlış okuduğu ve yorumladığı tezine dayandırılmaktadır. Sözgelimi, Ralph Barton Perry'ye göre, "pragmatizm olarak bilinen hareket, büyük oranda, James'in Peirce'ü yanlış anlamasının bir sonucudur."<sup>32</sup> John Smith de aynı konuya işaret ederek, pragmatizmin doğuşunu çevreleyen gizemin büyük oranda James ve Peirce'ün pragmatizmin farklı formlarına işaret etmelerinden kaynaklandığını dile getirmiştir.<sup>33</sup> Thayer de pragmatizm sözcüğünün ününü James'e borçlu olmasına rağmen, James'in pragmatizmden anladığıyla Peirce'ün anladığının aynı şey olmadığını

---

<sup>30</sup> A.g.e., s. 10.

<sup>31</sup> A.g.e., s. 9.

<sup>32</sup> PERRY, Ralph Barton; **The Thought and Character of William James**, Oxford University Press, London, 1935, s. 409.

<sup>33</sup> SMITH, John E.; **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, The University of Chicago Press, Chicago, 1978, s. 9.



dile getirmiştir.<sup>34</sup> James'in pragmatizmi yanlış aktardığını düşünen ilk isimlerden biri de Peirce'ün kendisidir. Peirce, James'in, kendi pragmatizmine ilişkin yorumuyla çileden çıkmış, onu korsanlıkla suçlamakla kalmamış, yanlış akıl yürütmelere dayalı bir pragmatizm geliştirdiğini (onu yanlış anladığını) dahi iddia etmiştir.<sup>35</sup> Hatta Peirce, James ve diğer pragmatistlerle arasındaki farklılığı vurgulamak için, daha sonra kendi pragmatizmine, “orijinal anlamı ifade etmek için, çocuk hırsızlarının çirkin bulacağı bir kelime olan ‘*pragmatisizm*’<sup>36</sup> ismini vermeyi dahi uygun görmüştür. Zira bu yeni isim

---

<sup>34</sup> THAYER, **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, s. 8. Pragmatizmin kurucularının birbirinden bağımsız felsefi argümanlar oluşturma çabaları, pragmatizmin oluşumunda kendi katkılarının ne olduğunu dahi sorgulamalarına neden olabilmıştır. Thayer, bir dipnotla, bize bu konuda ilginç bir örnek aktarmıştır. Peirce, 1900'de James'e yazdığı bir mektupta şu soruları yöneltmiştir: “Pragmatizm terimini kim icat etti, ben mi sen mi? İlk olarak hangi yazıda kullanıldı? Ondan ne anlıyorsun?” James'in cevabı şu şekildedir: “Pragmatizmi senin icat ettiğine ilişkin olarak hakkını teslim ettiğim ‘Philosophical Conceptions and Practical Results’ başlıklı bir konferansımın iki nüshasını sana iki yıl önce gönderdim” (A.g.e., s. 5, 6. dipnot). Buradan Peirce'ün bu yazıyı henüz okumadığı ya da unuttuğu anlaşılıyor. Asıl önemlisi ise, Peirce'ün pragmatizmden anladığıyla, James'in anladığı şeyin aynı olmadığıdır.

<sup>35</sup> MARGOLIS, **Pragmatism's Advantage**, s. 13. Ne var ki, Durkheim'in da işaret ettiği gibi, “James'in bu şartlar altında, Peirce'ü pragmatizmin babası olarak karşılayıp, kendini onun bir müridi olarak göstermesi ve bu farklılıklara hiç dikkat çekmemesi oldukça tuhaftır” (DURKHEIM, Emile; **Pragmatism and Sociology**, s. 6).

<sup>36</sup> PEIRCE, “Pragmatizm Nedir”, s. 105. Peirce'ün gerçekten James'in kendi kavramını çaldığını kastettiğini düşünmek biraz aceleci bir hüküm olacaktır. Philström'a göre, Peirce tam anlamıyla, James'in kendi pragmatizmini çaldığını iddia etmemiştir. Sadece, kavramın dergilerde kullanılması onun öfkelenmesine neden olmuştur. Yoksa pragmatizmi ‘*pragmatisizm*’ gibi bir terimle değiştirmek gibi bir niyeti bulunmamaktaydı. Ama icat ettiği bu sözcükle pragmatizmde belli bir bölünmeye işaret etmeyi amaçladığı da kesindir (PHILSTROM, “Introduction”, s. 8). Ne varki Peirce yine de *pragmatisizm*le değil, pragmatizmle anılmıştır. Esasında, kendi *pragmatisizminin* takipçisi olan da pek olmamıştır (KESGİN, Ahmet; **Sömürgecilikten Küreselleşmeye Siyasetin Pragmatik Temelleri**, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011, s. 116). Bununla birlikte, James'in Peirce okuması, kimi yazarlara göre Peirce'ün kendisinde bile belli etkilere sahip olmuştur. Sözgelimi, Nathan Houser, Peirce'ün geç pragmatizminin James'ten etkilenmelere işaret eden açık unsurlar taşıdığını, onun pragmatizminin “en azından kimi yönlerden daha Jamesçi hale geldiği”ni (HOUSER, Nathan; “Peirce's Post-Jamesian Pragmatism”, **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, Vol. 3/No. 1, 2011, s. 22) iddia etmiştir. Dolayısıyla, *pragmatisizm*'in bir öze dönüş veya “esas”a vurgu olarak mı yoksa yeni bir felsefe yapma tarzı olarak mı, Peirce'ün kendi pragmatizmini diğerlerinininkinden farklı kılmak için geçmişine verdiği yeni bir isim olarak mı yorumlanacağı veyahut sadece onun pragmatizmdeki ayırıcı

sayesinde, James'in ellerinde Peirce'ün aynı çatı altında anılmaktan haz etmeyeceği içerimlere sahip olan pragmatizmle, yani yanlış kurgulanmış Jamesçi pragmatizmle arasına bir sınır koyabilecekti. Fakat, pragmatizmdeki bu farklı gelişimin James'in Peirce'ü yanlış anlamasından kaynaklandığını öne sürmek doğruyu yansıtmadığı gibi, meseleyi biraz da basitleştirmek anlamına gelecektir. Bu gelişim, temelde James'in pragmatizmi yayma girişiminden kaynaklanmıştır.<sup>37</sup> Bu yayma girişimini bir yanlış anlama olarak okumak haksızlık olacaktır. Philström'ün deyişiyle, James'in pragmatizmini basitçe Peirce'ün bir yanlış anlaşılması ya da uygulanması olarak görmek büyük bir yanılıdır.<sup>38</sup> Menand da bu konuda benzer bir yaklaşım sergileyerek "Peirce, James'e kuramlarının adını vermişti, fikirlerini değil" diyerek, James'in ilk yazılarında dahi pragmatizmin emarelerine erişmenin mümkün olduğunu iddia etmiştir.<sup>39</sup> Bu dayanaklar, sadece pragmatizmin James tarafından yanlış anlaşılmadığını açıklamaktadır. Fakat pragmatizmin doğumunda elimizde en az iki ana pragmatizm olduğu gerçeğini değiştirmemektedir. Bugün pragmatizm olarak bilinen yaklaşım James'in Peirce'ü yanlış anlamasının bir ürünü olmasa da, James'in yaratımı olduğu açıktır. Aynı minvalde Pihlström, James'in Peirce'ün pragmatik maksimini ele alışının her ne kadar bir yanlış okuma ürünü olduğu iddia edilmişse de, bu okumanın pragmatizmin mevcut statüsünü kazanmasında son derece önemli olduğuna işaret etmiştir.<sup>40</sup> James pragmatizmin günümüze kadar kullanılacak olan temel anlam içeriğini belirlemiş ve "pragmatik felsefe" diye bahsedilebilecek bir hareketin ana dayanak noktası olmuştur. Bununla birlikte, pragmatizmin bir eylem felsefesi, oportünizm ya da bir tür faydacılık olduğuna ilişkin yaygın algı büyük oranda James'in geliştirdiği pragmatizmle ilgili bir durumdur. Fakat pragmatizm tarihinde en etkili olmuş olan pragmatik formasyon da onunki olmuştur. Pragmatizm ne Dewey açısından ne de Rorty açısından salt Peirce'ü

---

konumuna vurguyu arttırmak ve kendi kurucu kimliğini öne çıkarmakla mı ilintili olduğu konusunda farklı görüşler söz konusudur. Ancak pragmatizm araştırmacıları, genel anlamda, James'i Peirce'ü pragmatizmden bir kopuş olarak ele alma ve Peirce'ün pragmatizme ilişkin (*pragmatism* adı altında öne çıkan) geç dönem çalışmalarını farklılıkları belirginleştirme girişimi olarak ele alma eğilimindedirler.

<sup>37</sup> DOĞAN, "Pragmatizmin Felsefi Temelleri", s. 85.

<sup>38</sup> PHILSTROM, "Introduction", s. 9.

<sup>39</sup> MENAND, "An Introduction to Pragmatism", s. xviii.

<sup>40</sup> PIHLSTRÖM, Sami; "Research Methods and Problems", **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, London, 2011, s. 49.

bir temel üzerinden inşa edilebilirdi. Peirce ile James arasındaki ayrışma, bu yönüyle pragmatizmin gelişiminde oldukça belirleyici olmuştur. Bu nedenle, James ile Peirce'ün hangi konularda uzlaşmadıklarını ve aralarındaki temel farklılıkları anlamak pragmatizmin gelişiminde etkili olan faktörleri kavramak bakımından oldukça önemlidir. Pragmatizmin bu iki farklı yorumunun kökenlerine inmek, pragmatizmin niçin bu denli farklı biçimlerde tanımlandığını anlamamıza yardımcı olacağı gibi, Dewey ve Rorty nezdindeki gelişim seyrini kavramak bakımından da büyük bir katkı sağlayacaktır.

Pragmatizm üzerine çalışan pek çok düşünür Peirce ile James arasındaki ayrışmayı yaratan kilit noktanın, Peirce'ün “kavranılabilir etkiler” ve “pratik sonuçlar” gibi kavramları kullandığı bağlam içerisinde yer aldığı hemfikirlerdir. Her iki kavramın mahiyetini anlamak adına, Peirce'ün ünlü pragmatik maksiminin bu konuda en önemli çıkış noktası olduğu söylenebilir. Peirce 1878 tarihli “Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz” başlıklı makalesinde zihnimizde tasavvur edilebilen ve fark edilebilir etkilerinden başka bir şeyle ilgili olmayan bir fikre sahip olmanın imkânsızlığını ortaya koyarak bir fikir, kavram ya da önermenin doğruluğunu açığa çıkarmada işimize yarayacağını düşündüğü şöyle bir prensip geliştirmiştir: Kavrayışımızda bulunduğunu düşündüğümüz bir nesnenin tasavvur edilebilir hangi etkilerinin olduğunu düşünün. Daha sonra bizim bu etkiler hakkındaki anlayışımız nesne hakkındaki bütün anlayışımız olacaktır.<sup>41</sup> Çünkü Peirce için bir şeyin ne olduğunu anlamak veya düşünmek o şeyin ne yapabileceğini, nasıl işlev gösterdiğini düşünmek ve anlamaktır.<sup>42</sup> Sözelimi bir şeyin sert olduğunu söylediğimizde, diğer maddeler tarafından çizilmeyen bir şey kastederiz. Burada bu anlamı sağlayan şey nesnenin *tasavvur edilebilen etkileridir*. Test edilmediği sürece, yani onun diğer maddelerce çizilmediği görülmedikçe, sert ile yumuşak arasında hiçbir fark olmayacaktır.<sup>43</sup> Bir şey hakkındaki fikirlerimizin, olgularla olan ilişkisi bağlamında *pratikteki etkileri* gösterilmediği sürece, onları anlama çabasının ya da tartışmanın hiçbir faydası

<sup>41</sup> PEIRCE, Charles Sanders; “Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 88.

<sup>42</sup> TÜRER, Celal; **Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi**, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.

<sup>43</sup> PEIRCE, “Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz”, s. 88.

olmayacaktır. Burada Peirce'ün, sertliği hislerimiz bakımından tanımlama girişiminde olmadığını belirtmek gerekir. Onun müracaat ettiği etkiler herkesçe gözlemlenebilir fiziksel olgulardır.<sup>44</sup> Peirce'ün pratiğe ve etkilere müracaatını bu bağlamda değerlendirmek gerekir. Dolayısıyla, Peirce için pragmatizmin pratik sonuçlarla olan ilgisi, “zihinsel bir kavramın anlamını araştırmak için bu kavramın doğruluğunun zorunluluğu sonucu ortaya çıkan pratik sonuçlar”larla ilgilidir.<sup>45</sup> Peirce pratik sonuçlar terimiyle, eylemin kendisine sarılmadığı gibi, sadece bireyin kendisi açısından olanaklı olan etkilerle hareket ederek fikrin kendisini salt etkinin bireyde yaratacağı duruma göre belirleneceği bir yapı olarak da ele almamıştır. Peirce gerçekliğin birey dışındaki karakterine (bir nevi realizme) açık kapı bırakmış ve belirlenimin kendisini subjektif etkilenimin bir ürünü olarak ele almaktan kaçınmıştır. Peirce pratik etkilere, sadece o anda açığa çıkan etkiler bakımından değil *olası (geleceğe dönük) etkiler* ve *genel olan (bireysel olanı aşan)* ile ilişkili olarak yer vermiştir. Dolayısıyla bir fikrin anlamını belirleyen şey, tek başına birey olmadığı gibi, bir önermenin anlamından kastedilen, belli özel şartlar altında ve özel şartlara sahip olduğunda insan davranışlarına uygulanabilen anlam değildir.<sup>46</sup> Şayet böyle olsaydı, Peirce'ün pragmatik maksimi subjektivizmden başka bir şey ifade etmezdi; ki bu, Peirce'ün asla kabul etmeyeceği bir felsefî tutumdur. James nazarında ise pragmatizm, her hangi bir tartışma ortaya çıktığında bir tarafın diğerine nazaran doğru kabul edildiğinde farklı olarak ne tür pratik sonuçların çıkabileceğini sorgulayan bir yöntemdir.<sup>47</sup> James pragmatizmi tanıttığı meşhur “Philosophical Conceptions and Practical Results” başlıklı sunumunda, ondan pratikçilik olarak söz etmiştir.<sup>48</sup> James pragmatik maksimin Peirce'ün açıkladığından

---

<sup>44</sup> AYER, A. J.; **The Origins of Pragmatism**, Freeman, Cooper & Company, San Francisco, 1968, s. 40.

<sup>45</sup> PEIRCE, “Pragmatizmin Arkitektonik İnşası”, s. 55.

<sup>46</sup> PEIRCE, “Pragmatizm Nedir”, s. 112.

<sup>47</sup> JAMES, William; **Writings 1902-1910**, Hazırlayan: Bruce Kuklick, The Library of America, New York, 1987, s. 1174.

<sup>48</sup> JAMES, “Philosophical Conceptions and Practical Results”, s. 66. Peirce'ün James'e olan tepkilerine şaşmamak gerek. Pragmatizm pratikçilikle eşdeğer midir? Peirce için pragmatik ve pratik kesinlikle aynı şeyler değildir. John Murphy'nin ifade ettiği gibi, Peirce, Kantçı terimlerle düşündüğü ve Kant pratik ve pragmatik arasında bir ayırım yapmış olduğu için her iki terimi birbirinin eş anlamlısı olarak kullanmaktan oldukça uzak bir biçimde, pragmatizmin pratikçilikle keskin bir karşıtlık içerisinde olduğunu öne sürmüştür. Kant için pratik olanlar ahlâkî yasalardır. Bundan dolayı, Kant bu türden yasaları *a priori* olarak değerlendirdiği vakit, Kant nezdinde pratik olan şey de düşünce bölgesine yani *a priori*'ye ait

“daha geniş bir şekilde” ele alınabileceğine işaret ederek, bizim için bir doğrunun anlamını belirleyen nihai testin onun gerektirdiği ve teşvik ettiği davranış olduğu sonucuna varmıştır.<sup>49</sup> Böylelikle bir fikrin doğruluğu onu onaylayan kişinin hayatında ne tür farklılıklar yaratacağı ile ölçülmeye başlanmıştır.<sup>50</sup> Dolayısıyla pragmatizmin bir “-izm” olarak görünür hale geldiği bu sunum, daha baştan, aslında Peirce’ten belirgin bir ayrımı göstermiştir. James’in “genişletme” teşebbüsünde, bir fikrin anlamını belirlemede onun tasavvur edilebilir ve olası etkilerine müracaat eden bir bakış açısından, bireyin kabul ettiği bir fikrin doğruluğunu kendisine kazandırdıklarıyla ölçen bir bakış açısına görünür bir sıçrama söz konusudur. Çünkü Peirce, pragmatizmi, bir fikrin anlamını açığa çıkarmada bir olanak olarak ele alırken, James bize o doğruyu gösteren yöntemi sunmaktadır. Peirce, pratik sonuçlar nosyonunu “kavranılabilir ve olası pratik” ile sınırlandırırken, James kendi pragmatizmini verili önermelerin pragmatik anlamlarını onlara inanmanın psikolojik etkileri bağlamında inşa etmiştir.<sup>51</sup> Bu durumda pragmatik yöntem, her bir fikri, onun sonuçlarını ortaya çıkararak yorumlamaya çalışır. Çıkarılan sonuçlarda pratik hiçbir fark yoksa, pragmatik bakımdan her iki fikir de aynı olmakla birlikte, her çeşit tartışma yersizdir. Fikirlerden birini doğru kabul ettiğimizde ortaya çıkan pratik farklılığı gösterebilmemiz gerekir.<sup>52</sup> Böylelikle fikirlerimiz üstünlük iddialarını koruduğu sürece daima doğru olarak kalacaklardır. Peirce için, kimi yönlerden pek de sıkıntı yaratmayan bu akıl yürütme tarzı, James’in bir fikrin doğruluğuna getirdiği ölçütten ve onun pratik farklılıklardan ne kastettiğini sunduğunda tamamen kabul edilemeyecek bir hal almıştır. Çünkü James’in fikrin pratik farklılıklarından hareketle onun doğruluğunun ölçütü olarak kullandığı terazi, bize kazandırdıklarıdır, yani fikrin “nakit değer”i dir.<sup>53</sup> Böylelikle James, Peirce’ü

---

olmaya başlar. Öte yandan sanat kuralları ve teknik Kant için pragmatiktir. Bunlar *a posteriori*’dir; deneyim üzerine kuruludurlar. Bu nedenle Kant’ta pragmatik olan şey “bazı sınırlı insan amaçlarıyla ilişkili”dir: bir kural bazı amaçlara erişmek için bir kuraldır. İşte Peirce’ün dikkat çektiği şey de budur (MURPHY, John P.; **Pragmatism: From Peirce to Davidson**, Westview Press, Boulder, 1990, s. 40).

<sup>49</sup> JAMES, “Philosophical Conceptions and Practical Results”, s. 67.

<sup>50</sup> A.g.m., s. 76.

<sup>51</sup> TALISSE ve AIKIN, **Pragmatism: A Guide For The Perplexed**, s. 11.

<sup>52</sup> JAMES, “Pragmatizm Ne Demektir”, s. 209.

<sup>53</sup> JAMES, **Writings 1902-1910**, s. 1174. Peirce, James’in kendisini dayanak göstererek elde ettiği bu sonuçlarla karşılaştığında büyük bir şaşkınlık yaşamış ve 6 Aralık 1904 tarihli mektubunda James’e

“kelimelerin anlamlarını belirleme” misyonundan bir adım öteye giderek, bilimsel dikkatini “anamlardan” “tepkilere” kaydırmıştır.<sup>54</sup> Artık bir fikir, önerme, ya da teori, “tatmin edici ölçüde işliyorsa doğrudur.”<sup>55</sup>

James kavramların anlamını, bu şekilde, yani hayatımızda ne gibi değişiklikler yaratacaklarını sorarak yorumlama geleneğinin ilk kez “İngilizce konuşan filozoflar” tarafından yaratıldığını belirtmiştir. Dahası, Peirce pragmatizmi Kant’ın argümanlarından alıp geliştirmesine rağmen, James pragmatizmin İngiliz felsefe geleneği içerisinde yer aldığını iddia etmiştir. Peirce’ün maksimini de, bu geleneğin bir dışı vurumu olarak değerlendirmiştir. James’in anladığı türden bir pragmatizm gerçekten de İngiliz geleneğiyle örtüşen unsurlara sahip olabilir ve kendisini bu geleneğin bir devamcısı olarak tanıtmaya da oldukça doğaldır. Lakin Peirce, bu geleneğin içerisine sıkıştırılmaz. James, John Locke, David Hume, James Mill, John Stuart Mill, Alexander Bain ve Shadworth Hodgson gibi isimlerin Peirce’le aynı mantığı kullanarak hareket ettiklerini iddia etmiştir.<sup>56</sup> James’in bu değerlendirmesinin kökeninde, pragmatizmi “bir kavramın belli bir deneyimle ilişkisi bakımından nakit değerinin ne olduğunun”<sup>57</sup> araştırılması olarak ele alıyor oluşunun payı büyüktür. Bu tanım, James’i ve pragmatizmini söz konusu ekibin içine dâhil edebilir. Ancak Peirce’ü, aynı tanımdan yola çıkarak sınırları özensizce çizilmiş bir empirik geleneğe dâhil etmenin ne ölçüde yanlış olduğu tartışmaya yer vermeyecek denli açıktır. Fakat kendi bağlamında James, pragmatik görüşünün, basitçe bir tür empirizm olarak tasvir edilebileceğini iddia ettiğinde pek haksız sayılmaz.<sup>58</sup>

---

konuya ilişkin düşüncelerini şöyle aktarmıştır: “Ne zaman ya da nerede ‘bir fikrin asıl anlamı, biri için doğru olmasının yaratacağı somut farklılıkta yatar’ tarzında bir dil kullandığımı bir türlü çıkaramıyorum. Bana bir an önce nerede bu kadar hatalı konuştuğumu göster ki ben de derhal bunun bir hata olduğunu ilan edeyim” [PEIRCE, Charles Sanders; “C. S. Peirce to W. J., Dec. 6, 1904”; PERRY, Ralph Barton; **The Thought and Character of William James** (iç.), Oxford University Press, London, Tarihsiz, s. 432].

<sup>54</sup> DOĞAN, “Pragmatizmin Felsefi Temelleri”, s. 84.

<sup>55</sup> JAMES, **Pragmatism and The Meaning of Truth**, s. 120.

<sup>56</sup> JAMES, “Philosophical Conceptions and Practical Results”, s. 77.

<sup>57</sup> A.g.m., s. 76.

<sup>58</sup> Ancak kendi konumunu değerlendirirken dahi, bazı sıkıntılar söz konusudur. Çünkü, “İngilizce konuşan filozofların” kendileriyle aynı geleneğin içerisinde yer aldığını iddia eden ve onları bir şekilde

Anlaşılabacağı üzere, James, Peirce'ün pragmatik maksimini geliştirme teşebbüsünde, pragmatizmi tekil kişi açısından pratikte yarattığı farklılıkla ilişkili olarak bir fikrin doğruluğunun belirlenmesinde kullanmış olmaktadır. Bu doğrular ise, tekil durumda daha iyi pratik sonuçlar doğuran bir başka fikir çıkana kadar doğru ve geçerlidir. Oysa Peirce için bir ifade, önerme ya da teori yarattığı tatmin ya da kazanım sayesinde değil, tüm makul itirazlar ve eleştirilere göğüs gerebiliyorsa doğrudur; sabırla hakikatin peşinden giden araştırmacılar topluluğunun ulaşmaya çalıştığı nihai fikrin bir parçası olduğuna inanılıyorsa doğrudur. James ise, bu bakış açısını bir inancın yeterliliği (tatmin ediciliği) olarak pragmatik bir doğruluk kavramında bireyselleştirmiştir.<sup>59</sup> Peirce için bir fikir, iyi düzenlenmiş bir yaşam düşüncesini ifade ettiği ya da ilerlettiği sürece bir anlam ifade etmektedir. Böyle bir fikir, şeylerin bir düzen ve istikrar içinde oluşunu yansıtan bir *alışkanlıktır*. James için ise bir fikrin önemi, bireysel olanın alanında açığa çıkmasında ve özneyi mevcut ihtiyaçlara uyarlamasında yatar. Peirce için iyi, uyum, düzen, birlik ve dayanışmadan geçerken, James için bireysellik, farklılık ve somut çıkarların karşılanmasına dayanır.<sup>60</sup> Dolayısıyla, James, Peirce'ün maksimini onu psikolojikleştirerek genişletmiştir.<sup>61</sup> James'in Peirce'ü genişletmeyip daralttığını

---

pragmatizmle ilişkilendiren bu adamla aynı fikirde oldukları söylenemez. Pragmatizm kitabını okuduktan sonra Hodgson'un James'e gönderdiği 18 Haziran 1907 tarihli mektup bize bu birlikteliğin oldukça zayıf olduğunu gösteriyor: "Nasıl olur da insanın ihtiyaçları, arzuları ve amaçlarını evrenin birer ölçüsü olarak değerlendirmeyi akıl edebilirsin? Bu ihtiyaçların, arzuların ve amaçların evrenin doğasını ne kadarıyla açığa çıkardığını sormadan evvel, her şeyden önce, insanı, gerçek varlıklar olarak, kendisi, evren ve ikisi arasındaki ilişki üzerinde düşünmeye iten deneyimin ne olduğunu sorgulaman lazım" (Aktaran; MURPHY, **Pragmatism: From Peirce to Davidson**, s. 48). Buradan hareketle iki şeyin kesin olduğu söylenebilir: Biri Peirce'in yarattığı pragmatizmin basitçe İngiliz empirizminin bir devamı olarak görülemeyeceği, ikincisi ise James'in ellerinde İngiliz empirizmiyle akrabalığı kurulan pragmatizmin (James'in iddia ettiği güçlü bağa rağmen) bu gelenek içindeki konumunun belirsizliğidir. Çünkü gerçekten de, "bütün empiristlerin, kendilerini James'in pragmatizm için inşa ettiği bazı pratik parametrelerle uyum içinde görüp göremeyecekleri şüphelidir" (SMITH, **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, s. 44).

<sup>59</sup> PHILSTROM, "Introduction", s. 9.

<sup>60</sup> PERRY, **The Thought and Character of William James**, s. 410-411.

<sup>61</sup> TALISSE ve AIKIN, **Pragmatism: A Guide For The Perplexed**, s. 11. Peirce James'in bu genişletme teşebbüsünün yarattığı öfkeyle 7 Mart 1904 tarihli mektubunda şunları yazmıştır: pragmatizmi "kanıtlarının belirli olduğu sınırlar içerisinde tutun... Pragmatizm mevcut hiçbir problemi çözmez, sadece

düşünenler de vardır. Smith'e göre, "James, Peirce'ün ilkesini daha genişçe ele alırken, vurguyu değiştirmiştir. James, bizim için doğru olan şeyi, gerekli ve ihtiyaç duyulan davranışa indirgemıştır; fakat karşılığın bireysel bağlamda ele alınışı, Peirce'ün bir anlam ya da entelektüel mananın belirli bir karşılıkla tarif edilemeyecek alışkanlıklar içerisinde içeriliyor olduğu yönündeki fikriyle örtüşmemektedir. Bu uzlaşmazlık son derece önemlidir. James pragmatik ilkeyi, özellikle, felsefi sistemlerin birbiriyle çatışmasına yol açan yanlış anlamalardan kaçınmanın bir yolu olarak, felsefi tartışmalara uygulanabilir bir ilke olarak gördü. Peirce bu tartışmalara ilgisiz olmamasına rağmen, onun esas gayesi pratiğe dökülebilirlik ya da anlam ile davranış kalıbı arasında temel bir ilişki olduğu iddiası ile genel olanın realitesine vurgu yaparak her türlü nominalizmi reddeden bakış açısını kalıcı bir şekilde birleştirecek genel bir kavramsal anlamlar teorisini geliştirmekti. Bu bağlamda James, Peirce'ün ilkesini geliştirmekten çok daraltmıştır. James'in tekil bakış açısı, Peirce'ün anlayışını sınırlandırmış ve pragmatik ilkenin uygulanışını, Peirce'ün bilimsel olduğu kadar felsefi olan bütün anlam aralığını açıklama girişimini belirsizleştirecek şekilde sadece felsefi tartışmalara uygulamaya hapsedmiştir."<sup>62</sup> Öte yandan James'in eyleme ilişkin vurgusu da Peirce'ten ayrılan pek çok yöne sahiptir. James pragmatizmi, herhangi bir önermenin doğruluğunun benimsenmesiyle ortaya çıkan eylemin sonucuna odaklanarak formüle etmeyi düşünmüştür. Bu noktada James, pragmatik kuralını eylemin işlevselliğiyle ilişkilendirmiştir. James, bu işleve odaklandığında, bu davranışını benimsemesinden ortaya çıkan nedensel sonuçlarını, özellikle de bu insanın kendi tecrübesinin sonuçlarını

---

varsayılan problemlerin gerçek problemler olmadığını gösterir. Fakat biri ölümsüzlük, zihin ve madde arasındaki bağlantının doğası gibi sorunlarla çıkıp geldiğinde... tamamen karanlıkta kalırız. Pragmatizmin buradaki etkisi, fikirlerimizi herhangi bir delil edinmeye açık tutmaktır, delil sağlamak değil" [PEIRCE, Charles Sanders; "C. S. Peirce to W. J., March 7, 1904"; PERRY, Ralph Barton; **The Thought and Character of William James** (iç.), Oxford University Press, London, Tarihsiz, s. 430].

<sup>62</sup> SMITH, **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, s. 35. James'in Peirce'ün pragmatizmiyle ilişkili olarak ne tür bir değişiklik yarattığı konusunda farklı görüşlerin mevcudiyeti, araştırmacıların meseleyi hangi açılardan ele aldığına göre değişiklik gösteren bir durumdur. Eğer pratiğe müracaatı tecrübenin daha geniş bir perspektifiyle ele alıyorsak James pragmatizmi genişletmiş, ancak anlamın kendisini "mümkün deneyimlerin tüm kapsamı" dışında, salt tekil bireyin algısı üzerinde değerlendiriyorsak daraltmış sayılabilir. Dolayısıyla Dewey'in son derece doğru bir şekilde tespit ettiği üzere, James Peirce'ün pragmatik yöntem uygulamasını hem daraltmış hem de genişletmiştir (DEWEY, "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", s. 30).



sorgulamıştır.<sup>63</sup> Peirce de eyleme önem vermiştir, fakat eyleme neden olan fikre ya da inanişâ, alışkanlık haline gelen eyleme biçimine, bunun nasıl değiştiğine ve yeniden yaygınlık kazandığı konusuna, bir eyleme eşlik eden amacın kendisine, sadece tekil durumun pratik farklılığı bağlamında yaklaşmamıştır. Çünkü Peirce için “kavramın anlamı bireysel tepkilerde değil, aksine, bu tepkilerin somut makuliyetinin gelişimine katkı yaptığı tarzda bulunur.”<sup>64</sup> Peirce’e göre, pragmatizm, gerçekten “yapma”nın hayatın her şeyi ve her amacı olduğunu düşünüyorsa, bunun pragmatizmin ölümü olduğunun kabul edilmesi gerekir. Çünkü eylemdeki amacı göz önüne almadan sadece yalın bir eylem uğruna yaşadığımızı söylemek rasyonel bir anlamın olmadığını söylemektir.<sup>65</sup> Bu nedenle Peirce, *pragma* sözcüğünü sadece eylem veya pratik anlamlarına gelecek bir tarzda kullanmamaya da özen göstermiştir.

Kısacası, Peirce temelde bilimsel kavramların manasını pratik deneysel sonuçları bakımından anlamamızı sağlayacak kesin bir mantıksal yöntem geliştirmek amacındayken, James bu metodun insanî meselelere daha geniş bir uygulaması ile ilgilenmiştir.<sup>66</sup> Peirce bir kavram, fikir ya da önermenin anlamının belirlenmesinde pragmatizmi bir araç olarak kullanırken, James onu bir fikrin pratikte yaratacağı farklılıklara göre doğru olup olmadığını değerlendirmemize yarayan bir yöntem olarak ele almıştır. Peirce için pragmatizm, felsefe yapmanın sadece mantıksal kuralı iken, James için pragmatizmin kendisi bir felsefeydi.<sup>67</sup> Dolayısıyla, “eylem yönelimli ya da düşünceyi eylemin amacı bağlamında ele alan bir pragmatizm tanımı aslında pragmatizmin bütününe ifade etmediği gibi, Peirce’le ilişkili değil, James’le ilgili bir değerlendirme tarzıdır.”<sup>68</sup> İşte pragmatizmin farklı şekillerde tanımlanmış olmasının ve pragmatizmin izleyicilerinin buradan hareketle farklı formlar geliştirmiş olmalarının en önemli nedeni budur. Bu anlamda, Arthur Lovejoy’un 1908’de pragmatizmin anlamını

---

<sup>63</sup> TÜRER, **Charles S. Peirce’ün Pragmatik Felsefesi**, s. 45.

<sup>64</sup> PEIRCE, Charles Sanders; “Pragmatik ve Pragmatizm Kelimelerinin Tanımı”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 51.

<sup>65</sup> PEIRCE, “Pragmatizm Nedir”, s. 114.

<sup>66</sup> A.g.m., s. 9.

<sup>67</sup> TALISSE ve AIKIN, **Pragmatism: A Guide For The Perplexed**, s. 14.

<sup>68</sup> PHILSTROM, “Introduction”, s. 10.

netleştirmek istediğinde onun on üç farklı versiyonunu keşfetmesine şaşmamak gerekir.<sup>69</sup>

Pragmatizmin kökeni ve neliğinin muğlâklığı büyük oranda temsilcilerinin dahi bu iki soruya üzerinde uzlaşa sağlanabilmiş bir yanıt verememiş olmalarından kaynaklanmaktadır. Dewey söz konusu olduğunda mevcut belirsizliğe bir yenisi daha eklenmiş ve pragmatizmde yeni bir fraksiyon daha belirmiştir. Pragmatizm bir anlam teorisi ve bir doğruluk teorisiyken bir de bir etik teorisi olarak anılmaya başlamıştır. Pragmatizmin neliğini ve gelişimini anlamak bakımından Dewey'in pragmatizme yaptığı katkılara, Peirce ve James'le örtüşen ve ayrışan yönlerine değinmekte fayda var. Dewey, Peirce ve James'ten önemli oranda etkilenmiştir. Fakat onun pragmatizmle buluşmasından, bilimsel yöntemin işleyişinin değerlere genişletilmesine, demokrasiden eğitime kadar oldukça geniş ve kapsamlı bir birleşim meydana gelmiştir. Onun pragmatizmi de öncüleri gibi “gerçekliğin pratik karaktere sahip olduğu”<sup>70</sup> varsayımından hareket etmiştir. Ona göre, “gerçek iş ve imalden ayrı olan teori, boş ve beyhudedir.”<sup>71</sup> Onu pratikle birleştirmek gerekmektedir. Dewey bu bütünlüğü sağlamak adına zihin-beden, deneyim-doğa, bilgi-eylem, bilim-teknoloji, olgu-değer gibi klasik felsefî düalitelere terk edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. İnsani dünyamız bunların bir karışımıdır. Bu geleneği karakterize eden “kesinlik arayışı”ndan vazgeçtiğimizde, bilginin eylem olduğunu ve teorinin pratik olduğunu fark ederiz.<sup>72</sup> Bu nedenle Dewey'e göre, pragmatizm, öncelikli olarak geleneksel felsefî problemlerin değerinin belirlenmesinde eleştirel bir araçtır. Dewey klasik felsefî tartışmaların çoğunu, *pseudoproblematic* olarak görmüştür. Bu tartışmaların ortaya koyduğu kavram ve kategorileri sakıncalı bulmuş ve onlardan kurtulmamız gerektiğini öne sürmüştür. Dewey'e göre klasik felsefe problemlerini “çözmeyiz”, “onlardan kurtuluruz”; yani Dewey için pragmatistlerin görevi sadece James'in iddia ettiği gibi “aksi takdirde sonsuza dek sürebilecek felsefî tartışmaları bir karara bağlamak” girişiminde bulunmak

---

<sup>69</sup> THAYER, **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, s. 5.

<sup>70</sup> DEWEY, “Gerçekliğin Pratik Karakteri”, s. 275.

<sup>71</sup> DEWEY, John; “İyinin İnşası”, **Felsefî Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: İsmail Doğu, Çeviren: Alparslan Doğan, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 311.

<sup>72</sup> PIHLSTRÖM, “Introduction”, s. 12.

değil, onlardan kurtulmaktır. Dewey, bu yolla, pragmatizmi geleneksel felsefi problemlere bir cevap olmaktan çok, felsefede tekrar tekrar karşımızda beliren çıkmaz sokaklara karşı kendimize yüklediğimiz bir yöntem olarak gören Peirce'le aynı taraftadır. Bununla birlikte Dewey, James gibi, pragmatizmi daha geniş bir anlamda kullanmıştır; James için olduğu kadar Dewey için de pragmatizm, sadece kavramların ve önermelerin gerçek anlamlarını açığa çıkaran bir yöntem değil, bütünlüklü bir felsefi sistemdir.<sup>73</sup> Bu bağlamda Dewey, James gibi deneyimin kendisini esas almış, Peirce'ü realizmden uzaklaşarak, dış gerçeklikle karşılıklı etkileşim içinde yer alan bir birey anlayışı geliştirmiştir. Ona göre, biz evreni sübjektif deneyimlerimizde yansıtan ya da onun sabit yapılarını doğrudan kavrayan seyirciler değiliz. Aksine evrenle yaratıcı bir şekilde yakın bir temas halindeyiz. Deneyim, doğal bir evrenin içine gömülü aktif organizmanın zengin bir faaliyet bütünlüğü olarak anlaşılır.<sup>74</sup> Fakat deneyime ya da gerçekliğin pratik karakterine sarılmak insanların sadece bilimsel bir alan olarak adlandırdıkları faaliyetler bütünüyle sınırlandırılmamalıdır. Esas mesele bu pratik karakteri, bilimsel araştırmanın deneyimden hareketle ortaya koyduğu sorgulama süreci ekseninde hayatın her alanına aktarabilmektir. İnsan ister okulda, evde, laboratuarda isterse de kendi hayal dünyasındaki varlığıyla olsun, içinde yer aldığımız durumlar karşısındaki tavrımız aslında bir soruşturma, çözüm arama, mevcut fikirleri sınama, yeni varsayımlar oluşturma, sınama ve bunun sonucunda değişme ve değiştirme faaliyetidir. Dewey insanî tecrübe ediş tarzının olduğu her yerde aynı sürecin işleyebileceği kanaatindedir. Buna engel olan şey, bireyin kapasitesi değil, felsefenin kendisidir. Felsefenin yarattığı ayrımlar bireyi kendi yaşam alanına bütüncül bir şekilde yaklaşmasını ve kavramasını güçleştirmiştir. Bu noktada Darwin'den önemli aktarımlarla inşa edilmiş kapsamlı bir yaklaşım geliştirmiştir. Kendi kuramını biyolojik ve doğalcı yorumlarla sunmuştur. Onun düşüncesinin temel kategorisi, organizma ile çevre arasındaki etkileşimdir.<sup>75</sup> “Organizma ile çevre arasındaki kopmaz, karşılıklı etkileşim”<sup>76</sup> onun için esastır. Birey çevreyi, çevre de bireyi etkiler. Bu ister doğal çevre

---

<sup>73</sup> TALISSE ve AIKIN, **Pragmatism: A Guide For The Perplexed**, s. 16-17.

<sup>74</sup> ROSENTHAL, Sandra B.; **C.I. Lewis in Focus: The Pulse of Pragmatism**, Indiana University Press, Bloomington, 2007, s. 6.

<sup>75</sup> PINKARD, Terry; “Was Pragmatism the Successor to Idealism”, **New Pragmatists** (iç.), Editör: Cheryl Misak, Clarendon Press, Oxford, 2007, s. s. 143.

<sup>76</sup> DEWEY, “Gerçekliğin Pratik Karakteri”, s. 281.

olsun, ister bir okulda arkadaşlarımızla bulunduğumuz derslik olsun. Daima içinde olduğumuz bir çevre vardır ve bu çevreye ilişkin edindiğimiz deneyimler söz konusudur. Deneyimlerimiz mevcut durumlarda sorunlar, istikrarsızlık söz konusu olduğunda sürekli test edilirler. Ortadan kaldırılmazlar ama daha iyi uyum sağlamayı olanaklı kılan edinimler kazanılana kadar yeni deneyimlerle dönüştürülür yani “evrilirler.” Onun en can alıcı yönü ise, ahlâkî değerler olarak kabul ettiğimiz fikirlerin, iyiyi tanımladığını düşündüğümüz “ilkelerimizin” de, olgusal durumdan kopuk ve kendi içinde yaşayan bütünlükler değil, aynı soruşturma ve test edileme sürecine tabi olan kabuller olduğunu öne sürmesidir. Dolayısıyla soruşturma faaliyeti Dewey için bilimsel araştırma ile sınırlı değildir ve aslında yaşamın tüm alanlarına uzanır; sanatı, ahlâkı, politikayı ve hatta dini bile içine alır. Soruşturma, alışkın olduğumuz eylemlerimizin öngörülme-yen sürprizlere yol açtığı durumlarda açığa çıkar. Soruşturma, Dewey’in “problematik durumlar” ya da “belirsiz durumlar” dediği hallerde, belirli olana dönüştürme arayışı olarak açığa çıkar. Bu yönüyle soruşturma, Peirce’ün “fikirlerin sabitlenmesi” olarak adlandırdığı sürecin kendisidir. Onlar için soruşturma, Kartezyen sorgulama anlayışında olduğu gibi her şeyi kuşatan bir şüphe ile başlamaz, bir sürpriz durumunda şüpheyeye yol açan alışkanlık haline gelmiş eylemden başlar.<sup>77</sup> Kabul ettiğimiz bir fikir, deneyimlerle sınanmış ve bizi mevcut çevreyle en iyi uyuma kavuşturacağı görülmüş bir fikirdir. Olgusal durumda bu fikre ilişkin tereddütlerimiz açığa çıktığı zaman, bu fikir salt zihin içinde test edilmez. Sorgulama süreci olgularla, deneyimle olur. Hayatımızda belli bir durumla bağlantılı olarak, çevreyle olan uyumumuzu sağlayan biçim elde edilinceye kadar değiştirilir. Elbette, herkesin edindiği fikri böylesine bir sorgulama faaliyetine uygun biçimde sınıadığı iddia edilemez. Ama en azından öyle olması sağlıklı bir toplumun temel koşuludur. Dewey böylesi bir yaşam tarzının ancak demokrasilerde mümkün olabileceğini iddia etmiştir. Yani bireyler hem kendi yaşamları söz konusu olduğunda hem de kamu söz konusu olduğunda eyleme yönelik planlamalarla hareket etmelidir; bireysel yaşam ya da toplumsal hayat için dogmalarla, değiştirilemeyen ilke, kaide ve kurallarla hareket etmemelidir. Sadece demokrasi, sosyal problemleri tecrübe eden insanların mümkün çözümler araştırmasına katılmasını ve önerilen çözümlerin tecrübede başarılı olup olmayacağı hususunda karar

---

<sup>77</sup> ELDRIDGE, Michael ve PIHLSTRÖM, Sami; “Glossary”, **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, New York, 2011, 34.

vermelerini ister. Böylesi bir “sosyal zeka”, ancak demokrasi içinde mümkündür. Bu durumda demokraside hiçbir sosyal değer sabit ve nihai değil; aksine geçici ve hatalı olabileceği görülür. Yine de demokrasinin sosyal değerleri ve idealleri, insanların tecrübelerinde ikamet ettikleri için nesnel olarak doğal mevcudiyetlerine sahiptir.<sup>78</sup> Dewey’in eğitime olan ilgisini de burada anlamaya başlıyoruz. Çünkü böyle bir toplum ancak bireylerin kendi olanaklarının farkındalığı içerisinde yetiştirildiği ve sorun çözme odaklı niteliklerin öne çıkarıldığı bir eğitim vasıtasıyla tesis edilebilir. İşte bu nedenle, Dewey için eğitim, demokratik problem çözmenin ilerlemeci görünümünü temsil ettiğinden dolayı demokrasi için vazgeçilmezdir. Eğitim, demokrasi için asli olduğu ve demokrasi de toplumda kuşatıcı güç olması gerektiği için, tüm sosyal kurumlar eğitimi desteklemelidir. Bir demokrasinin politik kurumları, değer araştırmasında ve çatışmaların çözümlenmesinde açıkça önemli bir role sahiptir fakat eğitim, demokrasinin en temel motorudur.<sup>79</sup> Böylelikle pragmatizm bilimsel araştırma, ahlâk, demokrasi, eğitim gibi farklı alanlarda bir bütün içerisinde işleyen ilerlemeci bir yaklaşım haline getirilmiş olmaktadır. Görüldüğü gibi, Dewey’in ellerinde pragmatizm Peirce ve James’te olduğundan çok daha kapsamlı bir işleyiş tarzına kavuşturulmuştur. Elbette pragmatizmi bir anlam teorisi olarak inşa eden Peirce için, Dewey’in sorun odaklı, psikoloji ve biyoloji temelli işlevsel ve gelişimsel yaklaşımı pragmatik eşikten bir kopuş olarak değerlendirilecektir. Peirce nezdinde, pragmatizm mantıksal bir maksim olduğu için ve mantık normatif bir bilim olduğu için, Dewey, Peirce’ün kendi pragmatizmini dönüştürmede mantıksal ve sosyo-psikolojik meselelerin yanlış bir birleşimini yapmakla en az James kadar suçlu bulunmuştur.<sup>80</sup> Ne Dewey ne de James, Peirce’ün pragmatizminin belki de en orijinal ve en tartışmalı unsuru olan görece güçlü realizmini kabul etmiştir. Bununla birlikte, Peirce’ün tamamen mantıksal ve psikolojik olmayan pragmatizm yorumunu da onaylamamışlardır. Peirce, James’te olduğu gibi Dewey’de de, kendisinin bilimsel çıkarımın normatif ve mantıksal ilkesi olarak sunduğu pragmatizmi talihsiz bir psikolojikleştirme eğilimi keşfetmiştir.<sup>81</sup> Bu nedenle, Peirce’ün

---

<sup>78</sup> SHOOK, John R.; **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, Çeviren: Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 136.

<sup>79</sup> **A.g.e.**, s. 136-137.

<sup>80</sup> PIHLSTRÖM, “Introduction”, s. 11.

<sup>81</sup> **A.g.m.**

pragmatizmi ve diğerkleri olmak üzere iki tür pragmatizmden oluşan genel bir dikotominin varlığından söz etmek moda olmuştur.<sup>82</sup> Fakat kesin olan bir şey var ki, Dewey, Peirce ve James'ten büyük oranda etkilenmiş ve onlardan çok şey almış olmasına rağmen, ömrünü her iki farklı ana ismi sentezlemeye adanmadığı gibi, ikisinden farklı ve daha kapsamlı bir yaklaşım geliştirmiştir.<sup>83</sup> Bu anlamda, Dewey'i dikotominin her hangi bir kısmına yerleştirmek onun pragmatizme olan katkılarını görmemize mani olabileceği gibi, kendi düşüncesinin de pragmatizmin gelişiminde sonraki kuşakların faydalanacağı pınarlardan biri olduğu gerçeğini perdeleyecektir.

Dewey'le birlikte pragmatizm dünya çapında ünlenmiş ve kurumsal anlamda uygulanma olanağı bulmuştur. Ancak pragmatizmin bu ünü fazla uzun sürmemiş, 1929 dünya ekonomi krizi ve özellikle faşizmin yükselişi ve 2. Dünya Savaşı'nın patlak vermesiyle tedavülden kalkmıştır. Margolis'in deyişiyle, "depresyon yılları ve 2. Dünya Savaşı pragmatizmin sonunu hazırlamıştır."<sup>84</sup> Dolayısıyla, pragmatizmin Peirce'le başlayıp James ve Dewey'le devam eden asr-ı saadet dönemini 1940'lar ve 1950'lerde ani bir düşüş takip etmiştir. Akademik çevrenin psikanalizin, varoluşçuluğun, yapısalcılığın, analitik felsefenin ve işlevselciliğin etkisiyle dönüşmesi, ayrıca büyüyen faşizm ve atom çağına ani girişin yarattığı şok pragmatizmin düşüşünde etkili olan faktörler arasında sıralanabilir.<sup>85</sup> Fakat aynı nedenler, özellikle 2. Dünya Savaşı, pragmatizmle aynı dönemin ürünü olan pek çok teorinin de rafa kaldırılmasıyla sonuçlanmıştır. Burada karşımızda beliren şey 19. yüzyıl dünyasının argümanlarıyla biçimlenip 20. yüzyılın başlarında egemen olmuş inanışların çözülmesidir. 2. Dünya Savaşı sonrası oluşturulan ve yeniden inşa edilmeye çalışılan topluma ayna tutan ve yön veren teoriler gittikçe makro boyuttan daha mikro ölçekli yaklaşımlar sunan modeller halini almaya başlamıştır. Böyle olunca, pragmatizmle aynı dönemin ve aynı kaygıların ürünü olan diğer yaklaşımlar da tarih sahnesinden çekilmeye başlamıştır. Dolayısıyla pragmatizmin geri çekilmesi, sadece pragmatizm özelinde işleyen bir süreç olmamıştır.

---

<sup>82</sup> A.g.m., s. 4.

<sup>83</sup> THAYER, *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*, s. 165.

<sup>84</sup> MARGOLIS, *Pragmatism's Advantage*, s. 37.

<sup>85</sup> GRONOW, *From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory*, s. 10.

Yapısalcılık, işlevselcilik, varoluşçuluk gibi oldukça etkili olmuş olan akımlar 20. yüzyılın ikinci yarısıyla birlikte pragmatizmin kendilerinden biraz evvel gömüldüğü mezarlıkta birer birer yer almışlardır. Fakat pragmatizm 1980'lerle birlikte, olağanüstü bir biçimde, yeniden gündeme gelmiş ve eski dostlarının olmadığı bir dünyada öncekinden daha fazla yaygınlık kazanmıştır. Peki neden? Ya da Russell B. Goodman'ın ifadesiyle soracak olursak, "20. yüzyıl dönümünde böylesine hayat dolu ve umut vadeden bir felsefe, nasıl oluyor da yüzyılın ortasında neredeyse tamamen sönüp yüzyılın sonuna doğru, pozitivizm, fenomenoloji, mantıksal analiz, doğalcı epistemoloji ve yapıbozumdan sonra tekrar diriliyor?"<sup>86</sup> Bunun en önemli nedeni pragmatizmin sınırları ve ilkeleri belirgin bir işleyiş tarzına sahip bir disiplin olarak yaratılmış olmamasıdır. Pragmatizmin kurucuları pragmatizmi bir tür "bilimcilik" olarak yahut "kesin felsefe" tesisi için ortaya koymamışlardır. Pragmatizm tam aksine bu tarz mutlak girişimlerin aşılması bağlamında öne çıkmıştır. Bu anlamda, 1980'lerde pek çok teori ve yaklaşım dünyanın liberalleşmesi ve "benzeşmesi" dalgasıyla daha "soft" biçimlerde "new", "neo" ve "post" gibi ön eklerle yeniden piyasaya sürülürken pragmatizm de kendisine yer bulacak bir zemini yeniden yakalamıştır. Pragmatizmin doğuşu bir yönüyle bununla ilişkilidir. Fakat pragmatizmin ikinci baharı Rorty ile birlikte ele alındığında, bu dirilişin esas nedenlerini daha anlaşılır bir biçimde değerlendirme olanağı beliriyor. Çünkü pragmatizm, bu dönemdeki dirilişini esas olarak Rorty'e borçludur. Rorty'nin elinden çıkan ve yeniden gündeme gelen pragmatizm, dönemin modasına uygun olarak, "neo-pragmatizm"<sup>87</sup>, "postmodern pragmatizm"<sup>88</sup>, "vulgar pragmatizm"<sup>89</sup> gibi farklı biçimlerde tasvir edilmiştir. Fakat pragmatizmin bu dönemdeki mahiyetini anlamak için onun dirilişinin temel dayanağı olan Rorty nezdinde nasıl ele alındığına bakmak daha doğru olacaktır. Rorty'in pragmatizmi yeniden gündeme getirmesi bir "post-felsefe"den bağımsız düşünülemez. Çünkü Rorty

---

<sup>86</sup> GOODMAN, Russell B.; "Introduction", **Pragmatism: A Contemporary Reader** (iç.), Routledge, New York, 1995, s. 1.

<sup>87</sup> HACKING, "On Not Being a Pragmatist: Eight Reasons and a Cause", s. 33.

<sup>88</sup> HOLLINGER, Robert ve DEPEW, David; "General Introduction", **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. xvi.

<sup>89</sup> HAACK, Susan; "Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect", **Rorty & Pragmatism** (iç.), Editör: Herman J. Saatkamp, Vanderbilt University Press, Nashville, 1995.

pragmatizmi, felsefe olarak bilenen ve felsefe ile özdeşleştirilen pek çok tartışmanın lağvedilmesinde bir araç olarak kullanmıştır. O, analitik felsefenin reddiyesi ve genel anlamda Descartes-Kant çizgisinin ortadan kaldırılması bağlamında pek çok fikir adamının aynı çatı altında birleştirilebileceğini keşfetmiştir. Rorty, bu tarz karşı çıkışlara sahip düşünürlere “pragmatik bir tavır” atfetmiş ve “Amerikan pragmatizmi” söylemini daha çok “evrenselleştirilebilir” bir hale getirmiştir. Rorty, pragmatizmle Avrupa düşüncesi arasında oldukça temel bağlantı noktaları yakalayarak, onun Avrupa merkezli düşün insanları nezdindeki kabul edilebilirliğini arttırmış, pragmatizme yeni uygulama ve tartışma alanları açarak onu eskisinden biraz daha “genişletmiştir.” Goodman’ın işaret ettiği gibi, Rorty kendi pragmatizmini geliştirirken Peirce, James ve Dewey gibi klasik pragmatistlerin yazılarıyla, Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Hans-Georg Gadamer ve Thomas Kuhn gibi Kıta Felsefesi düşünürleri arasında bir birleşim yarattığı gibi, sadece felsefeden değil, yazınsal eleştiri, hukuk teorisi, feminizm ve politik teoriden de beslenmiştir.<sup>90</sup> Bu özellik onun pragmatizminin çok kapsamlı bir içerik kazanmasına sebep olmuştur. Bu nedenle Rorty kendi pragmatizmini bir “anti-temelcilik ve anti-temsilsizlik”<sup>91</sup>, “sol-kanat Kuhnçuluğu”<sup>92</sup>, “romantik çok tanrıcılık”<sup>93</sup>, “etnosentrizm”<sup>94</sup> olarak farklı biçimlerde ele almıştır. Rorty çoğu zaman “dilsel dönüş” (*linguistic turn*) yönelimi ile birlikte de anılmaktadır. Fakat Rorty’nin “dile dönüş” vurgusu, yeni bir “kesin felsefe” oluşturma gayesi gütmemektedir. Dile dönüş, dili olguların temsili ya da “resmi” olarak görmekten çok, olguları ele almada kullanılan “vokabülerin” çokluğuna ve mukayese edilemezliğine vurgu yapmaktadır. Rorty’e göre, felsefe, Descartes’tan Wittgenstein’in *Tractacus*’una kadar, kendisini bir bilim olarak ele alma ve genel kesin prosedürleri açığa çıkaran bir disiplin haline dönüştürme

---

<sup>90</sup> GOODMAN, “Introduction”, s. 2.

<sup>91</sup> RORTY, Richard; “Introduction: Pragmatism as Anti-Representationalism”, MURPHY, John P.; **Pragmatism: From Peirce to Davidson** (iç.), Westview Press, Boulder, 1990.

<sup>92</sup> RORTY, Richard; “Dayanışma Olarak Bilim”, **Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 43.

<sup>93</sup> RORTY, Richard; **Philosophical Papers-Volume 4: Philosophy as Cultural Politics**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, s. 27.

<sup>94</sup> RORTY, “Dayanışma Olarak Bilim”, s. 45.



girişimleriyle karşılaşmış, fakat bu teşebbüslerin hiçbiri başarılı olamamıştır.<sup>95</sup> Mantıksal pozitivizm ve analitik felsefe bu tarz girişimlerin son varisleri olmuştur. Onlar dile sarılıp, dili dünyanın temsili olarak görmeye çalışmış ve onun mahiyetini çarpıtmışlardır. İşte bu nedenle Rorty, “dile dönüş”le dilin önemini bir hakikat iddiası olmaksızın yeniden tesis etme arzusundadır. Onun yazılarıyla birlikte açığa çıkan neo-pragmatizm, bu yönüyle, farklı bir vaatte bulunmakta, “durumsallık”, “tarihsellik” ve “iletişimsellik” öne çıkarılmaktadır. Bu yönüyle Rortyci pragmatizm, dilden dünyaya teorik bir bakışa yol açan semantik ya da temsilci varsayımları reddeden ve insancıl ilgilere yönelen, buna rağmen linguistikle olan bağını koruyan bir yöne sahiptir. Bunu formüle etmek gerekirse şöyle bir denklem kurmak mümkündür: Rortyci pragmatizm = Temsilcilik olmadan dilsel öncelik.<sup>96</sup> Rorty’nin pragmatizminde felsefe, artık hakikatin, ahlâkın ve erdemin aydınlatılması görevine sahip değildir. Bunun yerine, felsefe, fikirlerin öğretici manaları için incelendiği bir dilsel aktivite olarak kavranmalıdır.<sup>97</sup> Onun, bugüne kadar yapıla gelmiş yapay tartışmaları, onların kavramlarını kullanarak, oldukça eskimiş ve yıpranmış kısır argümanlarının içerisinde hareket ederek sonlandırmak gibi bir görevi yoktur, olamaz da.

Rorty, Dewey gibi zihin-beden, olgu-değer türünden ayrımları reddetmiş ve bu ayrışmaların olmadığı bir felsefî tasavvur inşa etme girişiminde bulunmuştur. Rorty’e göre, bizler, bilim ile din, bilim ile politika, bilim ile sanat, bilim ile felsefe ve benzeri şeyler arasında keskin ayrımlar yapmanın önemiyle ilgili üç yüz yıllık bir retoriğin varisleriyiz.<sup>98</sup> İhtiyacımız olan öncelikle bu retoriği bir hakikat değil diğer retorikler gibi herhangi bir “vokabüler” olarak görmek ardında da, “bilgi” ya da “hakikat” olan şeye sınır koymaktan vazgeçmektir. Hakikate dair tekabüliyet teorisinden kurtulmak, “felsefe” ya da “hakikat” denilen daha önceden varolan bir kendiliğindenliğin doğası

---

<sup>95</sup> RORTY, Richard; “Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy”, **The Linguistic Turn** (iç.), Editör: Richard Rorty, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 1.

<sup>96</sup> MACARTHUR, David ve PRICE, Huw; “Pragmatism, Quasi-realism, and the Global Challenge”, **New Pragmatists** (iç.), Editör: Cheryl Misak, Clarendon Press, Oxford, 2007, s. 97.

<sup>97</sup> DIGGINS, John Patrick; **The Promise of Pragmatism**, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, s. 11.

<sup>98</sup> RORTY, Richard; **Felsefe ve Doğanın Aynası**, Paradigma Yayıncılık, Çeviren: Funda Günsoy Kaya, İstanbul, 2006, s. 337.

hakkında yapılan bir keşif değildir. Bu, konuşma tarzımızı değiştirmek ve böylece ne yapmak istediğimizi, ne olduğumuza dair düşüncelerimizi değiştirmektir.<sup>99</sup> Çünkü evreni tanımlamak için sınırsız yollar vardır, hangisini kullanacağımız ise amaçlarımıza bağlıdır. Rorty, bizlerin dili bu amaçlarla buluşmamızı sağlayan bir yol olarak görmemiz gerektiğini belirtmektedir.<sup>100</sup> Bu nedenle, insanlığı “ilkeler”, “yasalar” ya da “idealler” peşinde sürüklemekten vazgeçmeli ve hem bireysel yaşam için hem de kamusal yaşam için sorun odaklı ve durumsal değerlendirmeler geçerlilik kazanmalıdır. Fakat bunların birer hakikat değil, sadece o durumda en iyi işlediği için tercih edilen sayısız vokabülerden herhangi biri olduğu unutulmamalıdır. Böylelikle Rorty, felsefeyi insanların zihninde olup biten bir tartışma olmaktan çıkarıp yaşamın kendisiyle daha bütünleşmiş bir forma aktarmış olmaktadır. Dewey gibi, o da “felsefenin problemleri”ne daha az, ama “insanların problemleri”ne daha çok dikkat çekmiştir.<sup>101</sup> Felsefe insanın bugünü ve geleceğinin tesisinde mevcut sorunların çözümüne hizmet eden bir işleyiş tarzına sahip olmalıdır. Felsefenin işi yarının sorunlarını “hakikatin” ışığında tasarlayarak çözüm üretmek değil, bugünün sorunlarıyla baş ederek geleceği tesis etmektir. İşte pragmatizmin en ayırt edici özelliği de, “daha iyi bir insan geleceği” kavramını, “hakikat”, “akıl” ve “doğa” kavramlarının yerine koymuş olmasıdır.<sup>102</sup> Neticede, Rorty, felsefi meselelere olduğu kadar, ahlâkî, politik, hukukî ve edebî konulara da aynı bakış açısıyla eğilmiş ve pragmatizmi disiplinlerarası ya da post-disipliner bir hareket tarzıyla biçimlendirmiştir. Bu yönüyle Dewey’den sonra Amerika’nın en çok öne çıkan düşünürlerinden biri haline gelmiştir.<sup>103</sup> Fakat James’in Peirce’ü genişletme teşebbüsünde olması gibi, Rorty de James ve Dewey’i genişletme teşebbüsünde olmuş ve James’in Peirce’ü yanlış anladığı ya da tahrif ettiğine ilişkin tartışmalar Rorty’nin James ve Dewey’le olan ilişkisi için de söz konusu edilmiştir. Ne var ki, kendisini Dewey ile James’in emanetini suiistimal ettiği için eleştiren, aynı eleştirmenlerin bazıları, Rorty onlar hakkında ilgi uyandırdıktan sonra bu yazarları

---

<sup>99</sup> RORTY, Richard; **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, Çeviren: Mehmet Küçük ve Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 46.

<sup>100</sup> BACON, Michael; **Richard Rorty: Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, Çeviren: Banu Özdemir, Elips Kitap, Ankara, 2010, s. 39.

<sup>101</sup> GOODMAN, “Introduction”, s. 5.

<sup>102</sup> RORTY, Richard; **Philosophy and Social Hope**, Penguin Books, New York, 1999, s. 27.

<sup>103</sup> GOODMAN, “Introduction”, s. 4.

okumaya başlamışlardır.<sup>104</sup> Dolayısıyla, Rorty pragmatizmi diriltmede öylesine etkili olmuştur ki, kendi dönemindeki savunucuları kadar eleştiricilerini de kendisi yaratmıştır. Rorty'nin pragmatizme olan katkısı hakkında farklı fikirler mevcut olmasına rağmen, yine de kesin olan bir şey vardır: Onun katkıları olmasaydı hem profesyonel çevrede hem de kamusal alanda pragmatizm büyük ihtimalle bugün daha az tanınıyor olacaktı.<sup>105</sup>

Özetle, pragmatizmin yüz yılı aşan tarihine baktığımızda, onun belirleyici ve herkesçe kabul edilebilir niteliklere sahip bir hareket olmadığı görülecektir. Deyim yerindeyse, sosyolojiyle aynı tarihsel şartların ürünü olan pragmatizm, sosyolojiyle aynı kaderi de paylaşmıştır. Değişimde, “değişenin kendisi”ni, süreç içinde “olmakta olan”ı ele alan ve onu kavramaya gayret eden öğretiler, durağan ve herkesçe kabul edilebilir teoriler üretmede başarısızlığa mahkûmdurlar. Onların esas başarısı, her yeni durumda, her yeni koşulda gerçekliğe yeni bir perspektif sunarak kendi bünyelerini taze bir kanla güçlü kılmalarıdır. Bu nedenle, “sosyolog sayısı kadar sosyoloji”<sup>106</sup> söylemi, pragmatizm söz konusu olduğunda eşsiz bir karşılık görmektedir. Ne kadar pragmatist varsa o kadar pragmatizm olduğu, pragmatizmden değil, pragmatizmlerden söz edilebileceği bir gerçektir.<sup>107</sup> Bu nedenle, pragmatizmin sosyal bilimler metodolojisindeki katkılarını, sınırlarını ve problemlerini ortaya koymak için, tek bir düşünürden ya da belli bir tarzdaki pragmatizmden hareket etmektense, öne çıkan “pragmatizmlerin” ana içerimlerini ele almak daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu amaca uygun olarak, çalışmamızın bu bölümünde, pragmatizmin en temel isimleri olan Peirce, James, Dewey ve Rorty'in fikirleri daha derinlikli bir incelemeyle ele alınacak ve pragmatizmde sosyal bilimler metodolojisine dair yararlanılabilecek unsurları açığa çıkarmak adına kapsamlı bir değerlendirme sunulacaktır.

---

<sup>104</sup> BACON, **Richard Rorty: Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, s. 17.

<sup>105</sup> GRONOW, **From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory**, s. 10-11.

<sup>106</sup> KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyolojinin Neliği: Nilgün Çelebi ile Sosyoloji Sözcüğünün Soykütüğüne Uzanmak**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2014, s. 9.

<sup>107</sup> HAACK, Susan; “Pragmatism”, **The Blackwell Companion to Philosophy** (iç.), Editör: Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James, Blackwell Publishing, Malden, 2003, s. 775.

## 2.2. Pragmatizmin Ana İsimleri

Pragmatizm, ilk ortaya çıktığı tarihten bugüne, farklı akımlarla ilişkilendirilmeye çalışılmış, değişik alanlardan araştırmacıların gündeminde olmuş ve bu nedenle pek çok isimle birlikte anılmıştır. Erken dönemde Peirce, James, Abbot, Holmes, Dewey, George Herbert Mead, Clarence Irving Lewis, Ferdinand C. S. Schiller ve Giovanni Papini öne çıkan isimlerken, 20. yüzyılın ikinci yarısında Sidney Hook, Nelson Goodman, W. V. O. Quine, Wilfrid Sellars, Donald Davidson, Hilary Putnam, Rorty, Cornel West, Susan Haack, Nancy Fraser, Ian Hacking, Stanley Fish, Richard Posner, Richard Bernstein, Robert Brandom, Richard Poirier, Stanley Cavell, Huw Price ve Cheryl Misak gibi birçok düşünür pragmatizmle birlikte anılır olmuştur. Her araştırmacı kendi yaklaşımı ve perspektifi ekseninde pragmatizme eğilmiş ve ondan kimi zaman birbirinden ayrılan kimi zaman da birleşen ortak noktalar ortaya çıkarmışlardır. Pragmatizmin bir asrı aşan tarihi bize bu anlamda önemli veriler sunmaktadır. Fakat pragmatizmin felsefi temelleri, terminolojisi ve argümanları esas itibarıyla üç kurucu isim olan Peirce, James, Dewey ve onu 20. yüzyılın ikinci yarısında tekrar popüler hale getiren Rorty'nin çalışmaları etrafında şekillenmiştir. Bu nedenle, pragmatizmin sosyolojik metodoloji ile olan bağını sorgulama gayesinde olan tezimizde, pragmatizmin ana isimleri konumunda olan dört düşünürün öne çıkan görüşlerini yansıtmak daha doğru görülmüştür.

### 2.2.1. Charles Sanders Peirce

Charles Sanders Peirce, Amerika'nın yetiştirdiği en büyük filozoflarından biridir. Peirce, sadece Amerikan entelektüel tarihi açısından değil genelde tüm bir felsefe tarihi açısından da en orijinal düşünürlerden bir tanesidir.<sup>108</sup> Diggins'e göre, Peirce, bugün Amerika'da olduğu kadar Avrupa'da da, jeoloji, paleontoloji, linguistik, semiotik, mantıksal pozitivizm, yapısalcılık, sembolik eylemin sosyolojisi, Freud'un üçlü zihin kuramı, bağlanım cebiri, iki değerli hesaplama, fenomenoloji, kuantum mekaniğinin belirlenemezliği ve sonra bilgisayarlarda kullanılan elektrik devresi teorisindeki gelişmelerin öncüsü olarak kabul edilmektedir. Peirce, bir bakıma, bütün problemlerin filozofudur.<sup>109</sup> Peirce, gerçekten hem modern deneysel tekniği kullanan

---

<sup>108</sup> PIHLSTRÖM, "Introduction", 7.

<sup>109</sup> DIGGINS, *The Promise of Pragmatism*, s. 161.

önemli bir entelektüel hem de daimi öneme sahip problemlerle uğraşan bir filozoftur. Felsefî meziyetlerle bilimsel hünerin böylesi verimli birleşimi nadiren görülür. Peirce'ten önce bu sentezi gösteren pek az filozof mevcut olmuştur. Onların, tüm zamanların en önemli filozofları olarak kabul edilmeleri tesadüf değildir. Sözgelimi, Kant 18. yüzyıl biliminin zirvesini temsil ederken, René Descartes ve G. W. Leibniz, 17. yüzyıl biliminin önde gelen şahsiyetleridir. Peirce bu özel gruba dâhil ender düşünürlerdendir.<sup>110</sup> Peirce temelde bir mantıkçı<sup>111</sup>, matematikçi, kimyager ve astronom olmakla birlikte, bunun yanında psikoloji, biyoloji ve metafizikle yakından ilgilenmiş, döneminin doğa bilimcileri ve sosyal bilimcileriyle gerek sohbetlerde gerekse de kendi yazılarında bir diyalog halinde olmuştur. Kendisinin aktardığı kadarıyla, fizik bilimlerinde çağının en büyük zihinleriyle samimi ilişkileri olmuş ve kendi adına matematik, gravitasyon, optik, kimya ve astronomi gibi alanlarda önemli katkılarda bulunmuştur.<sup>112</sup> Eşdeyişle, “günümüzde pek çok disiplininin en heyecan verici keşiflerini geliştirme ve sistemleştirme girişiminde olmuştur.”<sup>113</sup> Peirce, bilimle olan ilişkisi hangi düzeyde olursa olsun, atomdan gezegene, molekülden gazlara, kavramdan kurama, eylemden tanıya, belirlenimden rastlantıya, evrimden olasılığa kadar her türden inceleme alanına ilgi duymuş, bilimlerin neredeyse tüm dallarının gelişimiyle yakından ilgilenmiş ve her türden çıkmazın takipçisi olmuştur. Peirce, her türden problemi incelemiş ve çözmeye çalışmıştır. Bir kimse, Peirce'ün ulaştığı sonuçlara katılmasa da ondaki profesyonel zihniyeti, yazılarında kolayca görebilir. O; bir şair, alaycı, okuyucularına önem vermeyen veya müşkül sorunları yorumlarken dipnotlarla oynayan biri değil; aksine, Thales'ten beri insanların ilgilendiği ve onları meşgul eden gerçek sorunlarla savaşan bir filozoftur.<sup>114</sup> Peirce, ele aldığı her konuyu kendisine özgü fikirlerle geliştiren ve çoğunlukla onu yeni kavram ve teoriler yaratarak ele alan çok

---

<sup>110</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 26.

<sup>111</sup> Peirce, yazılarında kendisinden sıkça (bilimin yöntemlerinin bir öğrencisi anlamında) bir mantıkçi olarak söz etmiştir (MILLS, **Sociology and Pragmatism**, s. 132).

<sup>112</sup> PEIRCE, Charles Sanders; “Concerning the Author”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 1.

<sup>113</sup> BRUNNING, Jacqueline ve FORSTER, Paul; “Introduction”, **The Rule of Reason: The Philosophy of Charles Sanders Peirce**, Editör: Jacqueline Brunning ve Paul Forster, University of Toronto Press, Toronto, 1997, s. 3.

<sup>114</sup> TÜRER, **Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi**, s. 9.

yaratıcı bir düşünürdür. Gerçekten de o, kelimenin tam manasıyla bir terminoloji ve teori fabrikasıdır. Ne var ki, bu denli yaratıcı ve mühim bir bilim insanı olmasına rağmen kendi döneminde hak ettiği ilgiyi görememiştir. Peirce, pragmatist düşünürler arasında en az tanınan isim olagelmıştır. Bunun en önemli nedeni, kendi çalışmalarını kısa sayısız taslak halinde sunmuş olmasıdır. Peirce'ün irili ufaklı yayımlanmış-yayımlanmamış toplamda on binlerce sayfayı bulan yazısı mevcuttur.<sup>115</sup> Onun her bir makalesi, adeta, başlı başına bir *magnum opus* haline gelebilecek eserler için kaleme alınmış *Prolegomena*'lar gibidir. Yazıları oldukça derin ve kimi zaman birbirinden fazlasıyla uzak görünen geniş bir konu alanı içerisinde yer aldığı gibi, ortaya koyduğu her bir fikir dahi kendi içinde bütünlüklü bir eserle taçlandırılma beklentisi uyandıran cinstendir. Fakat Peirce, fikirlerinin tamamı için genel bir felsefe metni kaleme almamış, alt başlıkları açıklayacak bir kitap dahi yazmamıştır. Peirce, “kendi felsefesinin sistematik bir sunumunu hiçbir zaman üretememiştir. En orijinal felsefi çalışmaları basılmamış, basılanlar dahi çağdaşları tarafından okunmamıştır. [Bu nedenle] Peirce'ün etkisi, kendi döneminde küçük bir felsefeciler ve mantıkçılar grubuyla sınırlı kalmıştır.”<sup>116</sup> Yaşadığı dönemde hacimli felsefe kitapları yazmadığı gibi etkili bir akademik konum da kazanmamıştır. Onun felsefi açıdan önemi, ölümünden sonra ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla Peirce'ün James ve Dewey gibi pragmatistlere nazaran az tanınmasının öncelikli sebebi, eserlerinin tamamlanamayışıdır. Diğer bir sebep ise, yazılarındaki üslubun ağır olmasıdır.<sup>117</sup> Peirce'ün büyük oranda kendi üretimi olan terminolojisi onu anlamada başlı başına bir problem teşkil etmiştir. Buna bir de sıkça müracaat edilen mantıksal, matematiksel semboller ve doğa bilimlerinden alınan kavramsal aktarımlar eklenince anlaşılması oldukça güç bir düşünür olarak öne çıkması kaçınılmaz olmuştur.

---

<sup>115</sup> Cornelis de Waal, Peirce'ün yaklaşık 100.000 sayfalık el yazmasının olduğunu ifade etmiştir (Aktaran; **A.g.e.**, s. 17).

<sup>116</sup> BRUNNING ve FORSTER, “Introduction”, s. 3.

<sup>117</sup> **A.g.e.**, s. 28. Gronow'un da işaret ettiği gibi bu iki neden, yani “eserlerinin parçalı yapısı ve düşüncelerindeki kimi yönlerin karmaşıklığı, zaman zaman insanların pragmatizmin Peirce'ün çalışmalarında biçimlenmeye başlayan ortak temalarını görememelerine neden olmaktadır” (GRONOW, **From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory**, s. 11).

Peirce'ün temel fikirleri ve bunlar için geliştirdiği argümanlara geçmeden önce, onun etkilendiği isimlere kısaca göz atmakta fayda var. Peirce'ü ve fikirlerini anlamak için atılması gereken ilk adım etkilendiği isimleri gözden geçirmek olmalıdır. Peirce'ün etkilendiği düşünürler arasında pek çok ismi zikretmek mümkündür. Fakat Aristoteles, Duns Scotus, Kant ve Darwin'e özel bir yer verilebileceği kanaatindeyiz. Peirce'ün Aristoteles'le olan ilişkisi oldukça açıktır. Onun mantık üzerine yazdığı veya her hangi bir yerde mantıksal problemlerle ilgilendiği her uğrak noktasında Aristoteles'le kimi zaman açık, kimi zaman örtük bir hesaplaşma vardır. Peirce'ün mantık çalışmaları, adeta Aristoteles'le sürekli bir diyalog halinde yürütülmüştür. Onun analitik ve sentetik kıyaslar hakkındaki mütalaaları ve bunları bilimsel araştırma sürecinde “savavarımsal” (*abductive*) çıkarımla tamamlama önerisi, Aristoteles'i fazlasıyla özümsemiş ve hatmetmiş birinin başarabileceği bir iştir. Nominalizmi reddiyesini ve skolastik realizmini kabul ettiği Scotus ise onun gösterge kuramı kadar, bütünlüklü bir sistem olarak bilime bir yekûn olarak eğilişinin olanağını sunan bir kaynak olmuştur. Peirce, Scotus'la ilgili olarak, “onun metafiziğine ve mantığına körü körüne tapılmayıp içerisindeki ortaçağvari yönler defedilse ve devam eden nominalist eleştiriciliğin işe yarar kalıntısı adı altında modern kültüre uyarlansaydı, felsefeye fizik bilimleriyle en iyi uyumu olanaklı kılmaya kadar gideceğinden” hiç şüphe duymadığını ifade etmiştir.<sup>118</sup> Pek çok noktada birleştiği ve ayrı düştüğü gençlik kahramanı Kant'ın Peirce üzerindeki etkisi tartışmaya mahal vermeyecek denli büyüktür. Peirce bu etkiyi pek çok defa dile getirmiş ve felsefeye Kant'ın kapısından giriş yaptığını açıkça ifade etmiştir. Onun pragmatizmi dahi Kant'ın pratik ve pragmatik kavramları arasında yaptığı ayırmadan geliştirilmiştir. Peirce erken yaşlardan itibaren babasının gözetimi altında sürekli Kant üzerine çalışmaya yönlendirilmiş ve gençlik yıllarının gecesi gündüzü Kant okumalarıyla geçmiştir. Kendisinin deyişiyle, “neredeysse tamamını ezbere bilecek kadar ve her bir kesimini eleştirel bir şekilde inceleye inceleye üç yıldan fazla bir zaman süresince, her gün iki saati Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi*'ne” adamıştır.<sup>119</sup> Bunun bir sonucu olarak genç Peirce'ün gayreti ve dehası pek çok Kantçı düşünme tarzıyla öylesine dolmuştu ki, kendisini hiçbir zaman bunlardan bütünüyle kurtardığı

---

<sup>118</sup> PEIRCE, “Concerning the Author”, s. 2.

<sup>119</sup> A.g.m.

söylenemez.<sup>120</sup> Peirce'ün üzerinde en çok durduğu ve etkilendiği isimlerden biri de Darwin'dir. Peirce gelişime, ilerlemeye, organizmanın kendisini yeni koşullara adapte etmesine, doğada her düzeyde bir tekâmül olduğuna ilişkin sarsılmaz bir inanç taşımıştır. Peirce'ün Darwin'in *Türlerin Kökeni* ile tanışması onun hayatında bir dönüm noktası olmuştur. Peirce aynı evrimci bakış açısını çok daha geniş bir alana taşımış ve kimi yönlerden değişikliklere uğratarak kapsamlı bir gelişim felsefesi yaratmıştır. Peirce, Darwin'le olan bu bağı, "Darwin'in bakış açısı benimkine çok yakın. Aslında, benim düşüncem, gözden geçirilmiş, genelleştirilmiş ve ontolojinin alanına çekilmiş bir Darwinizmdir" diyerek de teyit etmiştir.<sup>121</sup> Her dört isim Peirce'ün çalışmalarının farklı yerlerinde sıkça karşımıza çıkan isimlerdir. Fakat Peirce'ün bu dört isimle sınırlandırılmayacağı ve çok daha geniş bir bilim ailesinin üyesi olduğunu belirtmekte fayda var.

Peirce hayatı boyunca, felsefe ve bilimde genel ve bütünleştirici olan dayanakları yaratmakla uğraşmıştır. Anlamlarda, nesnelere ifade edilmiş tarzında, metodolojide, bilimlerde, birleştirici olmaya gayret etmiş ve insanlara üzerinde durabilecekleri ortak ve sağlam zeminleri sunmaya çalışmıştır. Sözgelimi, onun pragmatizmi bize, kavramların ve fikirlerin anlamlarının belirlenmesinde düalizmleri aşan bir ölçü sunmaktayken, semiotik kuramı nesnelere ifade edilmiş tarzı olan düşünceleri anlamada bir rehber olarak yükselmektedir. Yine, bilimsel araştırma süreci ve işleyiş tarzına ilişkin incelemeleri tüm disiplinler için kapsayıcı bir nitelik taşıyarak, evrimsel kozmolojisi insanın kendisi, içinde bulunduğu evren ve geleceği hakkında daha derin bir anlayışa sahip olmasını sağlamaktadır. Bu nedenle, öylesine engin bir ufuk içerisinde hareket eden bir düşünürü bir "-izm" içerisine hapsetmek pek de olanaklı değildir. Peirce, belli akımlar içerisinde ya da öne çıkan isimlerin düşünceleri ekseninde hareket eden bir düşünür olmaktan çok, sorun odaklı ilerleyen ve sorunları belirli akımların kalıplarının dışına çıkararak çözüme arayışında olan bir düşünür olarak öne çıkmıştır. Peirce'ün fikirlerinin gelişimi daima belli sorunların çözümüne ilişkin yürütülen muhakemelerin bir ürünüdür. Fakat onu ille de bir amaç içerisine yerleştirmek

---

<sup>120</sup> MURPHY, **Pragmatism: From Peirce to Davidson**, s. 7-8.

<sup>121</sup> PEIRCE, Charles Sanders; "Design and Chance", **The Essential Peirce-Vol. I** (iç.), Editör: Nathan Houser ve Christian Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 222.



gerekirse, Peirce'ü geliştirdiği pragmatizmle özdeşleştirmek pek yanlış olmayacaktır. Gerçekten de, pragmatizm Peirce'ün felsefesinin esası ya da özüdür. Pragmatizm, Peirce için, başından beri felsefenin, onun sayesinde yanlışlarla dolu geçmişinden kurtulacağını düşündüğü bir yöntem olagelmiştir. Fakat üzerinde önemle durulması gereken bir husus var ki, o da pragmatizmin Peirce'ün tüm felsefesi olmadığı gerçeğidir. Peirce'ün felsefi çalışmaları mantık ve (bilimsel) metafizikten, teoloji, kozmoloji, göstergebilim ve estetiğe kadar disiplinler içerisindeki her ana konu ve meseleye uzanmaktadır.<sup>122</sup> Çoğu araştırmacı bu gerçeği ıskalayarak Peirce'ü sadece belli açılardan incelemeye kalkışmakta ve ondakiengin ve derin kaynakları bütünüyle yansıtamamaktadır. Bu anlamda Peirce pragmatist olduğu kadar, mantıkçı, bilimci, deneyci ve bir metafizikçi olarak da ele alınmalıdır. Fakat onun tüm alanlardaki fikirlerini anlamak için, kendi yaratımı olan pragmatizminin oluşumu ve mahiyeti hakkında bir fikir sahibi olmak, doğru bir başlangıç noktası olacaktır.

Peirce'ün pragmatizmi geliştirme amacı, fikirlerimizi ya da önermelerimizi ele alırken, bireylerin içsel değerlendirmeleri (Rasyonalistlerin düalizmini) ve dışsal gerçekliğin bireyde oluşturduğu izlenimleri (Empiristlerin düalizmini) aşan ve herkesin müracaat edebileceği bir ölçüt geliştirmektir. Bu anlamda onun pragmatizmi aslında, özünde düalizmi yayan bir problemin çözümine ilişkin olarak geliştirilmiştir. Fikirlerimizde, düşüncelerimizde, önermelerimizde, kavramlarımızda veya inançlarımızda açıklık nasıl sağlanabilir, onların geçerliliği nasıl sınanabilir? Bir fikri neye müracaatla anlamak daha doğru bir yol olabilir? Soyut kavramlara mı, bireysel izlenimlere ya da hislere göre mi? Felsefi ve bilimsel soruşturma bunlardan hangisini temel almalıdır? Daha genel bir şekilde ifade etmek gerekirse, felsefe ve bilime en uygun yöntemi sağlayacak olan yaklaşım ne olmalıdır? Bunun için felsefenin ihtiyaç duyduğu şey yeni bir terminoloji ve yeni bir bakış açısidir. Öyle bir yöntem bulunmalı ki, hem bilim için hem de felsefe için fikirlerin ve kavramların anlamlarını ve geçerliliklerini test etmede işe yarar olsun. Hangi alandan olursa olsun, fikirlerin anlam ve geçerliliğini test etmek için, pratik ve tecrübî sonuçlara dayanan bir felsefe oluşturulması gerekir. Bu problemi çözmek için belli yöntemlerin oluşturulması gerekir. Bu yöntemler, ilk olarak, felsefi fikirlere deneysel kavramlarla anlam vermelidir. İkinci

---

<sup>122</sup> TALISSE ve AIKIN, **Pragmatism: A Guide For The Perplexed**, s. 11.

olarak, fikirleri organize etmeli, genişletmeli ve yeni olgulara referans verecek düzeyde olmalıdır.<sup>123</sup> Bu durumda, bize gereken şey herhangi bir kavramın, önermenin, kelimenin veya diğer bir işaretin anlamını araştırarak bir yöntemdir.<sup>124</sup> Bu nedenle Peirce, pragmatizmi, anlaşılması güç kavram, fikir ya da önermeleri, sahip oldukları kavranılabilir etkileri kapsamında inceleyen bir yöntem olarak inşa etmiştir.

Peirce'ün, pragmatizmini Kant'ın pratik ve pragmatik kavramları arasındaki ayırmadan hareketle nasıl geliştirdiğine göz attığımızda onun pragmatizmle ne kastettiğini anlamak daha olanaklı hale gelecektir. Kant, *a priori* olup olmadığını bilmediğimiz ahlâksal diye adlandırılan buyrukların (bize böyle oldukları için yine de kesin ve koşulsuz görünen buyrukların), aslında *dikkatimizi kendi yararımıza çeken ve ancak bunu hesaba katmamızı öğreten* yalnızca pragmatik buyruklar olduğunu söylemiştir.<sup>125</sup> Kant, insanın, eyleme dayalı gerçek bir bilgiye ulaşamadığı durumda dahi yine de eylemde bulunduğunu, fakat bu eylemin inanca dayandığını ifade etmiştir. Buna göre, insan belli bir amaç ya da hedef izliyorsa, fakat buna hangi yollarla ulaşabileceğini zorunlu olarak bilmiyorsa, kişi kendisini yönetmesi için pragmatik inançlara izin vermek zorundadır. Çünkü, böyle bir durumda belli bir araçla verilen bir amaca erişmede biricik olanak, inançtır.<sup>126</sup> Kant, pragmatik inanç için şöyle bir örnek vermiştir: “Doktor tehlikedeki hasta için bir şey yapmalıdır, ama hastalığı tanımamaktadır. Belirtilere bakar ve daha iyisini bilmediği için hastalığın verem olduğu yargısında bulunur. İnancı kendi yargısında bile salt olumsaldır ve bir başkası belki de daha iyi bir tanıya varabilecektir. Bu tür olumsal inançları, ki gene de belli eylemlerin araçlarının edimsel kullanımları için temeldirler, pragmatik inançlar olarak adlandırıyorum.”<sup>127</sup> Burada pragmatik ile pratik arasında önemli bir ayrım vardır. Pratik sözcüğü Kant için bir yanıyla (kategorik imperatif gibi) genel geçer olan yasalarla ilişkisini sürdürmekteyken, pragmatik ise bunun dışında kalan ama yine de amaçlarımızla ilişkili eylemlerle ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla pratik, Kant'ın *a priori*

---

<sup>123</sup> TÜRER, Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi, s. 35-36.

<sup>124</sup> PEIRCE, “Pragmatizmin Arkitektonik İnşası”, s. 53.

<sup>125</sup> KANT, Immanuel; “Ahlak Metafiziğini Temellendirme”, **Kant** (iç.), Çeviren ve Hazırlayan: Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 209.

<sup>126</sup> WELLS, **Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm**, s. 31.

<sup>127</sup> KANT, **Arı Usun Eleştirisi**, s. 741.

kabul ettiği kanunlar ile ilgilidir, buna mukabil pragmatik kavramı, tecrübeye dayanan, tecrübeye uygulanabilir şeylerin kuralları ile ilgilidir.<sup>128</sup> Bu nedenle Peirce'e göre, pratik ve pragmatik birbirine iki kutup kadar uzaktır; pratik deneyci zihnin ayakları altında sağlam bir zemin hissedemediği sürece bir düşünce bölgesine aitken, pragmatik belirli bazı insan amaçlarıyla ilgilidir.<sup>129</sup> Çünkü pragmatik inanç bizi mevcut durumda eyleme sürükleyen temel saiktir. Peirce, mevcut durumda pratik sonuçları itibarıyla bizim üzerimizde bir etkisi olan pragmatik inancı pragmatizmin temeli haline getirmiştir.

Kant'ın düşünce sisteminde, eyleme yön tayin etmede, belli anlarda nadiren öne çıkan pragmatik inanç durumunu Peirce, felsefesinde her eylemin ardında yatan bir güdüleyici olarak işlenmiştir. Wells'in deyişiyile, Kant için bir kural dışı olan şey, Peirce'ün pragmatizminde bir yasa haline getirilmiştir.<sup>130</sup> Fakat burada söz konusu olan şey, körü körüne eylemde bulunma değildir. Fikirlerimiz eğer mevcut durumda bizleri arzu edilir bir şekilde eylemeye yönlendirmede zora girerse, onları değiştirmek ve bizi yeni şartlara daha uyumlu kılan bir inanç edinmek kaçınılmazdır. İşte tam da bu nedenle, Peirce'ün pragmatizmi bir ifadenin veya bir kelimenin rasyonel anlamının, yani bir kavramın anlamının, onun yaşamın icra edilmesi üzerindeki etkisinde bulunduğunu ortaya koyan bir teori olmuştur. Buna göre, deneyden kaynaklanmayan hiçbir şey davranışlarımız üzerinde etkide bulunamayacağı için, bir kavramın kabul edilmesinin veya reddedilmesinin ima ettiği bütün deneysel görüngüleri doğru biçimde tanımlayabiliyorsak o kavramın bir tam tanımını yapmışız demektir ve bu tanıma eklenecek hiçbir şey yoktur.<sup>131</sup>

Peirce kendi pragmatizmiyle, temelde, fikrin geçerliliğini zihnin kendisine yönelerek sınayan Descartesçı geleneği aşma girişiminde bulunmuştur. Çünkü felsefe içerisindeki düalizmlerin en önemli kaynağı bu gelenektir. Eğer felsefede bütünlüklü bir anlayış yaratarak yolumuza devam etmek istiyorsak, bu düalizmin mutlaka aşılması

---

<sup>128</sup> DEWEY, "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", s. 27.

<sup>129</sup> PEIRCE, "Pragmatizm Nedir", s. 102.

<sup>130</sup> WELLS, **Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm**, s. 31.

<sup>131</sup> PEIRCE, "Pragmatizm Nedir", s. 102.

gerekmektedir. Peirce kendi pragmatizminin bu ihtiyaca karşılık geldiği kanaatindedir. Onun Kartezyencilerle ayrılan yönlerini açığa çıkarmak için, Descartes'ın felsefede yaptığı yeniliğin ve neden olduğu ikiliğin mahiyeti üzerine kısa bir belirleme yapmak lazım gelir. Peirce'e göre, Descartes, felsefeyi Skolastik zincirlerinden kurtarma ve yeniden inşa etme girişiminde bulunmuştur. Bu yüzden otoriteden ve önyargılardan kaynaklanan tüm bilgiyi reddetmek için şüpheciliği bir yöntem olarak kullanmıştır. Bunu yaptıktan sonra hakiki doğruların daha doğal bir kaynağını bulmak istemiş ve bu doğal kaynağın insan zihninde olduğunu bildirmiştir. Zira öz bilinçlilik bize temel doğruları sağlayacak ve aklın hemfikir olabileceği şeylere karar verecektir. Fakat bütün fikirler doğru olmadığı için Descartes yanılmazlığın ilk şartının fikirlerin açıklığı olduğuna dikkat çekmiştir. Bununla da yetinmemiş, fikirlerin açık olmak yanında seçik olması gerektiğini, yani fikir hakkında net olmayan hiçbir şeyin olmaması gerektiğini öne sürmüştür.<sup>132</sup> Buna göre bizim zihin diye adlandırılan bir iç alanımız bulunmaktadır. Bu içsel alan bizim iç gözlem yeteneğine, yani zihnin içeriğini belirlemek üzere, zihnin içerisindeki düşüncelere odaklanma kabiliyetine sahip olduğumuz anlamına gelir. Descartes'a göre, biz bu fikirler arasında diğerleri tarafından belirlenmiş olanlar ile belirlenmemiş olanları ayırt etmemize olanak tanıyan sezgisel bir melekeye de sahibiz.<sup>133</sup> Dolayısıyla Descartes, bir fikri açıklığa kavuşturmada olgulara değil, içe-bakışa ya da fikirlerimizin nihaî yargıcı konumunda olan iç-göze dayanmıştır. Bu sayede bir fikrin açıklığının mantıksal bir çıkarımla ulaşılabilecek başka bir fikirden çıkarılabileceği iddia edilmiştir. Peirce'e göre bu bakış açısı bireyi, ikna olduğu her şeyi doğru kabul etmeye kadar götürür. Birey ikna olmuşsa, mantıkla ikna olmuştur ve hiçbir kesinlik deneyine ihtiyaç duymaz. Fakat bu şekilde tek tek bireyleri doğruluğun mutlak yargıçları kılmak son derece tehlikelidir.<sup>134</sup> Herkes kendi iç-gözüne dayanarak ölçüp biçerse, üzerinde hemfikir olunabilecek bir fikir yaratmak olanaklı olmayacaktır. Bu nedenle, Peirce için, böylesine bir sorunu irdelemenin tek yolu bir iç gözlem gücünü farz etmek değil, dış gerçeklerden hareketle çıkarsama yapmaktır.<sup>135</sup> Çünkü olguya

---

<sup>132</sup> PEIRCE, "Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz", s. 80.

<sup>133</sup> MURPHY, **Pragmatism: From Peirce to Davidson**, s. 9.

<sup>134</sup> PEIRCE, Charles S.; **Mantık Üzerine Yazılar**, Çeviren: Halit Yıldız, Öteki Yayınevi, Ankara, 2004, s. 111.

<sup>135</sup> **A.g.e.**, s. 103.

müracaat olmadan, salt düşünme vasıtasıyla fikirlerin açıklığı hakkında bir hüküm vermek olanaklı değildir. Öyleyse geçerlilik sorunu düşünmeyle ilgili değil olguyla alakalıdır. A önermemiz ve B de sonucumuz ise, sorun, bu olguların A ve B ile gerçekten ilgili olup olmadığı sorunudur.<sup>136</sup> Fakat bir makinenin, bir tür güç tarafından beslenmedikçe sonsuza kadar çalışamayacağını gören Kartezyenler, nedense, o zihin makinasının gözlemlerle beslenmediği sürece, bir bilgi üretemeyeceğini sadece bilgiyi dönüştüreceğini bir türlü akıl edememişlerdir.<sup>137</sup> Peirce, bu nedenle, şayet bir şeyin, zihnimize tasavvur edilebilen ve fark edilebilir bir etkisi yoksa onun hakkında herhangi bir fikre sahip olmamızın olanaksız olduğunu dile getirmiştir. Bir şey hakkındaki fikrimiz, o şeyin fark edilebilir etkileri hakkındaki fikrimizdir. Bunun dışında bir fikre daha sahip olduğumuzu iddia ettiğimiz takdirde sadece kendimizi kandırma oluruz. Çünkü bir düşüncenin, işlevi ile ilgili olmayan bir anlama sahip olduğunu söylemek saçmalıktan başka bir şey değildir.<sup>138</sup>

Peirce’ün pragmatizmle aşmaya çalıştığı bir diğer düalist gelenek, dış dünyayı bizde yarattığı hisler ya da izlenimler aracılığıyla bilebileceğimizi varsayan ve nesnelerin iç-özünü kavramanın olanaksız olduğundan dem vuran empirist gelenektir. Pratiğe, eyleme ve deneye bu kadar vurgu yapan bir felsefenin, empirizme nasıl karşı olabileceği ilk etapta şaşkınlık uyandırabilir.<sup>139</sup> Fakat Peirce bir nesnenin anlamını, bireyde yarattığı hislere göre değerlendirmekten ziyade onun anlaşılabilen pratik etkilerine yönelik vurguda ısrar etmekle, aslında farklı türden bir empirizm anlayışı ortaya koymaktadır. Peirce’e göre pragmatizm, kelimelerin ve genel fikirlerin görüngüsel eşdeğerlerini tanımlamaya çalışmaz, aksine, kelimeler ve genel fikirlerdeki hissel unsurları ortadan kaldırarak, rasyonel anlamı tanımlamaya çalışır ve bu anlamı, ele alınan kavram ya da önermenin gaye güdücü etkisinde bulur.<sup>140</sup> Onun

---

<sup>136</sup> PEIRCE, Charles Sanders; “İnancın Sabitlemesi”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 64.

<sup>137</sup> PEIRCE, “Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz”, s. 81.

<sup>138</sup> A.g.m., s. 88.

<sup>139</sup> Pragmatizm, diğer isimlerde de görüleceği üzere empirist bir temele sahiptir. Fakat Peirce, James, Dewey ve Rorty empirist geleneğin nesnelerin iç-özü ile izlenimleri arasında ayırım yapan temellendirme tarzına kökten karşı durmuşlardır.

<sup>140</sup> PEIRCE, “Pragmatizm Nedir”, s. 113.

pragmatizminin görüngülerin yarattığı his nitelikleriyle ilgisi yoktur. Bu yönüyle pragmatizm, tekil deneyler veya tekil deneysel görüngüler hakkında bir şey söylemez, sadece genel türdeki deneysel görüngülerden bahseder.<sup>141</sup> Örneğin, bir şeye niye sert deriz? Çünkü onun sert olduğu pratikte herkesçe gösterilebilen, kavranılabilen bir etkidir. Burada bir nesnenin birine sert görünmesinden bahsetmeyiz. Burada kavranılabılır etkisi gösterilebilen bir nitelik söz konusudur. Söz konusu olan şey özel bir his değildir. Diyelim ki, içimizde her zaman kırmızı duygusunu uyandıran bir ışık mavi duygusunu uyandırmış olsa ve tam tersi olsa hislerimizde büyük bir fark meydana gelecektir. Bu bağlamda, sert ve yumuşak nitelikleri çarpıcı bir şekilde kırmızı ve mavi niteliklerinden farklıdır. Çünkü kırmızı ve mavi sadece öznel hislerin adı iken, sert ve yumuşak, bir bıçağın ağzının basınç uyguladığı nesnedeki olgusal davranışı ifade ederler.<sup>142</sup> Dolayısıyla bir kimse, herhangi bir objeyi gözlemlediğinde, tecrübe ettiği şey, dışsal bir objenin neden olduğu herhangi bir içsel zihnî fikir türü değil; bizatihi o objedir.<sup>143</sup> Bir şeyin algılanmış olması, bizim o nesneye dair (o nesnenin bizde uyandırdığı) izlenimlerimiz olduğu anlamına gelemez, direk o nesneyi kavradığımız anlamına gelir. Peirce pragmatizmiyle dışsal olguların bireyin zihninde uyandırdığı etkilerden bağımsız bir gerçeklik atfetmektedir. Fakat yine onlar hakkında genel bir fikir edinebilmenin olanağını da ortaya koymaktadır. Peirce, böylelikle, bilgiyi görüngülerin bireyde bıraktığı izlenime göre yargılayan tüm empirizm kökenli düalizm türlerini reddetmektedir. Kısacası, fikirlerin geçerliliğini sınamak için, soyut kavramlara ya da bireysel hislere müracaat etmemize gerek yoktur. Ne dış dünyayı bilinemez kabul etmeye ne de nesnelere izlenimleri ile kendilikleri arasında bir ayrım yapmaya gerek vardır. Bir inanç, kavram ya da fikir hakkında bir şeyler öğrenmek mi istiyorsunuz? Peirce'ün önerisi çok basit: “Anlayışımızda bulunduğunu düşündüğümüz bir nesnenin tasavvur edilebilir hangi etkilerinin olduğunu düşünün. Daha sonra bizim bu etkiler hakkındaki anlayışımız nesne hakkındaki bütün anlayışımız olacaktır.”<sup>144</sup> Peirce'ün pragmatizminin özünü ve felsefesinin temel dayanak noktasını oluşturan temel fikir budur.

---

<sup>141</sup> A.g.m., s. 112.

<sup>142</sup> PEIRCE, “Tarihi Akraları ve Doğuşu”, s. 59-60.

<sup>143</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 27.

<sup>144</sup> PEIRCE, “Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz”, s. 88.

Görüleceği gibi, Peirce'ün pragmatizmi kavramlarla ele alınan nesnelere anlaşılabilir etkilerini ve bu etkilerin sonuçlarını, o kavramdan anlaşılması gereken temel dayanak noktası olarak ele almaktadır. Peki pragmatizm hangi fikirlere, hangi kavramlara, ne türden inançlara uygulanabilir bir yöntemdir? Her kavram, fikir ya da inanç pragmatik yönetime göre ele alınabilir ve anlaşılabilir mi? Peirce bu noktada bir ayrım yapmış ve olgulara müracaat etmeyen, kendi bünyesinde etkileri kavranılabilir bir nesneye işaret etmeyen kavram ya da fikirleri bu inceleme için uygun görmemiştir. Ona göre, pragmatizm bütün “göstergeler”in<sup>145</sup> anlamlarının ne olduğunu söylemeyi üstlenmez, aksine pragmatizm entelektüel kavramların, yani akıl yürütmenin müracaat ettiği kavramların anlamlarını belirlemenin yolunu gösterir.<sup>146</sup> Peirce, bu bağlamda pragmatizmi, “bütün fikirlerin değil sadece entelektüel kavramları, yani yapısına olgularla ilgili argümanların bağlı olduğu fikirlerin anlamını araştıran bir yöntem”<sup>147</sup> olarak tanımlamıştır. Söz konusu tanımda Peirce, öncelikle pragmatizmin olumsuz işlevini vurgulamaktadır. Çünkü bu koşullara sahip olmayan kavramlar söz konusu tanıma göre inceleme dışında kalacaktır. Dolayısıyla, pragmatik açıklığa dayalı anlam araştırması bize, onların kavramlarla gösterilen nesnelere duyulan etkilerini gözlemleyebilmek ve belirleyebilmek olanaklı görünmediğinden, ontolojik metafiziğin hemen hemen her kavram ve önermesinin ya anlamsız ya da saçma olduğunu gösterecektir.<sup>148</sup> Böylelikle bütün çöp yığınlarından kurtulduğumuzda felsefeye kalan şey, sadece gerçek bilimlerin gözlemsel yöntemleri ile araştırılabilen ciddi sorunlar olacaktır. Bu anlamda Peirce, pragmatizmi, bir tür *prope-pozitivizm* olarak tanımlamıştır.<sup>149</sup> Fakat Peirce, bu tür kavramların da, pragmatizmde yönetime uygun olarak incelenebilecek bir düzeye getirilerek ele alınabileceğini iddia etmekle metafiziği tamamıyla dışlayan katı bir pozitivist tutum sergilemekten kaçınmıştır. Pragmatizmin bu işlevi, dilsel imlerin ve kavramların açık olmadığı yerde, anlamları ortaya çıkarma,

---

<sup>145</sup> Peirce için, kavram, fikir ya da genel anlamda nesnenin ifade ediş tarzı bir göstergedir. İlerleyen sayfalarda onun gösterge teorisini açıklarken bu konu daha iyi anlaşılacaktır.

<sup>146</sup> PEIRCE, “Pragmatizmin Arkitektonik İnşası”, s. 53.

<sup>147</sup> PEIRCE, “Tarihi Akrabaları ve Doğuşu”, s. 59.

<sup>148</sup> ÇELİK, Sara; “Charles Sanders Peirce’ün Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Öğretisi”, **Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Sara Çelik, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 31.

<sup>149</sup> PEIRCE, “Pragmatizm Nedir”, s. 110.

yeniden oluşturma ve açık hale getirme süreci ve olanağı sağlar. Buna göre, anlamları açık olmayan, bulanık olan kavramlar, açık olanlarla sistematik olarak yer değiştirir; böylece kavramlar birbirine çevrilerek kullanılır ve yönlendirilir.<sup>150</sup> Dolayısıyla Peirce, hangi alandan alınır alınsın, rasyonel bir inşaya sahip bir kavramın, kavranılabilir etkileri ortaya konulduğu sürece onu anlama olanağının açık olduğunu iddia etmektedir. Öyleyse pragmatizm, diğer pozitivistler gibi yıllanmış parodiler veya başka yollarla metafizikle dalga geçmektense, ondan kozmoloji ve fiziğe hayat ve ışık verecek değerli bir özü de çıkarmaya çalışır.<sup>151</sup> Bu yönüyle Peirce pozitivistlerden büyük oranda ayrılmaktadır. Çünkü pozitivistlerde gözlemlenebilir olgular ile gözlemlenemeyen olgular arasında bir ayırım yapılmış ve bilimi sadece gözlemlenebilir olgular üzerinden kurmaya gayret edilmiştir. Böylelikle metafizik bundan nasibini almış ve bilimin dışına itilmiştir.<sup>152</sup> Fakat böylesi bir pozitivistizm sadece metafiziğe değil, bilimin kendisine de zarar verecek ve ilerlemeyi sekteye uğratacak bir mantığa sahiptir. Eğer bilimsel gelişimi zirveye ulaştıran tüm büyük isimler böylesi bir pozitivist anlayışa sahip olsaydı, bilimde hiçbir gelişim yaşanmazdı. Çünkü, çoğu bilimsel kuram, gözlemlenemeyen olguları gerçek kabul ederek başarıya ulaşmıştır. Sözelimi, enerjiyi, yer çekimini, gazın uçan moleküllerini, ışık saçan eteri, ormanların karbonunu, sinir

---

<sup>150</sup> ÇELİK, “Charles Sanders Peirce’ün Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Öğretisi”, s. 31.

<sup>151</sup> PEIRCE, “Pragmatizm Nedir”, s. 110.

<sup>152</sup> Kendisinden önce Kant’ın yaptığı gibi Peirce de metafiziğin niçin bu denli az gelişme göstermiş olabileceği ve nasıl bir hamleyle günümüz bilimleriyle aynı düzeye yükseltilebileceği konusu üzerinde durmuştur. Ona göre bu husus oldukça önemlidir, çünkü metafiziğin bu geri kalmışlığı diğer bilimlerin ilerleyişinde de aksaklığa neden olmaktadır. Peirce’ün deyişiyle, “nasıl ki, psikolojinin ilkel aşaması linguistik, antropoloji ve sosyal bilim gibi diğer psişik bilimlerden açısından büyük bir dezavantaj oluşturmuşsa, metafiziğin bu olgunlaşmamış hali de ahlâk ve psişik bilimler gibi iki özel bilimin gelişimini büyük ölçüde engellemiştir. Aynı şekilde, bu kusurlu ve kötü metafiziğin fiziksel bilimler için de zararlı olduğu açıktır” [PEIRCE, Charles Sanders; “The Approach to Metaphysics”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 310]. Bu nedenle, metafiziğin dönüştürülmesi gerekmektedir. Peirce’e göre, metafizik yanlışlanamaz ve dogmatik ilahiyatçı filozofların ellerinden alınır alınmaz bilimin ruhuyla daha uyumlu bir hale getirilebilir ve bilimin deneysel öncülüğünü takip ettiği sürece hâlâ en genel özellikleri içerisinde gerçekliği açıklama girişiminde bulunabilir (REYNOLDS, Andrew; **Peirce’s Scientific Metaphysics**, Vanderbilt University Press, Nashville, 2002, s. 14). Bu anlamda, metafizikte, bilim mantığının ihtiyaç duyduğu şey, gerçekliğin ve gerçek nesnelerin en genel özelliklerini araştırmaktır (PEIRCE, “The Approach to Metaphysics”, s. 314).



hücrelerinin patlamalarını göremeyiz. Bunlar bilimin doğrudan gözlemlenmiş sonuçları değil, sadece sayıltıdır.<sup>153</sup> Bilim gözlemlenenden hareketle gözlemlenemeyen üzerine de varsayımlar geliştirebilmelidir. Dolayısıyla Peirce, önceki düalizmleri reddedişinde olduğu gibi, bilimi sadece gözlemlenebilir olgular üzerine yapan ve gözlemlenemeyen olguları bilimin dışına iten ikircikli pozitivistliğe de karşı durmuş olmaktadır.

Peirce kendi pragmatizmini, tüm düalizmlerin dışında bireyin kavranılabilir pratik etkilerden yola çıkarak kendi çevresiyle karşılıklı etkileşimi bağlamında inşa etmiştir. İnsan ne zaman bir inanca göre eyleyebilir? Fikirlerimizden ne zaman şüphe ederiz? Düşünmek ne demektir? Fikirlerimizin doğruluğu ve geçerliliği nasıl belirlenebilir ve bu bizim için ne ifade etmeli? Peirce bunun gibi oldukça önemli sorulara kendi pragmatik ekseninden hareketle, etkileşimci bir anlayışla yönelmiş ve anti-düalist bir felsefe yapma tarzı önermiştir. Peirce, bu yöndeki fikirlerini ortaya koyarken, bir anlamda, sosyoloji yapmıştır.

Peirce'ün pragmatizmle olan bu hedefini daha iyi anlamak için, onun şüphe, inanç, eylem, alışkanlık, doğruluk ve gerçeklik hakkındaki fikirlerine değinmekte fayda var. Bu sayede onun pragmatizminin daha geniş bir boyutunu kavramak mümkün hale gelebilir. Peirce'e göre şüphe, bizim, ondan kurtulup inanç durumuna geçmeye çalıştığımız huzursuz edici tatmin olmayış durumudur.<sup>154</sup> Şüphe, kendisi ortadan kalkıncaya kadar eyleme teşvik eden bir hoşnutsuzluk halidir. Dolayısıyla insan, Descartes'ın öne sürdüğü gibi, şüphe etmek istediğinde şüphe etmeye başlamaz. Nasıl eyleyeceğini ve karar alacağını bilmediği bir durumla karşılaştığında şüphe etmeye başlar. Bu yüzden felsefeye her şeyden şüphe ederek başlanamaz. İnsanın temel gayesi şüphe etmeyeceği bir duruma ulaşmaktır. Şüphe eden insanın her şeyden şüphe etmesi mümkün değildir. Üzerinde belli bir inanca sahip olduğumuz ve bizi o durumla ilişkili olan eyleme sevk etmede her hangi bir sıkıntıyla yüz yüze getirmeyen bir fikirden neden şüphe edelim ki? Bu durum, "bir öncünün İstanbul'a gitmek için Kuzey Kutbu'na

---

<sup>153</sup> A.g.m., s. 310-311.

<sup>154</sup> PEIRCE, "İnancın Sabitlemesi", s. 67.

gitmesi ve oradan bir meridyeni takip ederek aşağı inmesi gibi yararsızdır.”<sup>155</sup> Biz pekâlâ İstanbul’a gitmek için eldeki mevcut verilere güvenimiz. Çünkü bu amaç için mevcut olan alışkanlıklarımız (yollar, güzergâhlar), bizleri defalarca varmak istediğimiz yere başarıyla ulaştırmış ve doğruluklarını göstermişleridir. Aynı güzergâh, bir gün bizi Moskova’ya yönlendirdiğinde yahut İstanbul’a eristiremediğinde ancak ondan şüphe ederiz. Dolayısıyla, bizler her şeyden değil, bizi sıkıntıya sokan inançlardan şüphe ederiz ve bu şüphe de ancak inanç sarsıldığında açığa çıkar, kişi o inançtan şüphe etmek istediğinde değil. O halde, insan şüphe ettiği anda zihin durumu önceden biçimlendirilmiş bir biliş yığını ile doludur ve istesek de bu biliş yığından kurtulamayız. Bu nedenle, bir parça kâğıdın üzerine şüphe ettiğimizi yazmak, asla şüphe ettiğimiz anlamına gelmez.<sup>156</sup> Şüphe, fiilî, olgusal bir durumla başlar; zihin yargıcının istemleriyle değil. Bir önermenin sadece soru biçimine getirilmesiyle zihin her hangi bir inancı arama mücadelesi için teşvik edilmez. Gerçek ve canlı bir şüphe olmalıdır, bu olmadan tartışma gereksizdir.<sup>157</sup> Düşünme faaliyetini bu bağlamda değerlendirmek gerekmektedir. Düşünme, şüphenin tahrik etmesiyle başlar ve bu inanca ulaşılmasıyla hareketsizleşir. Düşünme, tek işlevi inancın üretilmesi olan bir faaliyettir.<sup>158</sup> Eylemdeki düşüncenin mümkün tek güdüsü hareketsiz düşünceye ulaşmaktır; inanca gönderme yapmayan hiçbir şey düşünmenin bir parçası değildir.<sup>159</sup> Düşünme iç ses ya da konuşan kendilik değildir. Düşünme de, şüphe gibi olgusal bir durumla ilintilidir. Düşünme bazen neşelenmemize ve eğlenmemize neden olabilir. Fakat esas itibarıyla düşünme fikirlerimizde bir kararsızlık yaşadığımızda açığa çıkan şüphelerle başlar ve inancın üretilmesiyle dinginliğe kavuşur. Bu noktada Peirce’ün inançtan ne anladığını da göstermek gerekir. Peirce için inanç her türlü fikri kapsayan bir bağlanım halidir. İster dinsel, ister bilimsel olsun, kendisine sarıldığımız ve ona göre eylemde bulunduğumuz her fikir aslında bir inançtır. İnanç üç özelliği vardır; inanç, farkında olduğumuz bir şeydir, şüphenin tahrik edilmesini sona erdirir, bizim doğamızda bir eylem kuralı, yani bir alışkanlık tesis edilmesini gerektirir.<sup>160</sup> İşte bu

---

<sup>155</sup> PEIRCE, *Mantık Üzerine Yazılar*, s. 111.

<sup>156</sup> PEIRCE, “Pragmatizm Nedir”, s. 107.

<sup>157</sup> PEIRCE, “İnancın Sabitlenmesi”, s. 68-69.

<sup>158</sup> PEIRCE, “Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz”, s. 83.

<sup>159</sup> A.g.m., s. 85.

<sup>160</sup> A.g.m.

nedenle düşünmenin asıl ve tanımlayıcı işlevi inanç üretmesidir. İnanç, çizginin sonucu; düşünme sonuca ulaşmada vasıtaadır. Çizginin başlangıcında ise, şüphe vardır. İnanç, insanı eyleme hazırlayan faaliyettir. Düşünme ise, bizde yeni alışkanlıkların tesisini amaçlar.<sup>161</sup> Fakat düşünmeyi, inançla karıştırmamaya dikkat etmemiz gerekir. Düşünme, aktif bir bilinç sürecidir ve bu yüzden inançla aynı şey değildir. İnanma, eyleme sadece bir hazırlıktır. Eylem olarak dışa vurmadığımız pek çok inanca sahibiz. İnançlar, sadece doğru güdüleyici koşullar oluştuğunda eylemde bulunma eğilimi ve temayülüdür. İnanç tıpkı yüzmek gibidir. Bunların her ikisi de gerçekten onları yapmasak bile sahip olduğumuz yeteneklerdir. Bir kişi uyurken dahi yüzebilme yeteneğine sahiptir. Aynı şekilde, bir kimse, uyurken dahi inançlara sahip olabilir. İnanç, bilinçli olarak düşünüldüğünde düşünce olur. Biz, inançlarımızı, gerçekten onlara göre davranmadığımız zaman düşünürüz. Bu yüzden inançlar, alışkanlıklarımızdır. Doğru şartlar tarafından güdülendiklerinde, bir inanç herhangi bir düşünme faaliyeti içermeyen rutinleşmiş bir eylemle sonuçlanır. Alışkanlıklarımız olmasaydı, eylemin her bir aşamasını düşünüyor olsaydık, hiçbir şey başaramayabilirdik.<sup>162</sup> Elbette alışkanlıklarımız her zaman yeterince açık olmayabilir. Bir şüpheden yola çıkarak geliştirdiğimiz yeni inanca kendimizi adapte etmemiz, onun bir alışkanlık olarak yer etmesi ani gerçekleşen bir süreç değildir. Şüphe bazen zihni (karşılaşılan duruma ve rahatsızlığın mahiyeti ve derecesine göre), yavaş veya enerjik, sakin veya şiddetli eylemde bulunmaya sevk edebilir. Tereddüde düşmemize sebep olan durumlarda bazen bir saniyenin bir bölümünde, bazen bir saat içinde, bazen de uzun yıllar sonra bir karara, yani inanca ulaşırız.<sup>163</sup> Bunun yanında, inanç haline gelmiş bir alışkanlık gelişim safhasının başlarında belirsiz, özel ve zayıftır, zamanla sınırsız bir biçimde daha kesin, daha genel ve daha tam bir hal almaya başlar.<sup>164</sup> Dolayısıyla şüpheyile harekete geçen düşünme süreci, bir inancın tesisi ve onun alışkanlık hali kazanmasıyla sona erer. İnançlarımız, daima alışkanlık haline gelme eğilimindedir. Çünkü bir şey alışkanlık haline geldiğinde onunla ilgili inancın sabit olduğu ve kendisinden şüphe edilmediği

---

<sup>161</sup> TÜRER, Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi, s. 38.

<sup>162</sup> SHOOK, Amerikan Pragmatizminin Öncüleri, s. 48.

<sup>163</sup> PEIRCE, "Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz", s. 83-84.

<sup>164</sup> PEIRCE, Charles Sanders; "What is a Leading Principle?", *Philosophical Writings of Peirce* (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 130.

dinginlik durumu söz konusudur. İnanç, düşünmenin güdücüsü olan şüpheyi teskin ederken düşünce sükûnete kavuşur ve inanca ulaşıldığında düşünce bir anlığına da olsa hareketsizleşir. Fakat inanç uygulanması yeni şüpheleri ve yeni düşünceleri gerektiren bir eylem kuralı ve bir durak noktası olduğu için aynı zamanda yeni bir düşüncenin başlangıç noktasıdır.<sup>165</sup> Peirce, şüphe, düşünme, inanç ve alışkanlık tesisi sürecine genel anlamda soruşturma adını verir. Soruşturmanın bu işleyiş tarzı bilimsel tartışmalarda olduğu kadar gündelik hayatta da çok sık karşılaştığımız bir durumdur. Biz daha önce tecrübe etmediğimiz ve nasıl eyleyeceğimizi bilmediğimiz durumlarda, o durum için eylemlerimizi yönlendiren inançlarımızdan şüphe duymaya başlarız. Şüphenin tahrik edilmesi inanç durumuna ulaşmak için bir mücadeleye sebep olur ve her hangi bir sonucu garanti edecek şekilde oluşturulmamış bir inancı reddetmemizle sonuçlanır. Fakat bunu yaparken reddedilen inancın yerine bir şüphe yaratmamıza yol açar. Bu yüzden şüpheyle birlikte mücadele başlar ve şüphenin duraksamasıyla mücadele sona erer. Öyleyse soruşturma tek amacı inancın ya da fikirlerin sabitleştirilmesidir.<sup>166</sup>

Peirce sahip olduğumuz bir fikri doğrulamanın ya da onu daha sabit kılmanın tüm insanların temel gayelerinden biri olduğu görüşündedir. Fakat herkes, sahip olduğu inancı doğrulamada, onu yanlış olandan ayırmada, doğru yöntemi kullanmadığı için, çoğu kez yanlış inanca saplanmaya devam etmekte ve kendisini aydınlatacak fikirlere açılan kapıları bulmada güçlük çekmektedir. İnsanların inançlarını, fikirlerini ve düşüncelerini sınaması Peirce'e göre bir yöntem sorunudur. Eğer fikirlerin ya da inançların sabitlenmesinde, en sık müracaat edilen yöntemleri karşılaştırmalı bir analizle inceleyip en uygun olanını açığa çıkarabilirsek, fikirlerin yargılanabileceği en doğru yolu sunmak olanaklı hale gelecektir. O halde yanıtlanması gereken temel soru şudur: Bir fikrin sabitlenmesinde en etkili ve doğru yöntem hangisidir? Bu noktada, Peirce'un metodolojik temellendirmelerinin önemli bir yönünü de keşfetmiş oluyoruz. Peirce, fikirlerin ya da inançların oluşturulmasında dört tür yöntemin varlığından bahsetmiştir: Kararlılık yöntemi, otorite yöntemi, *a priori* yöntem ve bilimsel yöntem.

---

<sup>165</sup> PEIRCE, "Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz", s. 85.

<sup>166</sup> PEIRCE, "İnancın Sabitlenmesi", s. 68.

Kararlılık yönteminde, birey kendi fikrine sıkıca bağlanır ve başkalarının fikirlerine kulak asmaz. Bu yöntemde birey, kendi fikrinin doğruluğunu sıkıntıya sokacak alternatif fikirlerle karşılaşmaktan kaçınır, inancı pekiştirmek için her türlü gayreti sarf eder, kendi fikrini yanlışlamaktan çok doğrulayan örnekleri görmeye özen gösterir. Sözgelimi, bir adam kararlı bir şekilde ateşin kendisini yakmayacağını düşündüğünde, ateş kendisini yaksa da kendi inancını doğrulayan argümanlar geliştirmeye devam edecektir. Bu yöntemi benimseyenler, onun olumsuzluklarının avantajlarından daha çok olmasına asla izin vermezler.<sup>167</sup> Kararlılık yöntemini kullanan insanlar gerçeklerden kaçarlar. Kendi yarattıkları inanç dünyasında yaşamayı tercih ederler. Peirce bu yöntemi kullanan insanları tehlike karşısında kafalarını kuma gömen deve kuşlarına benzetir. Onlar kendi fikirlerinde o denli eminler ki asla kafalarını kaldırıp etrafa bakma ihtiyacı hissetmezler. Peirce'e göre, bir kimse fikirlerinde değişikliğe yol açabilecek bütün görüşlerden sistematik bir şekilde uzak durarak yaşamını sürdürebilir fakat bu yöntemle inancı sabitlemenin uygulamada pek bir yararı yoktur. İnsanın sosyal güdüsü bu yöntemin karşındadır. Bu yöntemi benimseyen kimse er ya da geç diğer insanların kendisinden farklı düşündüklerini görecektir ve salim bir kafayla düşündüğü anda, insanların fikirlerinin kendi fikirleri kadar iyi olduğunu kabul edecek ve kendi inancına duyduğu güven sarsılacaktır. Diğer bir insanın düşüncesinin veya duygusunun kendisinininkine eşdeğer olduğu anlayışı onda yeni ve önemli bir adımdır. Dolayısıyla, kendimizi münzevi kılmadıkça aslında her birimiz bir diğerimizi etkileriz.<sup>168</sup>

Peirce'e göre otorite yöntemi, kararlılık yönteminden çok daha sağlam, kalıcı ve tesirli bir yöntemdir. Otorite yöntemi, en eski zamanlardan beridir teolojik ve politik öğretileri savunmanın ve onların evrensel veya genel karakterini muhafaza etmenin baş yöntemi olmuştur. Ruhban sınıfının olduğu her yerde bu yöntemden az veya çok faydalanılmıştır. Aristokrasinin veya herhangi bir esnaf derneğinin veya çıkarları belli önermelere bağlı olan ya da bağlı olduğu zannedilen insanların oluşturdukları birliklerin olduğu her yerde bu sosyal hissin izlerini görmek mümkündür. Zalimlikler her zaman bu sisteme eşlik etmiş ve bu sistem tutarlı bir şekilde yürütüldüğünde herhangi bir

---

<sup>167</sup> A.g.m., s. 70.

<sup>168</sup> A.g.m., s. 70-71.

rasyonel insana göre en dehşetli canavarlık haline gelmiştir.<sup>169</sup> Otorite yönteminde topluluğun güçlü üyeleri, toplumun diğer üyelerine bazı inançları benimsetmeye çalışırlar.<sup>170</sup> İnançlar, tıpkı devlet veya klise gibi güçlü sosyal kurumlar vasıtasıyla dikte edilir. Kurumlar insanlara kendi görüşlerini empoze eder.<sup>171</sup> Otorite yönteminde çoğu zaman, bireyin isteği yerine devletin isteği eylemde bulunur. Muhafız öğretilerin yayılması, savunulması ve ifade edilmesi engellenir. İnsanların kavrayışında zihni değişikliklere yol açabilecek bütün mümkün sebepler ortadan kaldırılmaya çalışılır. Farklı yönde eyleme teşebbüsleri sürekli zinde tutularak, şahsi ve alışlagelmedik fikirlerin nefretle ve hiddetle karşılanması amaçlanır. Daha da kötüsü, tam bir fikir birliği sağlanamadığı durumlarda, belli bir tarzda düşünmeyen insanların katledilmesi bile tercih edilebilir.<sup>172</sup> Peirce'e göre, otorite yönteminin gücünü ve yaptırdıklarını görmek için tarihe bakmak yeterlidir. Otoritenin sağladığı inancın topluluğa yaptırdığı büyük taş yapılar doğanın eserlerinin rakip olamadığı bir güce sahiptir.<sup>173</sup> Fakat bu yöntem de inancı mutlak surette topluluk üzerinde hâkim kılmayı ebedileştiremez. Çünkü hiçbir kurum her konu hakkındaki fikirleri düzenlemeyi üstlenemez. Sadece en önemli konular ele alınır ve diğerleri hakkında insan zihni doğal sebeplere göre eylemde bulunur.<sup>174</sup> Uzun bir zaman diliminde, inancın çözülmesi ve başka fikirlerle dönüştürülmesi kaçınılmazdır.

Peirce'e göre *a priori* yöntem aklın tatmin edilmesiyle ortaya koyulur. Bu yöntemde biz, inançlarımızı aklın kabul edebileceği zeminleri keşfederek sağlamlaştırmaya çalışırız. *A priori* yöntem, düşünceleri önermelerle güçlü kılar; onların zorunlu ve evrensel gibi nitelermeler kazanmasına sebep olur.<sup>175</sup> Burada fikirlerin olguya dayanmasına gerek yoktur. Zihin neyin doğru neyin yanlış olduğuna olgulara bakmadan karar verebilme yeteneğine sahip görülür. Bir önerme, ondan önceki bir önermeyle sınanır. Bir kavram başkasıyla, bir tanım daha iyi olduğuna inanılan bir tanımla test

---

<sup>169</sup> A.g.m., s. 71-72.

<sup>170</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 53.

<sup>171</sup> TÜRER, **Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi**, s. 56.

<sup>172</sup> PEIRCE, "İnancın Sabitlenmesi", s. 71.

<sup>173</sup> A.g.m.

<sup>174</sup> A.g.m.

<sup>175</sup> TÜRER, **Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi**, s. 56.

edilir. Peirce'e göre, Descartes Skolastik felsefeye karşı çıkmakla aslında otorite yönteminin kendisini sarsmıştır. Fakat güvenilir olmadığı gerekçesiyle reddettiği otorite yönteminden, her şeyin zihnin kendisinde sınındığı *a priori* yöneme geçiş yapmıştır.<sup>176</sup> Fikirlerin yargıcı otoriteyken, birden zihin olmuştur. Fakat aslında, bireyin kendi yargılarını sınavabileceği bir harici dayanak noktasının yokluğu iki yöntemde de değişmemiştir. Bu nedenle, *a priori* yöntemi benimseyen birini olguları ortaya koyarak ikna etmek çok zordur; çünkü zaten, bir yerde, onlara güvenmediği için bu yöntemi kullanıyordu. Fakat ona savunduğu fikrin başka yerde öne sürdüğü bir fikirle tutarsız olduğunu gösterdiğinizde fikrinden vazgeçecektir.<sup>177</sup> Bu yöntem aklın bakış açısını kullandığı için diğer iki yöntemden daha saygın ve entelektüel görünebilir. Fakat başarısızlığı en kolay anlaşılabilir yöntem de budur.<sup>178</sup> İşte bu nedenle, şüphelerimizi tatmin etmek için inançlarımızın, üzerinde bizim düşüncemizin herhangi bir etkide bulunmadığı harici ve kalıcı bir şeyden kaynaklandığını gösterecek bir yöneme ihtiyacımız var. Bir fikir etkilerde bireyin sayısınca çeşitli olmasına rağmen, yöntem öyle olmalı ki, her insanın ulaşacağı nihaî sonuç aynı olmalı veya araştırma yeterince sürdürüldüğünde sonuçlar aynı olmalıdır. Bunu sağlayacak olan yöntem, bilimsel yöntemdir.<sup>179</sup>

Peirce bir bilim adamı olarak yetiştiği için, insanların sahip olduğu problemleri diğer insanların da paylaştığını ve paylaşılan inançlara ulaşmak için ortak sorunları birlikte çözdüğümüzde daha tatminkâr inançlara ulaşabileceğimizi düşünür. Bilim adamları problemleri birlikte çözmek için daima grup halinde çalışırlar. Onlar, yeni hipotezler sağlamak, deneyler üretmek ve deneylerin sonuçlarını defalarca kontrol etmek için diğer bilim adamlarına güvenmek zorundadırlar. Bilimsel yöntem, Peirce'ün, topluluğun bu çeşit problem çözmeye verdiği isimdir. Bilimsel yöntemi, paylaşılan problemleri çözmek için kullanan bir topluluk, diğer yöntemlerle ulaşacakları inançlardan daha istikrarlı ve kullanışlı inançlara sahip olur. İnsanlar, yeni inançlarla bir araya geldiklerinde, fertler üzerinde topluluk kontrolü olmaz. Aksine, her fert diğer

---

<sup>176</sup> PEIRCE, "Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz", s. 80.

<sup>177</sup> A.g.m., s. 96.

<sup>178</sup> PEIRCE, "İnancın Sabitlenmesi", s. 74.

<sup>179</sup> A.g.m.

insanların inançlarıyla hür olarak uzlaşır. Çünkü herkes, yeni inançların problemleri daha iyi çözdüğünü görür. Bu nedenle, Peirce, bilimsel yöntemin diğer yöntemlerden daha demokratik olduğunu düşünmüştür.<sup>180</sup> Peirce'e göre, bilimsel yöntemin hipotezi şudur: "Özellikleri bizim onlar hakkındaki düşüncelerimizden tamamen bağımsız olan gerçek şeyler vardır; bu gerçeklikler, düzenli kanunlara göre bizim duygularımızı etkilerler ve bizim duyularımız nesnelere aramızdaki ilişkiler gibi farklı olsa da algı kanunlarından yararlanıp, şeylerin gerçekte nasıl olduğunu akıl yürütme ile araştırabiliriz. Her hangi bir kimse, bu şeyler hakkında yeterli tecrübeye ve akıl yürütmeye sahipse tek bir doğru sonucu bulabilir."<sup>181</sup> Bu nedenle, bilimsel yöntemin diğerlerine göre önemli avantajları vardır. Her şeyden önce, inancın sabitlenmesindeki diğer yöntemlerde, üzerinde eleştirel kontrol olmadığı için, bu yöntemlerin ürettiği inançları değerlendirmede herhangi bir nesnel ölçüt ve bu inançların geçerliliğine dair eleştirel bir ilgi yoktur.<sup>182</sup> Fakat bilimsel yöntem bizlere inandığımız şeye niçin inanacağımızın gerekçelerini ortaya koyar. Fikirlerimizin, herkesçe kabul edilebilecek sınanabilir temeller üzerinden yükselerek sabitlenmesini sağlar. Bununla birlikte, Peirce, diğer yöntemlerin tamamen faydasız olduğunu iddia etmemiştir. Ona göre, fikirleri karara bağlamada ilk üç yöntemin bilimsel yöntemden daha avantajlı hiçbir yönünün olmadığı düşünülmemelidir. Aksine, her birinin kendisine has yararları vardır. *A priori* yöntem, rahat sonuçlarıyla diğerlerinden ayrılır. Eğilimli olduğumuz inançları benimsemek sürecin doğasında vardır ve hepimizin inandığı gibi kaba olgular tarafından tatlı rüyalarımızdan uyandırılıncaya kadar kibrimizi okşayan şeyler olabilir. Otorite yöntemi ise kimi zaman huzurun sağlanmasına hizmet edebilir. Belli uyumsuzluklara müsaade edilir; (güvenli olduğu düşünülmeyen) belli uyumsuzluklar da yasaklanır. Bu uyumsuzluklar her devirde ve her ülkede farklıdır. Kararlılık yöntemini uygulayan insanlar ise, böylesi bir zihni kural sayesinde çok kolay hale gelen karar verme özelliğiyle ayrılırlar. Onlar neyi istedikleri hususunda kafa yorarak vakitlerini israf etmezler; aksine ilk alternatifini şimşek hızıyla benimserler, bu alternatif ne olursa olsun en küçük bir kararsızlık göstermeden sonuna kadar bırakmazlar. Bunlar, diğer

---

<sup>180</sup> SHOOK, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 54.

<sup>181</sup> PEIRCE, "İnancın Sabitlenmesi", s. 70.

<sup>182</sup> THAYER, H. S.; "Charles Sanders Peirce: Giriş", **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: Alparslan Doğan, Çeviren: Bilal Genç, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 47.



yöntemlerin fikirlerin karara bağlanmasında bilimsel yöntemden daha avantajlı olan özellikleridir. Kişi bu yöntemler hakkında iyi düşünmelidir ve her şeye rağmen fikirlerinin olgularla uyuşmasını ilk üç yöntemin niçin sağlayamayacağını görebilmelidir. Bunu sağlamak, bilimsel yöntemin öncelikli amacıdır.<sup>183</sup> Onu diğerlerine üstün kılan ve onlardan ayıran en belirleyici özellik de budur.

Toparlamak gerekirse, Peirce fikirlerin ve kavramların anlamını, açıklığını ve geçerliliğini belirlemede pragmatik yöntemi öne sürmüştür. Bu yöntem bize düalizmlerin oyunlarına düşmeden hareket etme olanağı sunmaktadır. Çünkü burada fikirler ve kavramlar, nesnelere genel kavranılabilir etkileri bağlamında ele alınmaktadır. Bu pratik etkiler bize nesne hakkında bir fikir verir. Onu bu etkiler bağlamında tartışır ve bir fikir ediniriz. Söz konusu fikrin geçerliliği ise, yani o nesnenin gerçekten bu özelliklere sahip olup olmayışı ise bilimsel yöntemin işidir. Araştırmalar, sınamalar, deneyler ve karşılıklı fikir alışverişleri bizlere o düşüncemizin geçerliliği hakkındaki kesin hükmü verecektir.

Peirce'ün metodoloji konusuna dair incelemeleri fikirlerin sabitlemesi için yaptığı analizlerden ibaret değildir. Peirce'ün en az pragmatizm kadar önem verdiği bir diğer konu da bilimsel yöntem ya da bilimlerin yöntemi olmuştur. Peirce bilimsel yöntemin içeriği konusunda kapsamlı ve incelikli değerlendirmelerde bulunmuştur. Bilimsel yöntem onun en çok ilgi duyduğu alanlardan biridir. Peirce bilimsel yöntemi tüm disiplinler için olanaklı görmüş ve onun işleyiş tarzı hakkında özgün öneriler getirmiştir. Peirce'e göre, felsefede ve bilimde, daha doğrusu bir inceleme nesnesine sahip olduğu iddiasında olan her disiplinin, kullanabileceği en doğru yöntem bilimsel yöntemdir. Peirce çok açık bir biçimde, disiplinlerin ne türden araştırma nesnesine sahip olursa olsun, bilimsel yöntemi tatbik etmesi gerektiği düşüncesinde olmuştur. Peirce bilimsel yöntemi felsefe başta olmak üzere tüm disiplinler için bir örnek olarak göstermiştir. Ona göre, "felsefe, başarılı bilimleri, dikkatli tetkiklere maruz kalabilecek akla yatkın öncüllerden yola çıkarak, yöntemleri açısından taklit etmelidir."<sup>184</sup> Çünkü felsefe ile bilim arasındaki tek fark yöntemlerden, onların farklı bir işleyiş tarzına sahip

---

<sup>183</sup> PEIRCE, "İnancın Sabitlemesi", 76-77.

<sup>184</sup> PEIRCE, *Mantık Üzerine Yazılar*, s. 112.

olmalarından kaynaklanır. Dolayısıyla, farklı alanlar arasında ayırım, inceledikleri konuya eğilme tarzlarından kaynaklanmaktadır, bizzat konularından değil. Bilimsel yöntemin ışığında birbirinden koparılmış alanlar yeniden aynı çatı altında toplanabilir. Bu nedenle bilimsel yöntemin bütün yönleriyle anlaşılması, incelenmesi, temel özelliklerinin ve işleyiş mantığının bilinmesi gerekmektedir. Peirce işe en basit soruyla başlar: bilim adamını diğerlerinden ayıran fark nedir?

Peirce'e göre, üç tür insandan söz edilebilir. Birinci sınıfta, onlar için en temel şeyin hislerin nitelikleri olanlar yer alır. Bu adamlar sanatı yaratır. İkincisi, dünyanın işini yürüten pratik adamlardan oluşur. Güçten başka hiçbir şeye önem vermedikleri gibi, gücü de sadece kullanılabildiği ölçüde önemserler. Üçüncü grup, onlara akıl dışında hiçbir şeyin yüce görünmediği insanlardan oluşur. Bir güç onların ilgisini çektiğinde, bu, kullanılabilirliğinden ötürü değil, bir akla ve yasaya sahip oluşundandır. Birinci sınıftaki insanlar için doğa bir resim, ikinci sınıftaki insanlar için bir imkân, üçüncü sınıftakiler için, işleyiş tarzlarını açığa çıkarmanın hayatı yaşamaya değer kılan tek şey olduğu hayranlık verici bir kozmostur. Bu insanların öğrenme tutkusuyla yanıp tutuştuklarını görüyoruz, tıpkı öğretme ve etkilerini yayma tutkusuna sahip diğerleri gibi. Öğrenme tutkularından kendi kendilerine bütünüyle vazgeçmemelerinin nedeni öz-kontrol uyguluyor olmalarıdır. Bunlar doğa bilimcilerdir; bilimsel araştırmada gerçek bir başarıya sahip tek adamlardır.<sup>185</sup> Dolayısıyla gerçek bilim adamını ayırıcı kılan ilk yön onun öğrenme arzusudur. Felsefeciler ve diğer disiplinlerin insanları aynı öğrenme arzusuna sahip olma gayreti gösterdiklerinde, birinin doğa bilimci, diğerinin felsefeci olarak adlandırılması anlamsızlaşacak ve hepsi aynı topluluğun üyeleri olarak algılanabilecektir. Peirce, bu anlamda, "bir kimse öğrenme arzusuyla yanıp tutuşuyor ve fikirlerini doğrulayabilmek için onları deneysel sonuçlarla karşılaştırıyorsa, bilgisinin ne kadar küçük olduğuna hiç aldırmaz etmeden her bilim adamı onu bir kardeş bilecektir" demiştir.<sup>186</sup> Sürekli olarak dünyayı daha iyi anlamamıza olanak tanıyacak fikirlere ulaşmak, onları diğer bulgularla karşılaştırarak sınamak (yani bilimsel yöntem) herkes için temel hareket noktası olmalıdır. Bunu bir kez kabul ettiğimizde, kendi fikirlerimizin

---

<sup>185</sup> PEIRCE, Charles Sanders; "The Scientific Attitude and Fallibilism", **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 42.

<sup>186</sup> A.g.m., 43.

her zaman yanlışlanabilme olasılığını kabul etmiş oluyoruz. Bu bağlamda, Peirce, bilimsel yöntemde öğrenme arzusundan ayrı düşünülemez bir özellikten bahsetmiştir. Peirce'ün metodolojiye en önemli katkılarından biri, bilimi sürekli bir sınama ve test etme faaliyeti olarak görmesi ve buradan hareketle “yanılabilirlik”<sup>187</sup> ilkesini geliştirmesidir. Bilimde, araştırmacının fikirleri mutlak doğrular olmaktan çok, yanlışlanabilme olasılığına açık olan hipotezlerdir. Şayet, bilimde kabul edilen bir fikir, bir hipotez olmaktan çok mutlak hakikat olarak ele alınırsa, hiçbir ilerleme kaydedilemez. Çünkü hipotez, doğruymuş ya da doğru çıkacakmış gibi görünen ve olgularla karşılaştırılmak suretiyle doğrulanabilme ya da çürütülebilme olanağına sahip bir şeydir. En iyi hipotez, araştırmacıya en iyi öneriyi sağlamış olsa dahi, yanlış olması halinde reddedilmeye en hazır olabilecek olanıdır.<sup>188</sup> Bu noktada Peirce yanılabilirlik ilkesiyle, “bugüne kadar kesinlik içinde çalışan insanları şüphe içinde bırakmak ya da kendi zihinlerinin ürünü olan kesin bir bilgiye ulaşamayacaklarını iddia etmek değil... insanın ‘olgu sorunlarıyla ilgili olarak’ mutlak bir kesinliği elde edemeyeceği”<sup>189</sup> düşüncesini öne çıkarmak amacıyla olduğunu bildirmiştir. Peirce'e göre, genelde pozitif akıl yürütmeler, belirli bir evren içerisinde bir örneklem üzerinde varılan yargıların genellenmesiyle oluşturulmaktadır. Fakat Peirce'e için, bu “akıl yürütme aracılığıyla ulaşmayı asla umut edemeyeceğimiz üç şey vardır: mutlak kesinlik, mutlak kusursuzluk, mutlak genellik. Sonuçlarımızın yaklaşık olarak doğru olduğundan bile tam anlamıyla emin olamayız.”<sup>190</sup> Buna göre doğruluk, olgular tarafından yanlışlanmayan fikirlere atfedilen bir niteliktir. Amaç fikrin doğrulanması değil, yanlışlanmamasıdır. Hiçbir şüpheyle sarsılmayan bir nitelik kazanmasıdır. Ona göre, doğruluğu bilmeyi değil de, şüphenin sarsılmayacağı bir inanca sahip olmayı istediğimizi

---

<sup>187</sup> Peirce'ün yanılabilirlik (*fallibilism*) ilkesi Karl Popper'ın yanlışlanabilirlik (*falsifiability*) ilkesini çağrıştırmaktadır. Kimi yönlerden Peirce'ün Popper'ı öcelediğinden söz etmek yanlış olmayacaktır. Fakat her iki ismin bilime olan bakış açısı birbirinden farklılık arz ettiğinden kendi ilkelerini kullanma tarzları aynı değildir. Popper'ın mantıksal pozitivistlerin doğrulanabilirlik ilkesine geliştirdiği eleştiriler, pozitivist metodolojiyi daha işler hale getirme gayesindedir. Popper temelde bir pozitivisttir. Peirce'ün yanılabilirlik ilkesini kullanışı ise, pozitivist argümanlar içerisinde hapsedilemeyecek kapsamlı bir işleyiş tarzına sahiptir.

<sup>188</sup> A.g.m., s. 54.

<sup>189</sup> A.g.m., s. 59.

<sup>190</sup> A.g.m., s. 56.

söylediğimizde bütün sorunlarımız büyük ölçüde kolaylaşacaktır.<sup>191</sup> Doğruluk bu anlamda mutlak bir şey değildir, olgularla sınanma ve değiştirilme özelliğine ağıttır. Fakat bizi yeni fikirlere açan öğrenme arzumuzu yitirip, fikirlerimizi sınanması gereken hipotezler olmaktan çok nihaî birer hakikat olarak ele aldığımızda ya da onları değiştirmek yönündeki kararlılığımızı yitirdiğimizde, bilimsel gelişime olduğu kadar insanın bilme ve öğrenme çabasını da sekteye uğratmış oluruz. Peirce'ün yanılabilirliği, bu yönüyle, inançların sabitlenmesine dair görüşleriyle uyum içerisindedir. Buna göre, eğer bir kimse, daima mevcut inançlarına göre bir şeyleri inşa eder ve bu inançlar yanlışlanabilir ve onların her biri gözden geçirilebilirse; gerçekten meydan okuyucu olabilirler.<sup>192</sup> Yanılabilirliğe açıklık, bu nedenle, bireyin başkalarının fikirlerine karşı takınabileceği bir tutum olduğu kadar, kendi fikirleri söz konusu olduğunda da hâkimiyet kazanması gereken bir bilinç halidir. Peirce'e göre, tüm inanışları reddetmeye hazır olduktan sonra kendi fikirleri söz konusu olduğunda aynı açıklığı gösteremeyen, ya da bilimsel, dinsel ve ahlâkî alanda yaratacağı sonuçlardan korktuğu gerekçesiyle yanılabilirliği reddeden kimse bilime zerre kadar yararı olmayacak bir muhafazakârlık batağına saplanmışttır. Bunlar bir klişe ya da benzeri bir işletmeyi yürütebilirler fakat bilim adına hiçbir şey ortaya koyamazlar.<sup>193</sup> Bu nedenle bilim adamının dinmez bir öğrenme arzusu taşıması olağan olduğu kadar zaruridir. Öğrenme arzumuz bizi hipotezlerimize mutlak kaidelermiş gibi yaklaşmaktan alıkoyar ve bizi yanılabilirliği kabul etmeye götürür. Dolayısıyla, öğrenme arzusu kişinin düşünme eğiliminde olduğu şeylere yapışıp kalmasından çok daha başka bir şeyi gerektirir. Öğrenme arzusunda olan kişi, bir hipotez (isterse yirmi yılını onu doğrulamak için adanmış olsun) yanlışlandığında yerini başka bir hipotezle doldurabilmelidir. Bir fikre takılıp kalmak ulaşılmaya çalışılan hedeften alıkoyduğu gibi, bir yerden sonra dünyayı o fikre uydurma patolojisine de yol açabilir. Bu yüzden Peirce, tüm bilim adamlarına, "felsefe şehrinin her duvarına kazınmış bir yazı"yla seslenmiştir: "Araştırmanın önünü tıkama!"<sup>194</sup> Bununla birlikte Peirce, bilimin amacının pratik problemleri çözmek üzerine kurulu olmaması gerektiğini iddia etmiştir. Faydaya

---

<sup>191</sup> PEIRCE, Pragmatizm Nedir, s. 80.

<sup>192</sup> TÜRER, Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi, s. 69.

<sup>193</sup> PEIRCE, "The Scientific Attitude and Fallibilism", s. 58.

<sup>194</sup> A.g.m., s. 54.

odaklanmak da bilim adamında körlüğe neden olabilir. Ona göre, bilim adamı kendisini vardığı sonuçlara adamamalıdır. Bilimin sonuçları pratik bir yarar sağlasa da sağlamasa da, bilim adamları pratik uygulamalar tarafından yönlendirilmemelidir. Bilim adamının görevi sadece soruları doğru bir şekilde cevaplamaktır. Doğruya ulaşmada, göz önünde tutulan şey elde edilebilecek fayda olmamalıdır.<sup>195</sup> Peirce'e göre, bir kimse, kendisini bazı gizil amaçlar için (örneğin para kazanmak, yaşamını iyileştirmek, hemcinslerinden faydalanmak gibi) bir takım meselelerin doğruluğunun araştırılmasıyla ilgili olarak meşgul ediyorsa, bir bilim adamından çok daha iyi bir konuma erişebilir; ama o artık bir bilim adamı değildir. Söz gelimi boya işiyle özel olarak uğraşan çok sayıda kimyacı var ve bilimsel kimyaya faydalı olgular keşfettikleri şüphe götürmez; ama gerçek bilim adamları olarak nitelendirilemezler. Gerçek bilim adamı (ticari anlamda bir şey ifade etmeyen) *erbiyum* hakkında da daha fazlasını öğrenmeye önem verir; demir hakkında olduğu gibi.<sup>196</sup>

Peirce, yanılabilirlik ilkesiyle, bilimsel yöntemde hipotezin önemini açığa çıkarmış, bu nedenle hipotezler üzerine kurulu bilim anlayışına önem vermiş ve onun en iyi nasıl işleyebileceği konusu üzerinde kafa yormuştur. Bu anlamda hipotezin oluşumu ve sınanması konularına da değinmiştir. Ona göre hipotez, ilk etapta soru biçiminde oluşturulmalı. Ardından elverişli olduğu ölçüde deneyimle test edilmeli. Bu noktada Peirce, hipotezleri ikiye ayırmıştır: Sınanabilir olanlar, sınanamayanlar. Bazı hipotezler öyle bir yapıda olur ki onları sınamak mümkün değildir. Peirce bu tarz hipotezlerle değil, sınanabilme özelliği taşıyan hipotezlerle ilgilenir. Böylesi bir hipotez Peirce için sadece gözlemlenmiş olgulara karşılık gelmez. Bu hipotezi de kendi içinde iki farklı biçimde kullanmıştır. Sözelimi bir kimsenin Katolik olduğu varsayımında bulunduğumuzda onun kıyafetlerine, söylemlerine ve eylemlerine bakarız. Gözlem tamamıyla hipotezi belirleyen bir özellik kazanmıştır. Fakat hipotez her olgu durumu için gözlemden aynı ölçüde faydalanamayabilir ve bu durumda kısmî gözlemlerin diğer olgu durumlarını da içerecek şekilde genellenmesi söz konusu olur. Bu yönüyle, gözlemlenmiş olgulara yüklenen her hangi bir önerme, gözlemlenmiş koşulların dışında kalan başka durumlarda da onları uygulanabilir kılma eğilimindedir. Kendi güneş

---

<sup>195</sup> TÜRER, **Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi**, s. 73.

<sup>196</sup> PEIRCE, "The Scientific Attitude and Fallibilism", s. 43.

sistemimizden hareketle diğer güneş sistemleri hakkında varsayımlar geliştirmek gibi. Her iki hipotez de nihayetinde olgulara dayalı olduğu için doğrulanabilme ve yanlışlanabilme olanağına sahiptir.<sup>197</sup> Dolayısıyla hipotezlerimiz sınanabilmek için olgulara müracaat edilebilen bir yapıda olmalıdır. Fakat her hipotez doğrudan gözlemi olanaklı kılan konularla ilgili olmayabilir. Bu nedenle gözlemlenemediği için atomları, molekülleri ya da başka güneş sistemlerinde mevcut olan gezegenleri reddetmektense, gözlemlenebilir olgulardan hareketle gözlemleyemediklerimiz hakkında da yargıda bulunmak daha doğru olacaktır.

Peirce için hipotezin bilimsel araştırmanın mantığı açısından oldukça belirleyici bir önemi bulunmaktadır. Peirce araştırma sürecindeki hipotez kurma aşamasını, hem bu sürecin başlangıç noktası olarak nitelendirmiş hem de onun başlı başına bir çıkarım türü olduğunu iddia etmiştir. Peirce'e göre hipotez kurma, bilimsel araştırmanın başlangıç noktası olan akıl yürütmenin kendisidir. Peirce bu çıkarım türünü savavarım (*abduction*) olarak adlandırmıştır. Peirce'e göre araştırmacılar bugüne kadar tümdengelim ve tümevarım olmak üzere sadece iki tür çıkarımın varlığından söz etmişler ve hipotez kurma işini farklı bir çıkarım türü olarak değil, çıkarımda içerilen bir alt alan olarak kabul etmişlerdir. Fakat Peirce'e göre, hipotez kurma, tümevarım ve tümdengelimden ayrı, başlı başına bir çıkarım türü olarak kabul edilmelidir. Ona göre, hipotez kurma tümevarım gibi sentetik bir çıkarım türüdür. Peirce'e göre, çıkarımlar tümdengelim ve sentetik olmak üzere ikiye ayrılır. Peirce sentetik tümevarımı kendi içinde tümevarım ve savavarım şeklinde iki başlık altında ele almıştır. Peirce, her üç çıkarımın da bilimsel araştırmalarda farklı aşamalarda, farklı amaçlar doğrultusunda kullanıldığı kanaatindedir. Bu yönüyle, bilimsel araştırma her üç çıkarım türünü (savavarım, tümdengelim, tümevarım) birlikte işleme sokan bir süreçtir. Peirce'te araştırma, hipotez ile başlayıp, oradan tümdengelim sürecine geçen ve tümevarım ile son bulan ardışık aşamalar şeklinde düzenlenmiş üç mantıksal form içerir.<sup>198</sup> Önce bir hipotez kurulur, sonra tümdengelimsel çıkarımla ne gibi sonuçların elde edilebileceği ortaya koyulur, ardından tümevarımla bu sonuçlar sınanır. Her çıkarım türünün

---

<sup>197</sup> PEIRCE, Charles Sanders; "Abduction and Induction", **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, 150-151.

<sup>198</sup> SMITH, **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, s. 54.

araştırmada farklı bir işlevi bulunmaktadır. İlk aşamada, bir hipotez yaratılır ya da önerilir; bu, olguların açıklanmasına ilişkin kanıtlamada ilk adımdır. Tümdengelim hipotezleri açıklar; onlardan test edilebilecek zorunlu sonuçlar çıkarmaya çalışır. Tümevarım ise bütünüyle bu hipotezlerin sınanması sürecine dayanır. Dolayısıyla Peirce'ün savavarım olarak adlandırdığı ilk aşama, bir hipotezin oluşturulma ve açıklanma aşamasıdır; yeni fikirler sağlayan yegâne mantıksal işlemidir. Tümdengelim mevcut fikirden geçerli olabilecek sonuçları ortaya çıkarırken, tümevarım bu sonuçları sınamaya çalışır. Biri bize hipotezden çıkarılabilecek zorunlu sonuçları, diğeri bu sonuçların genellenebilirliğini verir. Bu nedenle, yeni bir hipoteze açık oluşumuzu sağlayan şey sadece 'savavarım'dır.<sup>199</sup>

Peirce'e göre, araştırmanın başlangıç safhası olan savavarım, olguları aynı ölçüde açıklayan hipotezler arasında, her hangi birinin diğerlerine tercih edilmesi ve olgularla sınanmasını içerir.<sup>200</sup> Bu yönüyle, "savavarım, bir olgu öbeğini, bu olgulara onları açıklama niyetinde olan bir teori önerme imkânı tanıyacak bir yolda değerlendirmek anlamına gelir. Savavarım, fikirlerdeki yeniliğin kaynağını gösterir ve gerçek nesnelere açıklamalarına uzanır, fakat kendi içinde, sadece çıkarım ve deneysel sınamanın ileri bir kombinasyonu ile elde edilebilir bir şey olan 'kanıtlayıcı güce' sahip değildir. Savavarım şartlara bağlıdır, fakat bunlar bütün durumlar için biçimlendirilemez."<sup>201</sup> Peirce bu çıkarım türünü açıklamak için şöyle bir örnek vermiştir: "Mesela bir odaya girdiğinizi ve farklı türden fasulyeler içeren pek çok çantayla karşılaştığınızı düşünün. Masanın üzerinde bir avuç dolusu beyaz fasulye ve biraz araştırdıktan sonra çantalardan birinin tümüyle beyaz fasulyelerle dolu olduğunu keşfettiğinizi düşünün. Bir olasılık ya da doğru bir tahmin olarak ilk etapta bu fasulyelerin bu çantadan alınmış olabileceğini *varsayınız*."<sup>202</sup> İşte bu çıkarım türü

---

<sup>199</sup> FANN, K. T.; **Peirce's Theory of Abduction**, Martinus Nijhorff Publishers, The Hague, 1970, s. 10.

<sup>200</sup> PEIRCE, "Abduction and Induction", s. 151.

<sup>201</sup> SMITH, **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, s. 54.

<sup>202</sup> PEIRCE, Charles Sanders; "Deduction, Induction, and Hypothesis", **The Essential Peirce-Vol. I** (iç.), Editör: Nathan Houser ve Christian Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 188-189. Peirce, Güneş tutulmasını gözlemlemek üzere Doğu Avrupa'ya gönderildiği ve orada farklı şehirlerden gözlemlerde bulunduğu bir araştırma gezisinde, 1870'in Ağustos ve Eylül aylarında Türkiye'ye de uğramış ve ölçümlerini orada da sürdürmüştür. Savavarımda en iyi hipotezin gözlemden hareketle

sentetik çıkarımın farklı bir türüdür. Burada söz konusu olan şey bir hipotez yaratımıdır. Fakat sonuç kesin olmayıp, sınanma ihtiyacıdır. Burada sınama tek tek varsayımların elenmesi üzerinden yapılmaktadır. Peirce'e göre, bu akıl yürütme türünün bir örneğini Kepler'de görmek mümkündür. Bugüne dek, Kepler'in keşiflerini tesadüfen yaptığı söylenmiş, hatta Mill, Kepler'in Mars'ın yörüngesine ilişkin hesaplamalarında herhangi bir akıl yürütmeye dayalı olmadan çalıştığını dahi iddia etmiştir. Buna göre, Tycho Brahe'nin Mars'ın güneş etrafındaki farklı konumlarını gösteren detaylı gözlemlerini almış ve tüm yaptığı bunları genel bir açıklama içerisine yerleştirmek olmuştur. Bunun aksine Peirce, Kepler'in, kendisinin savavarım diye adlandırdığı çıkarım biçimini kullandığını iddia etmiştir.<sup>203</sup> Kepler, düşünülmesi en zor olan bir yol boyunca, el yordamıyla hareket ederek, makul olmayan bir hipotezden diğerine geçmiş ve bu hipotezlerin yirmi iki tanesini denedikten sonra Mars'ın yörüngesini keşfetmiştir.<sup>204</sup> Eşdeyişle, Kepler, bütün varsayımları gözlemlerle tek tek sınavarak, oldukça uzun bir zamandan sonra doğru sonuca ulaşmıştır. Bu nedenle Peirce, Kepler'in çalışmalarını, savavarımsal akıl yürütme biçiminin, bugüne kadar uygulanmış en iyi örneği olarak kabul etmiştir.<sup>205</sup>

Peirce'ün bilimsel bir araştırmada savavarımdan sonra gelmesi gerektiğini düşündüğü aşama tümdengelim aşamasıdır. Araştırmanın tümdengelimsel yönü, gerekli ya da zorunludur ama sadece ideal bir nesneye uygulanabilir. Tümdengelim işlevi, bir teori geçerli olduğu durumda onu ne izlemesi gerektiği konusunda bizi bilgilendirmektir; tahmin edilen sonuçların gerçekleşip gerçekleşmediğini belirlemek

---

geliştirilmesi aşamasını anlaşılır kılmak için bu esnada yaşadığı bir olayı örnek olarak aktarmıştır: “Bir keresinde Türk eyaletlerine bağlı liman kentlerinin birinde kalıyordum. Günlerden bir gün, misafir edildiğim eve doğru yürürken onun başına gölgelik tutmak üzere etrafını kuşatmış dört atlıyla ilerleyen bir adamla tanıştım. Böylesine onurlandırılan birinin ancak eyaletin yöneticisi olabileceğini düşündüm, bu adamın o kişi olabileceği çıkarımında bulundum. İşte bu, bir hipotezdir” (A.g.m., s. 189). Peirce, bu örnekle, bir gözlemden hipoteze hareket edildiğini, tümevarımda olduğu gibi kısmi bir duruma ait doğru varsayımının o durumla ilgili olan bütüne genellenmesinden farklı bir çıkarım olduğunu göstermek istemiştir.

<sup>203</sup> PEIRCE, “Abduction and Induction”, s. 154.

<sup>204</sup> PEIRCE, İnançın Sabitlenmesi, s. 63.

<sup>205</sup> PEIRCE, “Abduction and Induction”, s. 156.



ise tümevarım ya da deneysel sınıma kalır.<sup>206</sup> Teorinin sınanması aşamasında ihtiyaç duyulan ve bunun için başvurulacak şey ise sentetik çıkarımdır. Bunlardan biri olan tümevarımın işlevi, pek çok öznenin bir dizisinin yerine bunları kapsayan ve belirsiz sayıdaki diğer özneleri kapsayan tek bir özneyi yerleştirmektir. Bu akıl yürütme tarzı, birçok mekanizmayı bir bütüne indirgemeyi sağlar.<sup>207</sup> Peirce'ün deyişiyle, "bir sınıfa ait üyelerin hepsi bilinebilecek bütün üyelerin aynısı ise ve bilinebilecek her şeyin herhangi bir bölümü geri kalanı belirlemede yeterli ise, uzun vadede bir sınıfın herhangi bir üyesi diğer öteki kadar, olası bir tümevarımın öncülünün öznesi olarak ortaya çıkacaktır; bundan ötürü de tümevarım geçerliliği açıkça bölümşerin bir bütün oluşturduğu gerçeğine dayanır."<sup>208</sup> Bu nedenle, tümevarım bir sınıfın ya da kümenin bütün elemanlarının ortak özellikleri olduğunu ve bu özelliklere sahip olsalar ya da olmasalar dahi bu gerçeğin bilindiği bir iddia olarak tanımlanabilir; ya da başka bir deyişle, rasgele alınan bir örnek için ne geçerli ise bütün topluluk için de bunun geçerli olduğunu gösteren bir çıkarım türü olarak nitelendirilebilir. Buna istatistiksel iddia adı verilebilir. Uzun vadede, bu, doğru öncüllerden oldukça doğru neticelere gidilmesini gerektirir.<sup>209</sup> Bu noktadan hareketle tümevarımların genelinin doğru olduğunu iddia edemeyiz, fakat uzun vadede doğruluğa yakın bir anlamda olduğunu söyleyebiliriz.<sup>210</sup> Böylelikle, bir araştırma sürecinde, hipotezimizden hareketle diğer olgu durumlarına ilişkin belirli sonuçların geçerliliğini sürekli sınıma ile belli genellemelere varmak olanaklı hale gelmektedir.

Peirce, her üç çıkarım türünün birbirinden türetililebileceğini göstermiş ve böylelikle aralarındaki farkları, her bir çıkarımın neyi daha çok öne çıkardığını ortaya koymaya gayret etmiştir. Çıkarımların, kural önermesi (K), durum önermesi (D) ve sonuç önermesinden (S) oluştuğu düşünüldüğünde, her üç çıkarım şu şekilde kurulacaktır;<sup>211</sup>

---

<sup>206</sup> SMITH, **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, s. 54.

<sup>207</sup> PEIRCE, **Mantık Üzerine Yazılar**, s. 118.

<sup>208</sup> **A.g.e.**, s. 42.

<sup>209</sup> **A.g.e.**, s. 118.

<sup>210</sup> **A.g.e.**, s. 42.

<sup>211</sup> PEIRCE, "Deduction, Induction, and Hypothesis", s. 188-189.

Tümdengelim K ile başlar, D ile devam eder ve S ile biter;

Bu çantadaki tüm fasulyeler beyazdır (K)

Bu fasulyeler bu çantadandır (D)

Bu fasulyeler beyazdır (S)

Tümevarım D ile başlar, S ile devam eder ve K ile biter;

Bu fasulyeler bu çantadandır (D)

Bu fasulyeler beyazdır (S)

Bu çantadaki tüm fasulyeler beyazdır (K)

Savavarım K ile başlar, S ile devam eder ve D ile biter;

Bu çantadaki tüm fasulyeler beyazdır (K)

Bu fasulyeler beyazdır (S)

Bu fasulyeler bu çantadandır (D)

Her üç örnekten görüleceği üzere, tümdengelimle diğer çıkarımlar arasındaki fark belirgindir. Fakat esas mesele, genelde, tümevarımla savavarım arasındaki farkın gösterilmesinde açığa çıkmaktadır. Yukarıdaki örneğimiz, tümevarımın doğru kabul ettiğimiz bir olgu takımından genelleme yapıldığını ve aynı şeyin muhtemelen bütün sınıf için doğru olabileceği genellemesinde bulunulduğunu göstermektedir. Ama savavarımda ise, belli olguların gözleminden, olguları açıklayan genel ilkelerin varsayımına geçilmiştir. Tümevarım, örnekten bütüne ya da özelden genele doğru hareket eden bir çıkarımken, savavarım bir veri yığınınından hipotezin açıklanmasına, etkiden nedene doğru hareket eden bir çıkarımdır. Birincisi sınıflar, ikincisi açıklar.<sup>212</sup> Kısacası, Peirce, her ne kadar savavarımı tümdengelimle ve tümevarıma bir katkı olarak geliştirmiş olsa da, onu diğerlerine bir ikame olarak öne çıkarmamıştır. Peirce'ün amacı bilimsel bir araştırma sürecinde, her üçünü farklı aşamalarda kullanıp doğru sonuçlara ulaşmayı sağlamaktır.

Peirce'ün ele aldığı ve farklı bir biçimde geliştirmeye çalıştığı konulardan biri de, deneyimin olgularının nasıl inşa edildiği meselesidir. Peirce dış dünyayı

---

<sup>212</sup> FANN, *Peirce's Theory of Abduction*, s. 10.

algılamamız, nesnelar arasında kurduğumuz düzenlilik ilişkileri ve biçimlendirmelerimizin belli kategorilerin ürünü olduğunu düşünmüştür. Bu anlamda Aristoteles ve Kant geleneğiyle hemfikirdir. Fakat Peirce, dış dünyanın algılarını kendinde biçimlendiren Kantçı öznenin kategorilerine alternatif bir kategori çizelgesi geliştirmek gibi zor bir teşebbüste de bulunmuştur. Peirce bu sayede, insanın sahip olduğu tecrübelerin tüm çeşitlerini anlama gayesi gütmüştür. Peirce'e göre, bu farklı tecrübe türleri üç başlık altında toplanabilir: Birincilik, ikincilik, üçüncülük.<sup>213</sup> Eşdeyişle, Peirce, Kant'ın tablosunu üçe indirmeye çalışmış ve kendi genel kategorilerini basitçe birincilik, ikincilik ve üçüncülük olarak adlandırmayı tercih etmiştir.<sup>214</sup> Her üç tecrübe modu Peirce'ün bilim anlayışını, evrimsel kozmolojisini ve semiotik teorisini anlamak bakımından da oldukça kilit önemdedir. Bu nedenle her üçüne ilişkin kısa bir belirleme yapmak doğru olacaktır.

Peirce'e göre, birincilik, ikincilik ve üçüncülük bilgimizin kalıcı bileşenleridir. Fakat bunlar duyular aracılığıyla verilmezler. Birinci, ikinci ve üçüncü birer duyum değildirlir. Bunlar şeylere yüklenirler. O halde bu kategorilerin psikolojik bir orjini olmalı. Bir insanın, birincilik, ikincilik ve üçüncülük kategorisinin zihninin doğuştan eğilimi olduğu fikrini reddedebilmesi için *tabula rasa* teorisinin son derece inatçı bir partizanı olması gerekir.<sup>215</sup> Çünkü biz şeyleri farklı biçimlerde düşünürüz; bu işlem şeylerin kendisine ait bir özellik olmayıp bizdeki kategoriler aracılığıyla sağlanır. İlk etapta, bir şey kendinde bir birim olarak düşünülür; bu birinciliktir. İkinci etapta, bir şey, başka bir şeyle bağıntılı ya da bağıntısız ve yahut bir tepki olarak düşünülür; bu ikinciliktir. Üçüncü etapta, bir şey başka bir şeyle olan ilişkisi ekseninde, ikisiyle bir üçüncü ya da bir aracı bağlamında düşünülür; bu üçüncülüktür.<sup>216</sup> Eşdeyişle, birincilik kendi varlığı kendisinde olan, başka bir şeyle ilişkili olmayan ya da başka bir şeyin ardında yatmayan şeydir. İkincilik, kendisini ikinci yapan başka bir şeyin uyguladığı

---

<sup>213</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 32.

<sup>214</sup> REYNOLDS, **Peirce's Scientific Metaphysics**, s. 19.

<sup>215</sup> PEIRCE, Charles Sanders; "The Principles of Phenomenology", **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 94.

<sup>216</sup> PEIRCE, Charles Sanders; "Trichotomic", **The Essential Peirce-Vol. I** (iç.), Editör: Nathan Houser ve Christian Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 280.

kuvvetle ilgilidir. Üçüncülük ise iki şey arasında bağlantı kurmakla ilgilidir.<sup>217</sup> Peirce'e göre, birinci, bir temsile ikinci olmamak için, mevcut ve dolayumsuz olmalı. Birinci, yeni olmalı, eski olursa önceki durumuna göre ikinci olur. Birinci, ilksel, orijinal, kendiliğinden ve özgür olmalı; aksi takdirde belirleyen nedene göre ikinci olur. Birinci, canlı ve bilinçli bir şeydir; sadece bazı duyuumlara nesne olmaktan kaçınır. Bütün farklılaştırmalardan ve sentezden önce gelir: bütün ya da parçası yoktur. Anlaşılır bir biçimde düşünülemez: Onu açıklamaya çalıştığımız anda masumiyetini çoktan kaybetmiş demektir. Çünkü açıklama bazı şeylerin reddedildiği anlamına gelir. Ona ilişkin hiçbir ayırım yapmadan ya da kendi varlığına dair hiçbir bilince sahip olmadan, gözlerini ona açtığında dünya Âdem için ne idiye, işte birinci de öyledir; mevcut, aracısız, taze, yeni, ilksel, orijinal, kendiliğinden, özgür, canlı, bilinçli ve fani.<sup>218</sup> "Birinci" düşüncesi, dirilik, yaşam ve özgürlük fikirlerinde egemendir. Özgür, ardında eylemlerini belirleyen her hangi bir şeyin olmamasıdır. Özgürlük kendisini sınırlanamayan ve kontrol edilemeyen bir çokluk içerisinde dışa vurabilir; böylece birinci, farklılığın ve çokluğun ölçülemezliği fikrinde egemen olmaya başlar. Birincilik, nesnel algı, irade ve düşünceden bağımsız olarak hislerimizde yaygındır.<sup>219</sup> Peirce burada hislerle analiz, karşılaştırma ya da herhangi bir süreç içermeyen, ne tam olarak ne kısmı olarak bir eyleme dayanan bir tür bilinç durumunu kastetmektedir.<sup>220</sup> Sözelimi, kırmızı, ekşi, diş ağrısı, bunların hepsi kendine özgü ve tarif edilemezdir. Bu niteliklerden hareketle, bu niteliği hissettiren şeyin varolup varolmadığı üzerine düşünmeyiz. Onun varlığı hakkında düşünmek evrende diğer varlıklarla olan ilişkisini düşünmeyi gerektirir. Fakat sadece kendisi söz konusu olduğunda o sadece bir olanak olarak vardır.<sup>221</sup> Birincilik, bu anlamda, herhangi bir şahsın tecrübesindeki saf bir his veya duyum kategorisidir. Birincilik kategorisinde bulunan saf duyuma dair bir örnek de, bir şahsın bir şeye bakarken onun farkındalık sınırında bulunmasıdır. İlgi odağımızın etrafı, sessiz seslerin, renk ve şeklin kısa parıltılarının ve yumuşak hislerin daima mevcut olduğu, fakat nadiren göze çarptığı bir farkındalık saçağıdır. Bu nedenle,

---

<sup>217</sup> PEIRCE, Charles Sanders; "A Guess at the Riddle", **The Essential Peirce-Vol. I** (iç.), Editör: Nathan Houser ve Christian Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 248.

<sup>218</sup> A.g.m.

<sup>219</sup> PEIRCE, "The Principles of Phenomenology", s. 78-79.

<sup>220</sup> A.g.m., s. 81.

<sup>221</sup> A.g.m., s. 86-87.

birincilik, bir şeyin sadece kendisiyle ilişkili olduğu monadik ilişkidir.<sup>222</sup> İkincilik ise, mutlak sondur. Fakat bu, birinciye ihtiyacımız olmadığı anlamına gelmez. İkinci, birinci olmadan varolamaz. İkincilik bizi, başkası, ilişki, baskı, tepki, bağımlılık, bağımsızlık, olumsuzlama, oluş, gerçeklik ve sonuç gibi olgulara ulaştırır. Bir şey, kendisine birinci olmayan bir şey olmadan diğeri, olumsuz ve bağımsız olamaz. İkinci olan, birincinin eylemleri dolayısıyla bir değişime maruz kaldığında ve ona bağlı olduğunda ikincilik daha aslidir. Fakat bağımlılık bu denli ileri düzeyde olmadığına ikinci, birincinin bir tesadüfü ya da rastlantısıdır. Asli ikinci, katlanır ama direnç de gösterir.<sup>223</sup> İkincilik fikri, nedensellik ve statik kuvvet fikirlerinde egemendir. Neden, tepki ve statik kuvvetler daima çiftler arasında vukubulur. Baskı/zorlama bir ikinciliktir.<sup>224</sup> İkinci kategori mücadele unsurudur. Eğer mücadelenin unsurunu barındırmayan bazı fikirler bulma çabasında olunursa, tek bir niteliğe sahip ve değişimin olmadığı bir evren tasarlamak kaçınılmaz olacaktır. Nerede direnç varsa orada mücadele vardır. Mücadeleyle kastedilen şey, üçüncülüğüne, aracılığın ya da özelde her hangi bir hareket yasasına bakmaksızın iki şey arasındaki karşılıklı etkileşimdir.<sup>225</sup> İkincilik, tezat ve tepkinin kategorisidir. İki nitelik beraberce bulunduğu, birbirleriyle ilişkilendirilen bu iki niteliğin tecrübesi, onların zıtlıklarını ve ihtilaflarını anlamamıza yardım eder. Artık onları, birbirlerine göre tanımlarız. Birinin diğere benzemediği açıktır. Onlar, birbirlerine karşı koyar ve eğer ilgimizi sadece birinin üzerinde toplarsak, diğeri ilgi alanımızı ihlal eder ve dikkatimizi dağıtır. Bir renk, ancak diğere bir renk ile arasındaki fark ayırt edildiğinde özel bir renk olarak tanımlanır. İkincilik, güç ve karşı koymayı anlamak için temeldir. Bir kimsenin, kör bir içgüdü ile elini uzattığında oluşan hareket hissi, o kimsenin eli bir nesneye çarptığında diğere bir basınç hissiyle karşılaşacaktır. Eğer o kimse, şuursuzca ve düşüncesizce bir nesneyi iterse, ikincilik tecrübesi ortaya çıkar. İkincilik, bir şeyin diğere bir şeyle ilişki içinde olduğu ikili

---

<sup>222</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 32.

<sup>223</sup> PEIRCE, "A Guess at the Riddle", s. 248-249.

<sup>224</sup> PEIRCE, "The Principles of Phenomenology", s. 79.

<sup>225</sup> A.g.m., s. 89. Peirce'göre, elbette biri çıkıp da bir şeyin başka bir şey üzerinde etki bırakması bir yasa fikrini gerektirmez mi diye düşünebilir. Fakat yerleşmiş bir teorinin insanların gerçekleri görmelerine nasıl engel olduğu bilinen bir gerçektir. Bunun yanında pek çok kişi özgürlüğü teorikleştiremese de inanmaya devam eder. Hiçbir doğa kanunu, bir taşı düşürmez ya da bir buhar makinesini çalıştırmaz (A.g.m.).

(*dyadic*) ilişkidir. İkincilik, içinde olayların olduğu dinamik ilişkiler kategorisidir.<sup>226</sup> Peirce göre, birinci ve ikinci, aktif ve pasif, evet ve hayır, deneyimin olgularını kabaca tarif etmemizi olanaklı kılan kategorilerdir. Zihnimizin ihtiyaçlarına uzun bir müddet karşılık verirler. Fakat eninde sonunda yetersiz bulunur ve üçüncü denilen kategorinin devreye sokulması bir zaruret halini alır. Üçüncü, mutlak birinci ve ikinci arasındaki gediği kapatıp köprü vazifesi gören ve onları ilişki içine sokan kategoridir.<sup>227</sup> Peirce üçüncüyle, mutlak birinciyle sonrakini birleştiren aracıyı ya da bağlantıyı kast ettiğini bildirmiştir. Başlangıç birinci, son ikinci, ortası üçüncüdür. Son ikincidir, araçlar üçüncü. Yaşam zinciri üçüncüdür, onu sekteye uğratan kader ikinci. Üçüncülükte devamlılık esastır.<sup>228</sup> Üçüncülük, ikincilik içinde çarpışan birincilik özellikleri arasındaki aracı kategoridir. Bir kimse, ikinciliğin ortaya çıkış şeklini fark ettiğinde, o kişi, nitelikler arasında bulunan üçüncülük ilişkisini görür. Bir arada gözlenen iki renk, onların ahengi ve birbirini hoş bir şekilde tamamladığına dair yeni bir tecrübeyi ortaya çıkarır. Biz, bu ahenk tecrübelerini üretebilmek için elbiselerimiz üzerindeki renkleri eşleştirmeye çalışırız. Bir kimse, yeni gömleğinin pantolonu ile uyup uymadığını düşünüyorsa, üçüncülük ilkesini tecrübe ediyordur. O, bu iki rengin bir araya gelmesinin yeni, hoş bir tecrübeyi üreteceğini anlar. Eğer bir nesneyi iten bir kimse, elini çeker ve elini tekrar uzattığında aynı acı türünün ortaya çıkacağını düşünürse, o kimse üçüncülüğü düşünüyordur. Çünkü elini uzatma ile çarpma hissi arasında bir tür ilişkinin mevcut olduğunu düşünmüştür. İşte bu nedenle, üçüncülük, iki şeyin birbirleriyle belli bir tarzda ilişkili olduğu üçlü (*triadic*) ilişkidir. Üçüncülük, eylem ve tepkilerin düzenli ve tutarlı kalıplarda olduğu kanunlara göre gelişen ilişkiler kategorisidir.<sup>229</sup> Anlaşılabilirlik ya da somutlaştırılabilen neden, üçüncülüğü özgün kılan unsurlardır.<sup>230</sup> Peirce'e göre ılımlılık da bir üçüncülük türüdür. Bir sıfatın pozitif derecesi birinci, *superlative* ikinci *comperative* üçüncüdür. Yüce, mutlak, eşsiz, kökten gibi bütün abartılı diller üçüncüleri unutan ve ikincileri düşünen zihinlerin ürünüdür. Eylem ikincidir, ama bilinçli davranış üçüncü. Aktif bir güç olarak kanun ikincidir,

---

<sup>226</sup> SHOOK, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 32-33.

<sup>227</sup> PEIRCE, "A Guess at the Riddle", s. 249.

<sup>228</sup> PEIRCE, "The Principles of Phenomenology", s. 80.

<sup>229</sup> SHOOK, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 33.

<sup>230</sup> PEIRCE, "A Guess at the Riddle", s. 255.

düzen ve yasalar üçüncü. Onun aracılığıyla komşularımın duygularına ortak olduğum sempati üçüncüdür.<sup>231</sup> Üçüncülüğün hakim olduğu fikirler, beklenilebileceği gibi daha komplike ve açıkça anlaşılabilmesi için çoğunlukla dikkatli bir analiz gerektiren fikirlerdir. Üçüncülükle ilişkilendirilebilecek bazı fikirler sıralanacak olursa, felsefe ve bilimdeki önemleri de göz önünde bulundurularak, genellik, sonsuzluk, süreklilik, yayılma, gelişme ve zekâ öne çıkarılabilir.<sup>232</sup>

Peirce zihnin üç bölümünün genel anlamda, daha önce Kant tarafından ifade edildiğini belirtmiştir. Kant'ta bunlar, hissetme, bilme ve isteme şeklinde işlenmişlerdi. Fakat Peirce, bu zihin üçlemesi üzerindeki yaygın kabulü şaşkıncı bulmuştur. Çünkü bu bölümlenin kaynağı Kant'ın fikirlerine özgü değildir. Tam aksine, Kant onları dogmatik filozoflardan ödünç almıştı ve onları kabulü gerçekten de dogmatizme verilmiş bir tavizdir.<sup>233</sup> Peirce hissetme, bilme ve isteme ayrımlarını ve bunlar altında ele alınan kategorileri birincilik, ikincilik ve üçüncülükle değiştirir. Fakat bu, her bir Kantçı ayrıma karşılık gelen bir kategori yarattığı anlamına gelmez. Söz gelimi hissetme ne zaman iradi ne zaman pasiftir? Peirce pasif hissi, diğer nesnelere bağlantısız olarak hissedilen niteliği, birinciliğe aktarır. Eğer iradi bir eylem söz konusuysa bu durum, bireyin eylemi üzerinde düşündüğünü gösterir ve üçüncülük kategorisi buna kapı açar.<sup>234</sup> Neticede Peirce, Kant'ın zihin için yaptığı bölümlendirmenin, her bir bölümün faaliyetini ve diğerinden ayrılan özelliklerini bütünüyle yansıtmadığı gerekçesiyle birincilik, ikincilik ve üçüncülük yönündeki ayrıştırmanın daha tutarlı ve açıklayıcı olduğu kanaatindedir. Buna göre, “bilincin doğru kategorileri; birinci, hissetme, bir anlık zaman içerisinde yer alabilen bilinç, algılama ya da analiz olmaksızın niteliğin pasif bilinci; ikinci, bilinç alanına müdahalenin bilinci, dışsal bir olgunun başka bir şey üzerindeki direnç algısı; üçüncü, sentetik bilinç, zamanı bir bütün olarak alma, öğrenme yetisi, düşünce” şeklindedir.<sup>235</sup>

---

<sup>231</sup> PEIRCE, “The Principles of Phenomenology”, s. 80.

<sup>232</sup> A.g.m.

<sup>233</sup> A.g.m., s. 94.

<sup>234</sup> A.g.m.

<sup>235</sup> A.g.m., s. 95.

Peirce bilimsel araştırmanın üç çıkarım türünü de kimi zaman üç kategoriyle özdeşleştirerek ele almıştır. Andrew Reynold'un deyişiyle, kendi kategorilerini üç çıkarım türünde bulmakla uğraşmıştır. Ona göre, birinci kategori savavarıma, ikinci kategori tümdengelim, üçüncü kategori tümevarıma karşılık gelmektedir. Savavarım bir tahmin, imgelemin hür yaratımını içerir; bu yönüyle birinciliği içerir. Tümdengelim mekanik yasanın faaliyetine benzer; bu yönüyle ikinciye denk gelir. Tümevarım önceki bağlantısız olguların yeni bir yasa ya da süregelen kavramın altındaki sentezini gösterir; bu aracı durum da üçüncülüğü karşılar.<sup>236</sup> Üçüncülük Peirce için alışkanlığın sabitlenmesi anlamına geldiğinden, tümevarımı da alışkanlığın tesisi olarak nitelendirmiştir. Çünkü tümevarım bir kural ortaya koyar. Bir kurala olan inanç ise bir alışkanlıktır. Her inanç, genel bir karakter olduğu sürece alışkanlığın doğasıdır. Tümevarım, bu nedenle, bir alışkanlığın biçimlenmesindeki psikolojik süreci açıklayan mantıksal formülasyondur.<sup>237</sup> Peirce üçlü kategorik bölümlemesini disiplinlere uyarlayarak da ele almıştır. Kategorilerinin her bir disiplinin kendi içinde bir karşılık bulduğunu iddia etmiş ve onların farklı inceleme alanlarını ve safhalarını üç kategoriye denk gelecek ölçüde açıklamaya çalışmıştır. Söz gelimi, psikolojide hissetme birinciliğe, tepki yetisi ikinciliğe, genel kavramlar ya da dolayımına üçüncülüğe aittir. Biyolojide kendiliğinden çoğalm birinci, kalıtım ikinci, rastlantısal özelliklerin sabitlendiği süreç üçüncüdür. Şans birinci, yasa ikinci, alışkanlık edinimi eğilimi üçüncüdür. Zihin birinci, madde ikinci, evrim üçüncüdür.<sup>238</sup>

Peirce'ün üçleme yaratarak hareket etme tarzı onun diğer teorilerinde önemli bir karşılık bulmuştur. Peirce aynı yaklaşımı kendi evrimsel kozmolojisini, yani genel değişme ve gelişme anlayışını inşa ederken de kullanmıştır. Onun düşünce sisteminde, üç kategorisine uygun düşecek tarzda, gelişimi üç yönden ele almak mümkündür. Peirce bu gelişim seyrini açıklamak için üç ilke geliştirmiştir. Evrende şansın, olasılığın ve rastlantının ifadesi olan *tychism*<sup>239</sup>; evrende bütün varlıklar arasındaki karşılıklı

---

<sup>236</sup> REYNOLDS, *Peirce's Scientific Metaphysics*, s. 20.

<sup>237</sup> PEIRCE, "Deduction, Induction, and Hypothesis", s. 198.

<sup>238</sup> PEIRCE, Charles Sanders; "The Architecture of Theories", *Philosophical Writings of Peirce* (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 323.

<sup>239</sup> *Tychism*, Yunanca *tyché* (İng. chance) kökünden türetilmiştir. Şanslılık ya da rastlantısallık olarak çevrilebilir. Peirce göre *tychism*, zihnin ve doğanın bütün düzenliliğinin, gelişimin bir ürünü olarak



etkilenmelerin, aktarımın, birlikteliğin ve devamlılığın bir ifadesi olan *synechism*<sup>240</sup>; evrende daima düzenliliğe erişme ve alışkanlık kazanma iradesine sahip olmaya işaret eden *agapism*<sup>241</sup>. Peirce'e göre, evrenin başlangıcında, hiçlik, kaos ve mutlak düzensizlik vardı; ardından rastlantısal durumlar azaldıkça düzenlilikler ve buradan hareketle doğa yasaları görünür hale gelmeye başlamıştır. Bugün artık düzensizlik ya da bir doğa yasasından her hangi bir sapma bizim için istisnai bir durumdur, fakat hâlâ mevcuttur. Evrenin nihaî gelişiminde bu istisnalar daha da azalacak ve her şey oldukça düzenli bir hal alacaktır. Eşdeyişle, Peirce'e göre evren, toplam kaos olan uzak bir geçmişten, alışkanlık süreçleri vasıtasıyla uzak gelecekte mutlak düzenlilikleri oluşturacak bir duruma doğru ilerler. Bu anlamda, Peirce'ün fenomenolojik birincilik, ikincilik ve üçüncülük analizi, evrim geçiren bir kozmolojiye işaret eder.<sup>242</sup> Peirce'ün stratejisi genelde, birinciliğin ve ikinciliğin arasındaki belirgin bölünmede üçüncülük kategorisinin deneyiminin bazı özelliklerinin nasıl sürekli bir birleştiriciliğe sahip olduğunu göstermektedir. Örneğin, alışkanlık edinimi (üçüncü), evrenin nasıl şanstın (birinciden) kurallı davranışa (ikinciye) doğru gelişim gösterdiğinin açıklamasıdır. Evrim (üçüncü), maddenin düzenli ve görünüşte durağan olan özelliklerinin (ikinci), spontan ve değişken işleyişten (birinci) nasıl türediğini ortaya koyar. Burada üzerinde durulması gereken önemli hususlardan biri, Peirce'ün evrimi homojeniteden heterojenliğe, benzerlikten farklılaşmaya doğru bir değişim olarak gören sosyal bilimcilerden farklı bir iddia ortaya koymuş olmasıdır.<sup>243</sup> Peirce'e göre, evrim bir

---

adlandırıldığı evrimsel bir kozmoloji ve maddeyi özel ya da kısmî olarak kör bir bilincin eseri olarak gören Schelling-yönelimli bir idealizmin doğumunu müjdelemektedir [PEIRCE, Charles Sanders; "The Law of Mind", **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 339].

<sup>240</sup> *Synechism*, Yunanca *synechés* (ing. continuous) kökünden türetilmiştir. Süreklilik, devamlılık olarak çevrilebilir. Peirce *Synechism* ile süreklilik fikrini kastettiğini belirtmiş ve felsefede asli bir unsur olduğuna değinmiştir. (PEIRCE, "The Law of Mind", s. 340)

<sup>241</sup> Peirce *agapism* terimini, tanrının daha aşağı olan varlığa ya da aşkı hak etmeyen varlığa duyduğu aşk manasına gelen *agape* teriminden türetmiştir. Peirce'e göre, evren tüm evrim düzenlerinde *agape*'yi gösterir. Benlik, bu ilahi aşkın varlığına karşılık verdiği zaman kendisini bulur (TÜRER, **Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi**, s. 197).

<sup>242</sup> **A.g.e.**, s. 170.

<sup>243</sup> Peirce'ün bu noktada en çok eleştirdiği isim Herbert Spencer'dır. Peirce'e göre Spencer, evrimi homojenlikten heterojenliğe bir geçiş olduğunu ya da başka bir deyişle "çeşitlenme" olduğunu ortaya

yasayı, alışkanlık yasasını takip ettiği sürece, homojeniteden heterojenliğe doğru olan bir hareket değil, benzemezlikten benzerliğe doğru gelişim gösterir. Fakat yasadın rastlantısal sapmalar sürekli olarak dünyadaki çeşitliliği artırma eğilimindedirler ve bir tür doğal seçim ya da başka türlü bir şey tarafından denetlenirler; böylece, bu genel sonucu düzenli heterojenlik ya da daha iyi ifade etmek gerekirse, rasyonalize edilmiş çeşitlilik olarak tarif etmek mümkündür.<sup>244</sup> Peirce burada incelediğimiz şeyin sabitleşmiş bir alışkanlık kazanması ve bu özelliğin zayıflaması bağlamında ele alınması taraftarıdır. Doğada bu kararsızlığı bertaraf etme yönünde bir eğilim vardır. Bunu homojenlikten heterojenliğe bir gelişme olarak yorumlamak yanlıştır. Biz nasıl ki bir sorunla karşılaşır çözemediğimizde, şüpheye düşer, yeni çözüm yolları arar ve yine istikrarlı bir şekilde yolumuza devam etme eğilimindeyse, doğanın işleyiş tarzında da düzenliliğe ve kararlılığa doğru bir gelişim eğilimi bulunmaktadır. Eşdeyişle, “doğa, insanın alışkanlık kazandığı gibi kanunlar kazanır.”<sup>245</sup> Bugün bilimin sahip olduğu doğa yasaları gelişim halinde olan ve kendi içinde belli sapmalar ve bundan kaynaklanan çeşitlenmeler yaşayan bir evrenden yola çıkılarak geliştirilmişlerdir. Bu anlamda, evrenin ilk aşamadan bugüne kademe kademe azalarak devam eden rastlantısallığını da içinde barındırırlar. Dolayısıyla mutlak anlamda, her olgu durumu için geçerli olan ebedi bir yasa olamaz. Fakat zamanla, rastlantısallık daha da seyrekleşeceğinden, doğa yasasından sapmaların azalışı ve böylelikle daha kusursuz hale gelmeleri kaçınılmazdır. Peirce’ün ifadesiyle aktarmak gerekirse, “şimdi olayların istikameti üç aşağı beş yukarı yasalarla belirlenmektedir. Geçmişte bu tahminler çok daha kusurluydu; gelecekte daha kusursuz olacak. Yasalara uyma eğilimi her zaman olmuştur ve gelecekte gelişmeye devam edecektir. Bir yasaların olmadığı ve sadece belirsizliğin hâkim olduğu çok uzak geçmişe göz atıyoruz, bir de belirsizlik ya da şansın olmayacağı ve her şeyin yasaların hükmü altında bulunacağı çok uzak geleceğe. Fakat geçmişte ne kadar erken olursa olsun, belirli bir aşamada, zaten benzerlik yönünde bazı eğilimler vardı; gelecekte belli

---

koymuştur. Peirce evrimin böyle bir yönü olduğunu kabul etmektedir, fakat bunun evrimin nihaî niteliği olduğu fikrine karşıdır. Çeşitlenme hedef değil bir istisnadır. Evren zaman içerisinde düzenliliğe kavuştukça bu istisnai durumlar da gözden kaybolacaktır [PEIRCE, Charles Sanders; “Synechism, Fallibilism, and Evolution”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 357-358].

<sup>244</sup> A.g.m., s. 359.

<sup>245</sup> TÜRER, Charles S. Peirce’ün Pragmatik Felsefesi, s. 175.

bir anda yasadan hafif bir sapma da olacaktır. Ama nihayetinde, her şey belli bir alışkanlık kazanma eğilimindedir.”<sup>246</sup> Yani evrimde şans ve rastlantı faktörü çeşitlenmeyi arttırsa da, düzenliliğe ulaşmak yönündeki gayeyi değiştirmez. Buna göre, dünyada aktif olan üç öge vardır: birincisi şans, ikincisi yasa, üçüncüsü alışkanlık kazanmadır.<sup>247</sup>

Peirce’ün evrimsel kozmolojisinde, birinci kategori olan şansçılık (*tychism*) evrenin düzensizlikten düzenliliğe doğru nasıl evrildiğini ortaya koymak üzere geliştirilmiş bir ilkedir. Şansçılık, öncel nedenlerle belirlenmemiş değişimler ve olayları kapsayacak ölçüde evrende saf olasılığın varlığını ortaya koyan bir teoridir.<sup>248</sup> Peirce’ün şansçılığı, belirlenimsizliği rastlantı, olasılık ve özgürlük ile ilişkilendirir. Fakat şansçılık özgürlük kadar düzeni de açıklar; rastlantı olasılık yasalarını içerir ve böylelikle tesadüf, düzenlilikte olduğu gibi deneyimin genel özelliklerini açıklayabilir.<sup>249</sup> Eşdeyişle, şansçılık, tesadüf, ihtimaliyet ve rastlantısallık ile ilişkilendirilmesine rağmen düzenlilikten (üçüncülükten) yalıtık değildir. Her bir tekil şans olayı, tahmin edilemez ve yasadan yalıtık olabilir ama büyük bir oranda biriktiğinde kurallılığın özellikleri ve düzenlilik görünür hale gelmeye başlar.<sup>250</sup> Fakat kendi içinde ele alındığında, şans, çoğu zaman sapma ya da gerçekleşme ihtimali düşük olasılıklara sahip durumlara işaret etmektedir. Bu anlamda şans, Peirce nezdinde başlıca şu anlamlara gelir; olayların bağımsızlığı, rastgele dağılım, çeşitlilik ve farklılık, ihtimal ya da kural dışılık, kuralın ihlali (beklenmeyen durum), kendiliğindenlik.<sup>251</sup> Bununla birlikte Peirce şansın mutlak ve sıradan olmak üzere iki türlü olabileceğini dile getirmiştir. Mutlak şans, “aşırı ölçüde seyrek düzensiz olaylarda bir doğa yasasının bazen oldukça küçük ölçeklerde ihlal edildiği” durumlar olarak nitelerken, sıradan şansın ise, “dikkate alınan nedenlere sadece görelî” olduğunu dile getirmiştir.<sup>252</sup> Temelde her iki şans yasası da benzerdir. İlk etapta, sıradan ve görelî şanstı bahsetmek

---

<sup>246</sup> PEIRCE, “Synchism, Fallibilism, and Evolution”, s. 358.

<sup>247</sup> A.g.m., s. 359.

<sup>248</sup> DIGGINS, *The Promise of Pragmatism*, s. 182.

<sup>249</sup> A.g.e.

<sup>250</sup> REYNOLDS, *Peirce’s Scientific Metaphysics*, s. 157.

<sup>251</sup> A.g.e., s. 152.

<sup>252</sup> PEIRCE, “Design and Chance”, s. 119.

gerekirse şöyle bir örnek vermek mümkündür: Belli bir miktar paraya sahip birinin son derece adil bir oyuna başladığını ve her zar atışına bir dolar bahis koyduğunu düşünün, aşağı yukarı aynı ölçüde kazanmaya ve kaybetmeye devam edecektir. Mutlak şansta da, kazanmak ve kaybetmek yönünde belirgin bir eğilim ortaya çıkmadığı sürece aslında aynı durum söz konusudur. Aralarındaki fark, mutlak şansta her ihtimale açık kapı bırakılması, en küçük yanlışın, en uç istisnanın, en düzensiz olayın bile bir şekilde açıklanabilir olduğunun kabul edilmesidir. Aynı örneği göz önünde bulundurarak, bir milyon kişinin her birinin, arka arkaya her zar atışında kazandığını veya hepsinin devamlı kaybettiğini düşünün. İlk yarışmacı ardı ardına hiç kazanmadan kaybediyor, sonrasında gelen yarışmacıların hepsi, bir kez olsun bile kazanmadan ta bir milyonuncu yarışmacıya kadar istisnasız kaybedecek. Böyle bir şey olasılık olarak mümkündür. Fakat bu, gerçekleşme ihtimali o kadar düşük bir durum ki, çoğumuz bunlarla ilgilenmek ve onlara incelemelerimizde bir yer vermek ihtiyacı hissetmeyiz. Fakat mutlak şans buna açıklanabilir bir olay gözüyle bakar.<sup>253</sup> Çünkü doğada da gerçekleşmesi son derece imkânsız olmasına rağmen meydana gelen pek çok olay vardır. Sözgelimi, Mars ve Jupiter arasında kalan asteroit kuşağındaki asteroitlerin birbirleriyle çarpışması sonucu içlerinden birinin yörüngeden çıkıp Mars'ın çekim alanına girmeden, doğrudan dünyaya yönelmesi ve Ay'ın da çekim alanına girmeden Dünya'nın çekim alanının etkisi altında dünyayla çarpışma rotasında girme ihtimali, belki de rakamlarla dahi ifade edilemeyecek denli düşük bir olasılıktır. Fakat geçmişte bu tarz çarpışmaların olduğuna dair önemli bulgular elde edilmiştir. Bilim kendi içinde bu tarz istisnai olayların da açıklamasını yapmak ve onları formüle etmek durumundadır. Peirce'ün mutlak şans ilkesi bizlere bu anlamda her olayın olasılıklı ve istatistiksel de olsa belli bir açıklamasının mümkün olduğunu ifade etmektedir. Çünkü düzenlilikten kaçan küçük istisnalar her zaman için olanaklıdır. Peirce buradan hareketle, bilimde olasılıklı ve istatistiki açıklamalara da yer verilmesi gerektiğini ileri sürmüş ve determinizmi reddedip belirlenimsizliğin varlığını kabul eden bir yaklaşımı daha doğru bulmuştur. Peirce'ün gayesi bilimde kesinliklere ulaşamayacağını iddia etmek değildir. O, bu fikirleriyle mevcut doğrularımızın mutlak olmadığını, değişebilirliğini, her olgusal durumda aynı sonucu veremeyebileceğini (sapmalar görülebileceğini) yani ebedi hakikatler olmadığını vurgulamaktadır. Bilim, bildiği

---

<sup>253</sup> A.g.m., s. 219-220.

kadarıyla yetinip istisnaları yok sayamaz. Doğru bir açıklama kanunun erişemediği ve açıklayamadığını, küçük olasılıklar ile de olsa mutlaka açıklamak zorundadır. İstisnaların kabulü bilim için bir kayıp değil, kazanımdır. Bu noktada Peirce'ün ikinci kategorisi olan, art arda gelişlerle kural ve alışkanlık kazanımını sağlayan süreklilik (*synechism*), her şeyi birbiriyle olan ilişkisi içinde ele almayı ve bilimde bilinemeyecek bir alanın varlığının kabulünü reddetmemizi talep eder. Süreklilik tezine göre, açıklamalar, her bir deneyim durumu için takip edilmelidir. Bu yönüyle süreklilik, metodolojik bir öğreti olarak, bize evren hakkında bilinen tüm olguları birbirine bağlama girişimde bulunmayı ve eksik hiçbir şey bırakmamayı öğütler.<sup>254</sup> Dolayısıyla, mevcut her şeyin diğer şeylerle daimi bir birlikteliğe sahip olduğunu ve evrendeki mevcut şeylerin dolaylı olarak diğerleriyle bazı bakımlardan ilişkili olduğunu iddia eden bir görüşür.<sup>255</sup> Süreklilik, Peirce'ün pek çok açıdan doğada olduğuna inandığı en asli özelliklerden biridir. Uzam ve zamanın her ikisi de süreklidir. Bellek, tıpkı sürekli bir biçimde uzama yayılmış duyum ve his gibi, zaman içinde süreklidir. Doğa yasaları da, süregelen değerlerle sabitlikler taşımaları anlamında süreklidirler.<sup>256</sup> Peirce, bu nedenle, sürekliliği, “tam devamlılığı içeren zorunlu varsayımlar üzerine kurulu felsefi düşünme eğilimi” olarak tanımlamıştır.<sup>257</sup> Onun süreklilik ilkesi, açığa çıkarılan olgular devamlılık içinde onlara bağlı olduğundan, yasaların süreklilik düşüncesini doğuran bir ilkedir. Doğada işleyen genel ilkelerin sürekliliği, sadece doğru yasaların devamlılığını göstermez, geleceğin gerçekleştirilmemiş olasılıklarına da vurgu yapar.<sup>258</sup> Yasalar, değişen ve dönüşen bir evrenin belli bir zaman içerisindeki açıklamalarıdır. Yasalar, Peirce'e göre, ancak evrenin gelişimi bittiği anda nihaî kesinliğe ulaşır. Evrenin ilk aşamalarında hiçbir düzenlilik bulunmamaktadır, fakat evren daha düzenli bir hal aldıkça yasalar da kesinliğe kavuşmuştur. Fakat evrenin hâlâ mutlak düzenliliğe ulaşmadığı kabul edildiğinde yasaların da şimdilik bütünüyle mutlak, değişmez ve her durumda geçerli olabilen bir özelliğe sahip olduğu söylenemez. Bu yönüyle, süreklilik ilkesi, yanılabilirlik fikrinin somutlaştırılmasıdır. Yanılabilirlik bilginin asla

---

<sup>254</sup> REYNOLDS, *Peirce's Scientific Metaphysics*, s. 11.

<sup>255</sup> SHOOK, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 66.

<sup>256</sup> REYNOLDS, *Peirce's Scientific Metaphysics*, s. 17.

<sup>257</sup> PEIRCE, “Synechism, Fallibilism, and Evolution”, s. 354.

<sup>258</sup> DIGGINS, *The Promise of Pragmatism*, s. 181.

mutlak olmayıp, daima belirsizliğin ve belirlenimsizliğin süremi içinde yüzdüğünü ortaya koyan bir öğretilerdir. Bu durumda süreklilik öğretisi, bu sürem içinde yüzen her şeydir.<sup>259</sup> Peirce, son olarak, dünyanın süreklilik ve rastlantı kadar sevginin gücü tarafından da devindirildiğini göstermek için sevgicilik (*agapism*) ilkesini de öne sürmüştür.<sup>260</sup> Peirce'ün evrimsel sevgi ilkesi, ilksel kaostan, düzene doğru bir evrilme varsayımdır.<sup>261</sup> Bu ilke alışkanlığın yerleşmesi, doğada kanunların sabitleme çabasıdır. Her şey bir yerde dinginliğe ve düzenliliğe erişmeye çabalar. Her istisnai durum farklılıklar yaratabilir, ama evrimsel sevgi kaosa yer vermez ve bunu aşma yönündedir. Böylelikle, “gelişim sevgiden türer.”<sup>262</sup> Sevgi, evrimi ve alışkanlık kazanımını açıklar. Alışkanlıklar, diğer alışkanlıklara sempatiyle, derece derece değiştiği için evrim oluşur. Bu durumda, sevgicilik, doğal alışkanlıkları artan sayıda karmaşık ve uyumlu biçimlerle eş zamanlı olarak birleştirme yeteneğidir. Sevgi, evrimin kendisidir ve dolayısıyla, gerçekliğin her seviyesinde; hücre içinde, vücutlarda, toplumlarda ve çevrenin eko-sistemlerinde oluşur.<sup>263</sup> Peirce, yaygın kanının aksine, insan zihni ve araştırma nesnesinin aynı etkiler altında geliştiği inancındadır.<sup>264</sup> Bir insanın hayatta kalmak ve kendisini yeni şartlara uyarlamak için yeni inançlar edinmesi ve kendisini değiştirmesi, doğada kanunların yerleşmesi süreciyle aynıdır. Aynı sevgi

---

<sup>259</sup> PEIRCE, “Synechism, Fallibilism, and Evolution”, s. 356.

<sup>260</sup> DIGGINS, **The Promise of Pragmatism**, s. 185. Peirce için *agapism* evrendeki evrimi açıklayan üç kuramdan biridir. Ona göre, “üç tür evrimden bahsedilebilir; rastlantısal değişime dayalı evrim, mekanik zorunluluğa dayalı evrim ve yaratıcı sevgiye dayalı evrim. Bunları, *tychastic* evrim (*tychasm*), *anancastic* evrim (*anancasm*) ve *agapastic* evrim (*agapasm*) olarak adlandırmak mümkündür... Sınırsız olasılık, mekanik zorunluluk ve sevgi kuralı evrende kendi başlarına işlemekte ve bu yönleriyle *tychism*, *anancism* ve *agapism* adlarını almaktadırlar. Evrimin her bir türü aynı genel unsurlardan oluşmaktadır. Onları en açık biçimde sunabileni *agapasm*'dir” [PEIRCE, Charles Sanders; “Evolutionary Love”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 364]. Peirce'ün üçüncülük kategorisine *agapism*'i yerleştirmesinin nedeni onun evrimi açıklamaya ilişkin bütüncül yönüdür. İnsan için olduğu kadar doğa için de alışkanlık kazanmaya yönelik bir eğilim vardır, *agapism* bize bu eğilimi sunmaktadır.

<sup>261</sup> HAACK, Susan; “Not Cynicism, but Synechism: Lessons from Classical Pragmatisms”, **A Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: John R. Shook ve Joseph Margolis, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 144.

<sup>262</sup> PEIRCE, “Evolutionary Love”, s. 362.

<sup>263</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 67.

<sup>264</sup> REYNOLDS, **Peirce's Scientific Metaphysics**, s. 13.

gücü hem doğada hem de insanda faaldır. İnsan bir madde olarak da, akıl sahibi bir varlık olarak da bu evrimin içerisinde. Farklılıkları, belirsizlikleri ve rastlantıları azaltma yönündeki bu eğilimin (üçüncülüğün) bir parçasıdır. Bu nedenle, Peirce'in evrimsel kozmolojisinde üçüncü kategori olan *agapism*, “üretici bir yaratımdır.”<sup>265</sup> Özetle, evren kanunların olmadığı bir zamandan, *tychism*'in azalıp derece derece *synechism*'in yaygınlık kazanmasıyla daha düzenli bir duruma geçmiş ve alışkanlıklar evrim göstererek zamanla üçüncü kategoriye denk gelen *agapism*'i meydana getirmiştir. Bu *agapism* süreci bugün hâlâ devam etmektedir. Gelecekte *tychism* daha da azalacak ve evrim yavaşlayacaktır. Tüm *tychism*'in ortadan kalktığı, evrenin nihai kanunlarının kesinleştiği ve ahenge kavuştuğu uzak gelecekte kâinatın gelişimi duracaktır.<sup>266</sup> Peirce'ün evrimsel kozmolojisi karmaşık ve eksik bırakılmış argümanlar dizisiyle oluşturulduğundan genelde pek önemsenmemiştir. Fakat değişmeyi ve gelişmeyi açıklayan diğer sosyal bilimcilerin fikirleriyle karşılaştırıldığında gerçekten yaratıcı ve aydınlatıcı bir yönü olduğu aşikârdır.

Peirce'ü günümüzde hâlâ canlı tutan en önemli fikirlerinden bir diğeri de, onun semiotik teorisidir. Bugün gösterge bilim alanında karşımıza çıkan pek çok kavram ve ayrımın çok önceden Peirce tarafından yaratıldığını keşfettiğimizde onun ne denli orijinal bir düşünür olduğu bir kez daha açığa çıkmaktadır. Peirce'ün üçlü kategorisi, onun semiotik teorisinin oluşumuna temel teşkil etmiştir. Peirce bu üçlü kategoriyi, “yalnızca kuru bir mantık çizgisini izlemek için değil; bütün deneyim, duygu ve bunların ürettiği göstergelerin belirli bir mantıkla kavramsallaştırılabileceğini göstermek için”<sup>267</sup> bir temel hareket noktası olarak almıştır. Fakat onları somutlaştıracak ve iletecek vasıtalar olmazsa, dünyada hiçbir etkili güç olamaz. Daha farklı bir şekilde söyleyecek olursak, üç kategori göstergelere dönüştürülmezse, etkisizdir. Çünkü bir kategori, ancak bir gösterge vasıtasıyla ilişkilendirilebildiğinde işleyecek bir alan bulur.<sup>268</sup> Göstergeler ise düşüncelerimizin ifade ediliş tarzlarıdır. Şayet mantık

---

<sup>265</sup> PEIRCE, “Evolutionary Love”, s. 365.

<sup>266</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 68.

<sup>267</sup> ÖZMAKAS, Utku; “Charles Sanders Peirce'ün Gösterge Kavramı”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Vol. 2/No. 1, 2009, s. 37.

<sup>268</sup> TÜRER, **Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi**, s. 159.

düşüncelerimiz arasındaki bağlantıları ve çıkarımları inceliyorsa ve her bir düşünce gösterge ise, bu durumda, mantık semiotik anlamına gelir. Peirce bu nedenle mantığı, “semiotik”in diğer adı ya da formel, gösterge kuramı olarak tanımlamıştır.<sup>269</sup> Peirce’ün gösterge teorisini anlamak için her şeyden önce, gösterge ile ne kast ettiğini ortaya koymak gerekir. Peirce’e göre, “bir gösterge ya da temsil, bir kimse için, belli açılardan ya da belli durumlara göre herhangi bir şeyin yerini tutan bir şeydir. Birine hitap eder, yani başka bir deyişle, o kişinin zihninde denk bir gösterge ya da daha gelişmiş bir gösterge oluşturur.”<sup>270</sup> Gösterge bize nesnesini yansıtır ve onun hakkında bir şey söyler, fakat bu, yansıttığı nesnenin bilgisini ya da algısını sağladığı anlamına gelmez.<sup>271</sup> Gösterge bir nesneye atfen zihnimize bir şey canlandırır, bizde canlanan gösterge onunla aynı ya da farklı bir biçimde olabilir. Peirce bu noktada göstergeyle ilişkili olarak ele alınması gereken bir başka öğeyi daha öne çıkarmıştır. Çünkü göstergenin bizde canlandığı şey onun “yorumlayan”ıdır. Peirce, “göstergenin kişinin zihninde imlediği göstergeye, ben ilk işaretin *interpretant* diyorum” demiştir.<sup>272</sup> Çünkü işaret, aracı ya da bağıntı yoluyla yorumlayanın zihninde bir şey yaratır, *interpretant* işaretin bu yaratımına verilen isimdir.<sup>273</sup> Bu durumda semiotik, gösterge, nesne ve yorumlayan arasındaki üçlü ilişkiyi anlama amacındadır. Peirce bunları üçlü kategorileri bağlamında değerlendirme çabasında olmuştur. Peirce’e göre, bir gösterge ya da temsil asli üçlü ilişkide, nesne olarak adlandırabileceğimiz ikinciyle olan ilişkisine göre birincidir; ki bu da yorumlayan olarak adlandırılan üçüncüyü belirleme kabiliyetindedir.<sup>274</sup> Anlamın ve gösterimin bir göstergeyle (düşünceyle/ifadeyle) belirli bir nesne ya da yansıttığı durum arasında üçlü bir ilişki bulunmaktadır. Yani temel semiotik ilişki üçlüdür. Çünkü gösterge, yoruma göre, bir nesneyi belirtir. Sözelimi Roma, yorumlandığı bağlam

---

<sup>269</sup> PEIRCE, Charles Sanders; “Logic as Semiotic: The Theory of Signs”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 99.

<sup>270</sup> A.g.m.

<sup>271</sup> A.g.m., s. 100.

<sup>272</sup> A.g.m., s. 99.

<sup>273</sup> PEIRCE, Charles Sanders; “Excerpts from Letters to William James”, **The Essential Peirce-Vol. 2** (iç.), Editör: Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 493.

<sup>274</sup> PEIRCE, “Logic as Semiotic: The Theory of Signs”, s. 99-100.



aracılığıyla bir İtalyan şehrine işaret eder.<sup>275</sup> Peirce bu anlamda semiyotiği üçlü kategori anlayışı ekseninde ele almaktadır. Birincisi “gösterge”, ikincisi “nesne”si, üçüncüsü “yorumlayan”dır. Peirce her üç bileşeni de kendi içinde bazı ayrımlara tabi tutmuştur. Peirce’e göre, semiotiğin ilk bileşeni olan gösterge üç üçlüye bölünebilir; birincisinde, göstergenin kendisine bağlı olarak, bir nitelik, gerçek bir varlık ve genel bir kuraldır; ikincisinde, işaretin nesnesiyle olan ilişkisine bağlı olarak, kendinde sahip olduğu özelliği, nesnesiyle olan varlıksal bağıntısı, bir yorumlayanla olan ilişkisi; üçüncüsünde, kendisini yorumlayanın sunumuna bağlı olarak, bir olanağın, olgunun ve aklın işaretidir. İlk üçlü bölümlenmeye göre bir gösterge *Qualisign* (nitel gösterge), *Sinsign* (tekil gösterge) ve *Legisign* (kural gösterge) olmak üzere üç farklı biçimde incelenebilir. Nitel gösterge, bir gösterge olan niteliktir. Burada nesnenin bir özelliği söz konusudur. Açığa çıkana kadar fiilen bir gösterge olarak tesirde bulunmaz; fakat bu nitelik göstergenin kendisi değildir. Tekil gösterge ise, bir şeyin ya da olgunun gösterge içindeki varlığıdır. Nitelikleriyle birlikte varolabilir; bir nitel gösterge ya da birkaç nitel gösterge içerebilir. Fakat bu nitel göstergeler, fiilen açığa çıkan göstergenin özel bir türü ve biçimidir. Kural göstergeye gelince, o da, bir kural olan göstergedir. Bu kural genelde insanlar tarafından oluşturulur. Her alışlagelmiş/insanlarda yer etmiş gösterge, bir kural göstergedir. Burada söz konusu olan şey tekil bir nesne değil, üzerinde hemfikir olunmuş genel bir tiptir. Peirce’ün en çok bilinen ikinci üçlü bölümlenmesi ise, *Icon* (görüntüsel gösterge), *Index* (belirti) ve *Symbol* (sembol) şeklindedir. Görüntüsel gösterge, nesnesinin varlığına ilişkin herhangi bir içerik belirtmeksizin, sadece onun niteliklerine ve sahip olduklarına gönderme yapan bir göstergedir. Bir şeyin *Icon*’u, temsil ettiği şeyle olan benzerliğe işaret eder. Yansıttığı görünüm, temsil ettiği şeyin *Icon*’u olmasına olanak tanır. Belirti ise, nesnesi tarafından belirlenmiş bir göstergedir. Burada göstergeyle nesnesi birbirinden ayrılmaz. Birini gördüğümüzde diğerinin de mevcut olduğunu ya da belireceğini düşünürüz. İkinci üçlünün sonuncusu olan sembol, kural bakımından ve genel fikirlerle ilişkilendirilerek sembolün nesnesiyle ilişkili olarak yorumlandığı göstergedir. Sembol, temsil edilenin genel bir özelliğini sunar. Peirce’ün göstergeyle ilgili olarak üçüncü üçlü bölümlenmesi ise, *Rheme* (sözcebirim), *Dicent Sign* (önerme), ve *Argument* (kanıt) şeklindedir. Sözcebirim, yorumlayana için nitel olanağın

---

<sup>275</sup> HOOKWAY, Christopher; **Truth, Rationality, and Pragmatism**, Clarendon Press, Oxford, 2002, s. 9.

bir göstergesidir; bu tarzdaki olanaklı nesnelere bir temsili olarak anlaşılır. Her sözcüğü, bize bazı bilgiler sunabilir, fakat bize bilgi veren bir şey olarak yorumlanamaz. Burada tek tek her sözcüğün, nesnesini sadece belli açılardan yansıtmaya yönleri öne çıkarılmaktadır. Önerme ise, yorumlayanı için gerçek bir varoluşa işaret eden göstergedir. Bu nedenle, temsil ettiği şeyin gerçek varlığıyla ilişkili olarak bir yorum için hiçbir zemin sağlamayan bir *Icon* olamaz. Göstergenin üçüncü üçlü bölümlenmesinin sonuncusu olan kanıt ise, yorumlayanına kural olan bir göstergedir. Nesnesini gösterge olmak bakımından yansıtan bir göstergedir.<sup>276</sup> Semiotiğin birinci bileşeni olan gösterge için oldukça detaylı bir ayırım yapan Peirce'ün benzer bir biçimde nesne konusunda da ayırım yaptığını görürüz. Peirce'ten önce gösterge kavramı üzerinde kalem oynatan düşünürler, söz konusu üçgen içinde en açık olan ögeymiş görünen ve bu nedenle fazlaca vurgu yapmadıkları nesne kavramını ele alırken söz konusu kavramı temsil ilişkisinin başladığı yer olarak görmüşlerdir. Ne var ki Peirce'e göre, göstergeler arasındaki ilişki bir zincir halindedir ve bu nedenle nesne bir başlangıç olarak görülemez. Bir nesne başka bir göstergenin yorumlayanı olabilir. Peirce'e göre, bu sonsuz zincir içerisinde tek bir nesne türünden söz edemeyiz. Bu nedenle nesne ikiye ayrılır: Dolayumsuz nesne ve dinamik nesne. Dolayumsuz nesne (*immediate object*), temel anlamdaki nesnedir. Örneğin, "kalem" dediğimiz/yazdığımız zaman zihnimizde oluşan görüntü dolayumsuz nesnedir. Bu nedenle her göstergenin mutlaka bir dolayumsuz nesnesi vardır. İkinci nesne türü ise dinamik nesnedir. Dolayumsuz nesne nasıl temel nesne olarak adlandırılabilirse dinamik nesne (*dynamic object*) de değişken nesne olarak adlandırılabilir. Örneğin "kapalı bir hava" dinamik bir nesnedir. Yağmur yağabilir ya da yağmayabilir, ancak bu nesnenin ürettiği gösterge değişkendir. Her iki durumda farklı göstergeler ortaya çıkabilir. Bu durumda Peirce'e göre her göstergenin iki nesnesi vardır. Gösterge tarihine bakıldığında göstergenin iki farklı nesnesi olduğunu dillendiren ilk düşünür Peirce'tür. Bu iki nesne türü birbiriyle ilişkili ancak birbirinden tamamen farklıdır.<sup>277</sup> Peirce semiotiğin üçüncü bileşeni olan yorumlayan kavramını da kendi içerisinde üçlü gruplara ayrılan iki temel başlık altında incelemiştir. Birinci başlıkta, nesneyle ilişkisi bakımından adlandırarak ayırdığı dolayumsuz yorumlayan, dinamik yorumlayan, nihai yorumlayan vardır. İkinci başlıkta ise yorumlayanları kendi

---

<sup>276</sup> PEIRCE, "Logic as Semiotic: The Theory of Signs", s. 101-103.

<sup>277</sup> ÖZMAKAS, "Charles Sanders Peirce'ün Gösterge Kavramı", s. 42-43.

içerisinde ayırdığı duygusal yorumlayan, girişken yorumlayan, mantıksal yorumlayan bulunmaktadır. Tüm bu yorumlayan türleri arasındaki ayrımlar net olmamakla birlikte Peirce'ün yorumlayıcı bir gösterge olarak ele alması oldukça önemlidir. Bu düşünceyle birlikte yorumlayan, yalnızca bir gösterge karşısında pasif bir biçimde onu alımlayan kişi anlamından çıkarılmıştır.<sup>278</sup> Yorumlayan, göstergeyi manalandıran ve biçimlendiren aktif bir bireydir. Neticede, Peirce pek çok konuda olduğu gibi, semiotik alanında da oldukça yenilikçi ve çığır açıcı katkılar sunmuştur. Göstergebilimin 20. yüzyılda kazandığı şöhret düşünüldüğünde Peirce'ün ne denli etkili olduğu bir kez daha anlaşılmaktadır. Sembolik etkileşimcilik, yapısalcılık ve post-yapısalcılık sosyolojinin gösterge bilimle bir şekilde içli dışlı olmuş kapsamlı çalışma alanlarıdır.<sup>279</sup> Elbette Peirce, bütünüyle eksiksiz ya da tutarsız olmadığı gibi, tam anlamıyla sembolik etkileşimci, yapısalcı ya da post-yapısalcı olarak da nitelendirilemez. Fakat bugün semiotikle ilgili olarak tartışılan ve öne çıkan pek çok konunun, ilksel görünümünü onun çalışmalarında görmek, onu söz konusu akımların ve fikirlerin orjinlerinden biri olarak değerlendirmemizin önünde engel değildir.

Kısacası Peirce, pragmatizmin öncüsü olduğu kadar sosyolojide öne çıkan pek çok konunun da ilk öncülerinden biri olarak sayılabilir. Onun bilimler arasında birlik yaratma gayesi Auguste Comte'un çabalarını aratmayacak denli kapsamlı ve derinliklidir. Bilimsel yöntemin işleyişine, araştırmanın safhalarına ilişkin değerlendirmeleri bugün pek çok sosyolog için hâlâ önemli bir inceleme alanı konumundadır. Değişme ve gelişme anlayışı, sosyolojiyle ortak yönlerinden biridir. Sosyolojide değişimi anlamak en önemli hedeflerden bir tanesidir. Peirce değişimin mahiyeti ve yönelimi konusunda özgün bir bakış açısı ortaya koymuştur.

---

<sup>278</sup> A.g.m., s. 42.

<sup>279</sup> Bu noktada, Peirce'ün semiotik teorisinin, yapısalcılık ve post-yapısalcılık üzerinde belirleyici bir iz bırakmış olan Ferdinand de Saussure'ün semiotik anlayışı ile farklı özellikler sergilediğini belirtmekte fayda var. Morva'nın da işaret ettiği gibi, Peirce'ün üçlü semiotik yaklaşımı, Saussure'ün linguistik merkezli önermelerinden farklıdır. Saussure'ün gösteren ve gösterilen kavramlarına dayalı ikili semiotik kuramı, (yapısalcılık ve post-yapısalcılık örneğinde olduğu gibi) Kıta Avrupası geleneğinde daha etkili olurken, Peirce'ün üçlü sistemi Chicago Okulu'nun (ve dolayısıyla sembolik etkileşimciliğin) aktif birey algısı için daha verimli bir temel oluşturmuştur (MORVA, **Chicago Okulu: Pragmatik Sosyal Teoride İletişimin Keşfi**, s. 89).

Bunun yanında, Peirce'ün gösterge kuramı, onun eylem, düşünce ve gösterge arasında bir bağ kurarak yol alan pragmatik düşünüş tarzının farklı bir uzantısıdır. Onun bu yönü, fikirlerinin bazı noktalarda, sembolik etkileşimcilik, dramaturjik teori ve etnometodoloji ile de birlikte ele alınabilecek özellikler taşıdığına işaret etmektedir. Bu anlamda, Peirce'ün sosyolojiyle olan ilişkisi sanıldığından çok daha fazladır.

### 2.2.2. William James

William James pragmatizmin isim babası olduğu kadar, onun gelecek dönemlerde öne çıkacak temel içerimlerinin de en büyük yaratıcısı konumundadır. Bugün pragmatizm olarak bilinen ve öğretilen hareket, büyük oranda James'in eseridir. Bu durum James'in pragmatik düşünce içerisindeki yerini tayin etmede önemli bir gerçeğe ışık tutarken, öte yandan James'in felsefesini tamamen pragmatizmden ibaret sayma yanlısına da yol açabilmektedir. James pragmatizmle ünlenmeden önce psikoloji ve din alanında verdiği eserlerle adından söz ettirmiş bir düşünürdü. James'in psikolojide bilinç, deneyim, algı, eylem, düşünce ve bunun gibi pek çok unsur üzerindeki kapsamlı incelemeleri, onu pragmatizme yönlendiren belirleyici bir aşama olmuştur. James'in pragmatizme doğru yolculuğu uzun bir zaman diliminden sonra gerçekleşmiştir. James, pragmatizmi öne çıkardığında, onu müdafaa etmek için ihtiyaç duyulan her türden fikrî cephaneliğe sahip durumdaydı. James'in pragmatizmin sözcüsü ve baş figürü olarak anılması bu anlamda abartı değildir. James'in en az pragmatizm kadar kendisiyle birlikte anılan bir diğer ürünü de "radikal empirizm"dir. Radikal empirizm de, pragmatizm gibi, James'in "felsefî teoriye en orijinal ve en verimli katkı"larından biridir.<sup>280</sup> James bunların birbirinden bağımsız olarak geliştirildiğini, özellikle de radikal empirizmin pragmatizmden bağımsız bir biçimde "kendi ayakları üzerinde durduğunu"<sup>281</sup> vurgulamışsa da, her iki yaklaşımı felsefî sorunların çözümüne ilişkin kullanışlı olabilecek bir bakış açısı olarak tasarlamıştır. Pragmatizm ve radikal empirizm, kendi kulvarlarında aynı gaye uğruna mücadele eden iki akımdır. Onun felsefesine birbirine karşıt fikirlerin, din ile bilimin, idealizmle materyalizmin, rasyonalizmle empirizmin, bunun yanında özne-nesne ve zihin-beden gibi ikiliklerin bir uzlaşısı kapısı olarak bakılabilir. James'in pragmatizmi ve radikal empirizmi bu uzlaşya

---

<sup>280</sup> AYER, *The Origins of Pragmatism*, s. 173.

<sup>281</sup> JAMES, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, s. 6.

hizmet eden araçlardır. Felsefede her türden sorunla ilgilenmiş olan James, günümüzdeki ününü ve kalıcılığını büyük oranda ömrünün son yıllarında biçimlendirdiği bu iki yaklaşıma borçludur.<sup>282</sup> Bu anlamda, günümüzde dahi James'in akademik camiada olduğu kadar popüler yazın içinde de, biri Peirce'ten esinlenerek geliştirilen diğeri ise bütünüyle kendi ürünü olan iki görüşle birlikte anılması doğaldır. James'in çalışmalarında öne çıkan bir diğer yaklaşım ise "plüralizm"dir. James'in plüralist evren anlayışı, onun günümüze uzanan bir başka bağlantı noktasını oluşturmaktadır. Fakat James, genelde daha çok pragmatizmle özdeşleştirilmiştir. Hâlbuki her üç yaklaşım James'in düşün sisteminde önemli bir karşılığa sahiptir. James'in düşün sisteminde, pragmatizm ona yöntem ve tekniği, radikal empirizm yapı malzemelerini, plüralizm ise tamamlanmış ürünlerin mimarisini sağlayan üç temel yaklaşımdır.<sup>283</sup> Her üç yaklaşımı anlamak James'in fikrî labirentlerini deşifre edip, adım adım arşınlamanın en temel koşuludur. Bu nedenle çalışmamızın bu kısmında James'in pragmatik felsefesinden başlanarak radikal empirizmine doğru yol alınmış ve son olarak iki yaklaşımın ürünlerini toparlayan plüralizme yer verilmiştir. James'in temel fikirlerine yer vermeden önce, felsefe dünyasında nasıl bilindiğine ve hangi yönleriyle öne çıktığına kısaca değinmekte fayda var.

James'in felsefe içerisindeki önemi konusunda farklı görüşler söz konusudur. Ancak genelde, kendi içerisinde değerlendirildiğinde yaratıcı ve özgün olduğu kabul edilir. Sözgelimi Suckiel'e göre, James günümüzde pek çok filozofun ilham aldığı bir düşünürdür. Bunun sebebi, onun sadece Amerika'nın en zengin felsefî hareketinin en önemli temsilcisi olmasından değil, aynı zamanda birçok felsefî probleme ve onların çözümüne yaratıcı ve verimli yaklaşımlar sağlamasındandır. James'in faaliyet alanı,

---

<sup>282</sup> James yaşlandıkça radikalleşen bir isim olmuştur. Perry, "düşünürlerin son yıllarını aklî melekelerinin zinde olduğu dönemlerde şüphe duyulan ya da reddedilen inançlarını düzeltmekle harcadıkları yönünde yaygın bir kabul vardır. Yaşlandıkça eleştiri yeteneklerinin zayıflayıp eğiticiliğe ve bir tür dindarlığa veya dogmatizme saplandıklarına inanılır. Eğer böyle bir kural varsa, James bir istisnadır" (PERRY, **The Thought and Character of William James**, s. 363) derken doğru bir izlenim aktarmaktadır. Gerçekten de James, en verimli, özgün ve çığır açıcı fikirlerinin büyük bölümünü ömrünün son on yılına sığdırmış bir düşünürdür. Farklı dogmaları aşmayı, kısır tartışmaları sonlandırmayı ve felsefeye insan odaklı, onun yaşam içindeki konumuyla yakından ilintili pratik bir yaklaşım kazandırma çabasında olmuştur.

<sup>283</sup> **A.g.e.**, s. 388.

alışılmadık şekilde oldukça geniştir. O, felsefedeki önemli problemlerin tümüne değinmiş ve felsefenin yanında, psikoloji ve din alanında da meşhur ve klasik eserler yazmıştır. Hitap ettiği meselelerin tümünde James, literatürde rakibi olamayacak özgünlük ve kışkırtıcılık getirmiştir.<sup>284</sup> White da James'in özgünlüğünü öne çıkaran isimlerdendir. Ona göre, James'in yazılarına bakan kimse, onda sadece yeni ve heyecan verici bir şey bulmakla kalmaz, derin bir felsefeyle de karşılaşır. Dahası, İngiliz ve Kıta felsefesi taklitlerinden öteye gidemeyen pek çok Amerikalı düşünürde olduğundan farklı olarak yeni bir entelektüel dünya keşfeder. James, Peirce tarafından öncelenmiş ve Dewey tarafından revize edilmiş olmasına rağmen, tartışmasız, 20. yüzyılın şafağındaki pragmatik hareketin merkezî figürü ve Amerika'nın özgün felsefesinin en büyük sözcüsüdür.<sup>285</sup> Benzer yorumları Ayer'de de görmek mümkündür. Onun nezdinde James, oldukça yetenekli, son derece duru ve açık bir tarza sahiptir. Felsefede, sözgelimi Hume ve Russell gibi büyük bir zarafetle yazan filozoflar mevcut olagelmıştır. Fakat canlılık, imgelemin zenginliği veya mizahının diriliği bakımından James'le mukayese edilebilecek hiçbir çağdaş düşünür yoktur.<sup>286</sup> Görülebileceği gibi, James'in özgün ve yaratıcı bir yönü olduğu konusunda bir görüş birliği olduğundan söz edilebilir. Ancak James'e ilişkin uzlaşa bu kadarıyla sınırlıdır. Onun felsefesi, argümanlarının temellendirilme biçimi bakımından pek çok tartışmaya konu olmuş bir alandır. James'in en provoke edici fikirleri felsefesinin temellendirme bakımından en zayıf noktasını oluşturmuştur. Bunun en önemli nedeni, James'in yazılarının çoğunda teknik filozofların özelliklerinden olan ayrıntılı anlatımlara müracaat etmedeki isteksizliğidir. O, kendi durumunu veya felsefesinin değişik görünümünün sistematik bir bütünü parçaları olarak birbirine bağlı oluşunu açıklama ve aydınlatmada zahmet veren bağlantılara ve yollara dalmamıştır. Onun en etkili yazıları, iddialarının arkasında dikkatlice işlenmiş, niyetlerini gizlemeye yönelmiş canlı, resimli tasvirler ve dramatik ifadelerin bulunduğu yarı popüler konferans formlarında görünür.<sup>287</sup> James'in felsefesini belki de en tartışılır kılan yön de bu olmuştur. James'i her andığında ondan

---

<sup>284</sup> SUCKIEL, Ellen Kappy; **William James'in Pragmatik Felsefesi**, Çeviren: Celal Türer, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 144.

<sup>285</sup> WHITE, **Pragmatism and the American Mind**, s. 31.

<sup>286</sup> AYER, **The Origins of Pragmatism**, s. 174-175.

<sup>287</sup> SUCKIEL, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, s. 1.

övgüyle söz etmeyi alışkanlık haline getirmiş Dewey bile James'in sistemsiz tarzında, daha çok yeni yetme yazarlarda görünen belirgin bir dağınıklık ve anlaşılmazlık olduğunu belirtmiştir.<sup>288</sup> Başta *Pragmatizm* ve *Radikal Empirizm* gibi en provokatif tezlerini sıraladığı metinleri olmak üzere, eserleri genelde çeşitli yerlerde verilen konferansların bir derlemesi olduğu için, konferanslara özgü hızlı ve kısa değinilerle dolu açıklama tarzı, çoğu zaman ucu açık ve yanlış anlaşılmaya müsait hususların okuyucular tarafından doldurulmasına neden olmuştur. Böyle olunca da James, kimi zaman bir realist, kimi zaman öznel idealizmle flört eden bir Berkeleyci, kimi zaman bir natüralist, bazen bir rölativist ve bazı anlar öznelciliğe batmış bir felsefeci olarak karşımıza çıkmıştır. Fakat James'in bunlardan hangisine karşılık geldiği veya hangi yakıştırmaya daha uygun olduğu sorusu, felsefeciler arasında hiçbir zaman uzlaşa sağlanabilmiş bir konu olamamıştır ve James birbirine son derece zıt etiketlerle anılan bir düşünür konumuna yerleşmiştir. Onun felsefesi, aynı anda hem idealist hem realist, hem nesnelci hem de öznelci olarak anılma onuruna sahip ender oluşumlardandır. Elbette bu sonucu, onu yanlış anlamaya meyilli bir düşünürler ordusuyla açıklamak gerçekçi olmayacaktır, en büyük sorumlu özgün, yaratıcı ama sistematik olmayan ve sonuç önermelerinde müphemliği elden bırakmayan James'in kendisidir. Bu anlamda, Thayer, "James'in sistematik olmayan yazılarında, özgün bir muammanın yanıltıcı bir sunumu ve cezbedici alternatiflerle özgün farklılıklar görüldüğü yerde, nihaî sonuçlar üretmedeki belirsizlik göze çarpıyor"<sup>289</sup> derken, James'in konumunu en iyi özetleyen ifadeyi de sunmuş oluyor.

James'in birbirinden kopuk görünen yazılarına bakıldığında ilk etapta sistematik ilerlemeyen ve genel hatları itibarıyla kendisinden bütünlüklü bir sistem çıkarılamayacak bir düşünür izlenimi uyandırır. Her ne kadar James'i bir "*grand theory*" oluşturacak düzeyde incelemek mümkün olmasa da tamamen birbiriyle alakasız ve bağıntısız fikirlerle hareket ettiğini söylemek haksızlık olacaktır. James'in farklı fikirleri onun felsefeye ilişkin genel yaklaşımıyla bir tutarlılık içindedir. James ele aldığı her konuyu, birbirinden uzak görünse de aslında belli bir gaye ve hedef

---

<sup>288</sup> DEWEY, John; **The Middle Works 1899-1924: Volume 6 (1910-1911)**, Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, London, 1978, s. 100.

<sup>289</sup> THAYER, **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, s. 164.

doğrultusunda işlemiştir. Bu anlamda James'in pragmatizminin ve radikal empirizminin ana hatlarını ortaya koymadan önce, onun felsefedeki ilgi noktaları ve felsefeye (yani nasıl bir felsefe olmalı sorusuna) ilişkin yaklaşımı hakkında birkaç belirleme yapmak doğru olacaktır.

James, bulunduğu çağın yeni bir dünyaya geçişi simgelediğini iyi okuyan filozoflardandır. 20. yüzyıla giren bir dünyada meydana gelen hızlı değişim ve dönüşüm, belli kamplara ayrılmış Avrupa felsefesinin nüfuz edemeyeceği kadar parçalı ve canlı bir yöne sahiptir. James bu nedenle felsefenin yaşamın kendisine ve insanların ihtiyaçlarına somut, gerçek manada karşılık vermesi gerektiğine inanmıştır. Değişen bir dünyada değişmeyen ilkelere göre hareket etmek ya da yaşamda hiçbir karşılığı olmayan ilkelere takılıp kalmak ve bunlar üzerinden yürütülen tartışmaların bir tarafı olmak zaman kaybıdır. Onun bu fikre ulaşmasında, Darwinci biyolojik modelin son derece büyük bir etkisi olmuştur. James Darwinizm'de, değişimi, uyarlamayı, uyumu, adaptasyonu ve zihnin arzular, amaçlar, ideallerle bezeli bir bütün olduğunu keşfetmiştir. Birey her organizma gibi, ilgileri doğrultusunda, yaşamını devam ettirmek için kendini yenilemek ve dönüştürmek zorundadır. James sadece büyük insanlık açısından değil, fikrin safhaları ve düşünce kurallarının kendileri nezdinde de Darwinci doğal çeşitlenme, yaşam mücadelesi ve uyum mücadelesi varsayımlarına başvurmuştur. Şeylerin işlevlerine ve onların yapılarının birbiriyle farklılık gösterdiğine işaret etmiştir.<sup>290</sup> James'in gözünde, var olan her şey değişim içindedir ve kendisini yeni "çevre"yle uyumlu hale getirme çabasıdır. Bu nedenle dünyayı insanın arzuları, ilgileri ve eylemlerinden yalıtarak, salt refleksiyonla her şeyi açıklama iddiasında olan her felsefi kuram, geçen her saniye değişen ve dönüşen bir yaşama evrenine yabancılaşacaktır. Dünya, hiçbir kurama sığdırılmaz ve James'in Emerson'dan aktardığı gibi, "hâlâ yeni ve denenmemiş" kalmaya devam eder.<sup>291</sup> İnsanların bu dönüşümde diğer canlılardan geri kalır bir yanı yoktur. İnsan devamlı olarak, yeni araçlarla, kendisini yeniden faaliyet içerisine sokar. Böyle bir dünyada nihaî hakikatlerden çok, duruma göre benimsenen ve öne çıkan doğrulardan söz etmek daha

---

<sup>290</sup> KALLEN, Horace M.; "Introduction", **The Philosophy of William James** (iç.), Editör: Horace M. Kallen, The Modern Library, New York, 1925, s. 36.

<sup>291</sup> JAMES, **Writings 1902-1910**, s. 1121.



isabetli olacaktır. Bu çıkış noktası James'i, Suckiel'in de vurguladığı gibi, felsefenin hayatla ilgili ve hayat için faydalı olması gerektiği inancına yönlendirmiştir. Felsefe, günlük hayatımızın somut tecrübî özelliklerine her noktada uygulanabilir olmalıdır.<sup>292</sup> İnsana ve yaşamın kendisine dokunmayan bir meditasyon olarak felsefe anlayışı terk edilmelidir.

James felsefenin insana ve dünyaya faydalı olan bir yönü olması gerekliliğini öne çıkarmıştır. Dahası, felsefenin hayatla gerçek bağlantılar kurması gerektiğini düşünmüştür. O, felsefeyi gerçekten doğru tatbik edildiğinde, insanın ilgi ve ideallerinin en seçkin bir ifadesi ve dolayısıyla varlığımız ile ilgili somut tecrübî durumların bir yansıması olarak değerlendirmiştir. Fakat böylesi bir görüş, o kişinin felsefesini, insanın mahiyetine dair özel bir anlayış etrafında inşa etmesini gerektirir.<sup>293</sup> Filozofların yapması gereken inşa budur. Yaşama ve insanın gayelerine dokunmayan bir “salt zihinsel kurmaca” faydalı bir beyin cimmastığı olabilir ama asla insana katkı sunan bir yaşam felsefesi haline gelemez. Bu nedenle James filozofların, sadece “düşünen” adamlar değil, “eyleyen” adamlar olması gerektiğini vurgulamıştır. Ona göre, filozof, fildişi kulelerinden inmeli ve pratik işlerle uğraşmalıdır. Roldeki bu değişiklik James'in felsefesi, çağdaşlarının felsefesinden keskin bir ayrılığa işaret etmiştir.<sup>294</sup> James'in ellerinde felsefede vurgu, bütünüyle mantıki bir yolla ele alınabilen soyut, teknik meselelerden bireyin hayatıyla ilgili ve önemini bireyin hayatında gösteren meselelere doğru yönelmiştir. Felsefi girişim, hayatın somut durumlarından doğar ve nihaî olarak onlara gönderme yapmakla sorumludur. Felsefe yapmak, özel hiçbir entelektüel barınak sağlamaz ama o, insanoğlunun ilgilendiği diğer faaliyetler gibi, ilgi ve ihtiyaçlarımızı karşılamadaki uygunluğuna göre değer biçilmeye elverişlidir.<sup>295</sup> Filozoflar, James'e göre, insanların arzularını, ideallerini ve hislerini hesaba katmak zorundadır. Şeylere ulaşmanın en etkili yolu, hiç şüphesiz, olağan bir zihin akışına sahip bireyler nezdinde etkileyici olan yaklaşımlar tarafından sunulacaktır.<sup>296</sup> Felsefe bireyin

---

<sup>292</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 7.

<sup>293</sup> *A.g.e.*, s. 5.

<sup>294</sup> TÜRER, *William James'in Ahlâk Anlayışı*, s. 83.

<sup>295</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 12.

<sup>296</sup> JAMES, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, s. 25.

yaşamı içerisinde bir şeylere karşılık gelebilmeli, belli sorunlara dokunmalı, kaygılarımıza temas etmeli ve somut çözümlerle bizlere yol gösterebilmelidir. Diggins'in yerinde ifadesiyle, James adeta felsefecilerden felsefeci olmaya son vermelerini ve hayata felsefeci olmayanlar tarafından yaşandığı şekliyle yaklaşımlarını istemekteydi.<sup>297</sup> Çünkü ona göre, ancak bireyin yaşamı içerisinde somut bir karşılık bulan felsefe ciddi bir ilgilenmenin gayretine layık olabilir. James'e göre, "dünyamız nereye gidiyor" sorusu hepimizin yanıt bulması gereken en hayati sorudur. Felsefenin ağırlık merkezi yer değiştirmelidir. Uzun zaman üstün varlıkların gölgesine terk edilen şeyler dünyası, artık hak ettiği yere yeniden yükseltilmelidir. Felsefi sorgulamada bu vurgu değişikliğini gerçekleştirecek olan zihinler mutlakçılar değil, bilimsel ve bireyci zihinlerdir. Otorite koltuğunda Protestan reformunu hatırlatan bir değişiklik gerçekleşecektir.<sup>298</sup> Felsefede ihtiyaç duyulan şey, köklü bir reform sürecidir. Çünkü James'in okuduğu değişen dünyada, değişen ve dönüşen toplumların bireylerine, ancak katı sınırların ötesine bakabilen ya da insanı zıt kamplar arasında bir "uzlaşma" yaratacak ve sonu gelmez tartışmalardan kurtararak, fikirlerin pratik değerini yaşamımızı iyileştirecek ölçüde açığa çıkaran bir felsefe yardımcı olabilir. Mevcut dünyanın ihtiyaç duyduğu şey, bu nedenle, dış dünyayı ya da insanla olan ilişkisini ortaya koyacak yeni bir "ilkeler" takımı değil, hangi felsefenin takip edilmesi gerektiğine, hangi yönlerden tasvip edilmeleri gerektiğine "belli ölçülere göre" karar verecek bir bakış açısı geliştirmektir. Bu felsefe, düşünce dünyasının müzmin ikiliklerini aşmamıza ve zıt kutupları uzlaştırmamıza olanak sağlayacaktır. James'in pragmatizmi böylesi bir çabanın ürünüdür. James'e göre pragmatizm bu ihtiyaca karşılık gelen ölçüyü bize sunan felsefe yapma tarzıdır.

İşte pragmatizmin hikâyesi de burada başlıyor. Çünkü bizi felsefi görüşler veya bilimsel teoriler arasında karar kılmaya yönlendirecek bir yaklaşıma ihtiyaç vardır. Pragmatizm James'in felsefeye uğratacağını düşündüğü dönüşümün ateşleyicisi, tüm uzlaşmazlıkları ve sonu gelmez tartışmaları sonlandırıp, insanın gayelerine ve genelde yaşamın kendisine cevap verecek olan, yüzünü geleceğe çevirmiş insana rehberlik edebilecek felsefenin kendisidir. Hıristiyanlık yeni yeni filizlenen modernitenin

---

<sup>297</sup> DIGGINS, *The Promise of Pragmatism*, s. 126.

<sup>298</sup> JAMES, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, s. 64.

şafağında nasıl ki bir reform süreci geçirip yaşama olanağı bulmuşsa, felsefe de mevcut dünyanın taleplerine karşılık verebilmek için aynı reforma ihtiyaç duymaktadır. Pragmatizm bu reformu yaratacak yaklaşımın kendisidir. James'in deyişiyle, pragmatizm, "felsefi Protestanlık"tır.<sup>299</sup> Richard Gale'in de ifade ettiği gibi, James pragmatizmle felsefede bir devrim yaratmak niyetindedir; felsefenin izlediği yolda radikal bir yeniden yönlendirme yapılacaktır. Tıpkı kendisinden önce Hume'un ve sonra mantıksal pozitivistlerin gördüğü gibi, James felsefe tarihini dehşet verici bulmuş ve sonu gelmeyen tartışmalar ve çözümsüz meselelerle olan uğraşı bir yana, tartışmanın taraflarının uzlaşmazlıkların çözümünde herhangi bir çözüm önerisi üzerinde mutabakat sağlayamamış olmaları sebebiyle de bir skandal olarak değerlendirmiştir. Pragmatizmin görevi bu tartışmaları sona erdirmektir.<sup>300</sup> Pragmatizm, iki seçenek arasında gidip gelen kısır felsefe yapma tarzlarını bütünüyle ortadan kaldıracak bir öneridir. James, "bilimin ilerleyişini kaçınılmaz gördüğümüz takdirde dinden vazgeçmemiz gerekir mi", "neye daha çok önem vermeliyiz, deneyime mi aklımıza mı", "kutsal kitapların öğretileriyle uyuşmadığı gerekçesiyle Darwinizmi inkâr etmek zorunda mıyız", "hangi tarafa daha çok güvenmeli, materyalistlere mi, idealistlere mi", "insan özgür müdür yoksa determinizmin pençesine kapılmış bir doğanın parçası mıdır" gibi soruları pragmatizm aracılığıyla çözmek niyetindedir. James pragmatizmle, felsefecileri bunun gibi pek çok soruya yanıt ararken genelde bir taraf olmak ve meseleye belli bir görüş açısının dokunabildiği kadarıyla yetinmek zorunluluğundan kurtarmak arzusunda olduğu kadar, genel anlamda felsefede daha çok insan odaklı ve pratiğe dönük bir yön kazandırarak radikal bir değişim yaratma gayesindedir. Pragmatizmin ellerinde teorilerimiz kendisini karşıtlık içinde konumlandığı şeylere doğru, içe kapanık dünyasından dışarıya açılır. Bu nedenle James, pragmatizmin teorilerimizi yumuşattığı ve tüm önyargıları kaldırdığı kanaatindedir. Pragmatizm her türlü hipoteze dostça yaklaşır ve her türlü bulguya önem verir. Bu yönüyle pragmatizm, anti-teolojik önyargılarla ilerleyen pozitivistik empirizmden ve kavrayış türünde kendi özel, uzak, yüce ve soyut ilgilerine sahip dinsel

---

<sup>299</sup> A.g.e.

<sup>300</sup> GALE, Richard M.; "The Deconstruction of Traditional Philosophy in William James's Pragmatism", **100 Years of Pragmatism: Willam James's Revolutionary Philosophy** (iç.), Edited by John J. Stuhr, Indiana University Press, 2010, s. 108.

rasyonalizmden de daha avantajlıdır.<sup>301</sup> Çünkü hiçbir şeyi küçümsemez ve hür türden fikre kendisini açığa çıkarma olanağını sunar. James'in Papini'den aktardığı bir örnekle ifade etmek gerekirse, pragmatizm bir otelin sayısız odaya açılan koridoru gibi teorilerimizin ortasında yer alır. Odanın birinde estetik üzerine bir bölüm kaleme alan bir adamı; hemen bitişiğinde dizlerinin üzerine çökmüş inanç ve salabet için dua eden birilerini, üçüncüsünde ise maddenin özelliklerini araştıran bir kimyacı bulabiliriz. Dördüncüsünde idealistik bir metafizik sistem üzerine kafa patlatılırken, beşincisinde metafiziğin imkânsızlığı gösteriliyor olabilir. Fakat hepsi koridora aittir ve hepsi kendi özel odalarına girip çıkmak için pratik bir yol arzuluyorlarsa bu koridorun içinden geçmek zorundadır.<sup>302</sup> Anlaşılacağı gibi, pragmatizm, "kendisine inanabileceğimiz bir felsefe olmaktan çok bizim inanmamızı sağlayan bir felsefedir."<sup>303</sup>

James'in, dünyayı açıklayan yeni bir bilgi demeti olmaktan çok, varolan bilgi demetleri arasında bir tercih yapmada ve onları uzlaştırmada bir araç olarak öne çıkardığı bu felsefe yapma tarzının ne ifade ettiğini irdelemek durumundayız. Fakat amacını felsefî problemleri açıklama olarak kabul eden bir felsefe için, bizatihi pragmatizmin anlamı problemi, şaşırtıcı bir şekilde anlaşılması güç bir meseledir. Pek çok filozofun felsefeye yaklaşımına benzer bir şekilde, James de felsefeyi tanımlamaktan çok "pragmatizmi uygulamakla" ilgilenmiştir. James'in, pragmatizmin ne olduğuna dair açık bir tanımlama yaparken en çok tercih ettiği formül, pragmatizmin kendi başına hiçbir anlam taşımadığı ve felsefe yapma yöntemi dışında hiçbir şeye işaret etmediğidir.<sup>304</sup> James'in pragmatizme ilişkin tasvirlerinde, onun bir yöntem olarak düşünüldüğü gayet açıktır. Fakat James'in ellerinde pragmatizmin bir yöntemden daha fazlasına işaret ettiği yerler de vardır. Bu bir çelişki ya da tutarsızlık değildir. James, pragmatizmi, söz konusu mesele ve amaca uygun olarak farklı anlamlarda kullanmıştır. Bu nedenle James'in kendi külliyatında dahi pragmatizmin birden çok anlamı olmuştur. Pragmatizm, tek bir birleşik kuram olmaktan çok, birlikte tutarlı bir felsefe sistemi

---

<sup>301</sup> JAMES, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, s. 44.

<sup>302</sup> *A.g.e.*, s. 32.

<sup>303</sup> LAPOUJADE, David; *William James Ampirizm ve Pragmatizm*, Çeviren: Nusret Polat, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 27.

<sup>304</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 9.

oluşturan farklı konumların bir toplamı olarak tasvir edilebilir. James'te pragmatizmin belli başlı kullanımları şunlardır: Bir tutum, bir yöntem, doğrunun ve bilginin somut ve hümanistik teorisi.<sup>305</sup> Yani, John Stuhr'un dediği gibi, pragmatizm bir yöntem, bir doğruluk teorisi ve bir davranış olarak farklı biçimlerde ele alınabilir.<sup>306</sup> Pragmatizm, bir davranış veya tutum olarak insanın, belirli sonuçlara ulaşmaya çalışmasından çok, tercihlerini sonuçlara, ürünlere yani olgulara göre yapması gerektiğini ifade eder. Pragmatik tavır aslında herkeste az çok varolan bir tavidir. James'e göre çoğu insan bilinçli olmasa da ister istemez pragmatik bir tercihte bulunur. Felsefenin sözsözsel ve boş karakteri, en çok aşına olunan yönü olmasına rağmen, genelde tercih etmediğimiz ve hoşnut olmadığımız bir yöndür.<sup>307</sup> Onun pragmatizminin en çarpıcı ve tartışmalı tarafı ise bir yöntem ve bir doğruluk teorisi olarak kullanıldığı bağlam içerisinde belirir. Gavin'in deyişiyle, pragmatizmin esas içeriği, kendi imajını bir yöntem ve bir doğruluk teorisi olarak yansıttığı uğrakta yer alır.<sup>308</sup> James pragmatizmi temelde "bir yöntem olarak" tasarlamıştır. Fakat "daha geniş anlamda" ele alındığında bir doğruluk teorisi anlamında kullanılabileceğine de işaret etmiştir.<sup>309</sup> Pragmatizmi bir yöntem ve bir doğruluk teorisi olarak ayrı ayrı ele alınması, (her ne kadar birbirinden bütünüyle ayrı düşünülebilecek kullanım tarzları olmasalar da) James'in temel gayelerini daha anlaşılır kılmak adına yararlı olacaktır.

James'e göre pragmatizm, bir yöntem olarak, temelde aksi takdirde hiç dinmeyecek olan metafizik tartışmaları sonlandırmayı amaçlar. Sözgelimi "dünya tekil mi çoğul mu", "maddi mi ruhanî mi", "belirlenmiş mi özgür mü" gibi sorular sonlanmayan tartışmalar olarak sürekli varlık göstermiştir. Pragmatik yöntem, bu tür durumlarda, her bir nosyonu belirli pratik sonuçlarının izinden giderek yorumlamayı

---

<sup>305</sup> SHAW, Elizabeth; "Is James's Pragmatism Really a New Name for Some Old Ways of Thinking?", **Essays in Philosophy**, Vol. 13/No. 1, 2012, s. 32.

<sup>306</sup> STUHR, John J.; "Introduction: 100 Years of Pragmatism", **100 Years of Pragmatism: Willam James's Revolutionary Philosophy** (iç.), Edited by John J. Stuhr, Indiana University Press, 2010, s. 2.

<sup>307</sup> JAMES, **Pragmatism and The Meaning of Truth**, s. 52.

<sup>308</sup> GAVIN, Willaim J.; "Pragmatism and Death: Method vs. Metaphor, Tragedy vs. the Will to Believe", **100 Years of Pragmatism: Willam James's Revolutionary Philosophy** (iç.), Edited by John J. Stuhr, Indiana University Press, 2010, s. 81.

<sup>309</sup> JAMES, **Pragmatism and The Meaning of Truth**, s. 32.

dener. Bu durumda yöneltilmesi gereken soru şudur: İki unsur arasından biri doğru olarak kabul edildiğinde bireyin yaşamı içerisinde ne tür bir pratik farklılık olacaktır? Pratik anlamda hiçbir farklılık yoksa, alternatifler pratik açıdan aynı şeydir ve söz konusu tartışma yararsızdır. Pragmatik yöntem bize, ciddi bir tartışma mevcut ise, hangi tarafın diğerine nazaran daha haklı olduğunu ortaya koymak için bazı pratik farklılıkları gösterebilmemiz gerektiğini söyler.<sup>310</sup> Dolayısıyla pragmatik yöntem, olgusal durumda herhangi bir farklılık yaratmayan doğrular arasında bir farklılık olmadığı varsayımından hareket eder ve tartışmaları mümkün olduğunca belirli meseleler üzerinde tutarak bütün farklı düşüncelerin anlamlarını belirlemeye çalışır.<sup>311</sup> Alternatifler arasında bir tereddüt yaşadığımızda veya ikilemde kaldığımızda “her iki alternatifin gerçek olduğunu farz edersek dünyada ne değişecektir” sorusunu yönelmeli ve buna yanıt aramalıyız. James’e göre eğer hiçbir farklılık olmayacaksa, alternatif anlamsızlaşacaktır.<sup>312</sup> Sözelimi, dünyayı şimdi bulunduğumuz noktada durdurduğumuzu varsayalım. Hiçbir gelecekte söz edilemediği noktada bir teistin ve bir materyalistin tarih üzerine açıklamalarını dinleyelim. Teist dünyanın tanrı tarafından nasıl meydana getirildiğini anlatacaktır. Materyalist ise dünyanın gelişim sürecini fizik yasalarıyla açıklamakta aynı başarıyı gösterecektir. Bir pragmatistin bu teorilerden hangisini tercih edeceğini düşünelim. Hiçbir gelecekte söz edilemiyorsa, pragmatik yöntem bu soruna nasıl uygulanabilir? Sonuçta hiçbir şey değişmeyeceğine göre, her iki teori de farklı kelimelerle ifade edilmesine rağmen aslında aynı anlama gelecektir.<sup>313</sup> Bu nedenle her felsefeye, “bu mantıklı mı”, “bu doğru mu” sorularının değil, “bu felsefenin takip edilmesi uygulamada yaşamamız ve çıkarlarımız için ne anlama gelecektir” sorusunun sorulması gerekir. İsteddiği kadar kesin ve iyi temellendirilmiş olsun, bir felsefe eğer insanların en önemli isteklerini ve en sevdikleri umutlarını yerle bir ediyor veya hayal kırıklığı yaşıyorsa, eğilimlerimize uygun hale getirilmemişse ve pratik hayatta, mücadelede, işte ve doğa karşısında kendini kanıtlayamıyorsa, asla insanlar tarafından kabul edilmeyecektir.<sup>314</sup> Dolayısıyla James’in pragmatizmi, bir yöntem

---

<sup>310</sup> A.g.e., s. 28.

<sup>311</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 798.

<sup>312</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 29.

<sup>313</sup> A.g.e., s. 51.

<sup>314</sup> STÖRIG, Hans Joachim; *Vedaldardan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi*, Çeviren: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011, s. 534.

olarak kullanıldığında, farz edilen bir felsefî sorunun otantik ve hayatî bir anlama mı sahip olduğunu, aksine faydasız ve tamamıyla sözde bir sorun mu olduğunu; eğer farz edilen felsefî sorun otantik ve hayatî bir anlama sahip ise kişinin tartışılmakta olan iki tezden birini doğrulaması veya kabul etmesinin hangi çıkarlarını tehlikeye attığını tespit edecek bir ölçüttür.<sup>315</sup> James nezdinde, kabul edilip edilmemesinin yaşamımızda hiçbir fark yaratmadığı bir şeylere takılıp kalmanın, onlarla ilgili münakaşalara girmenin bir sonucu olmayacağı gibi, pratikte bizlere hiçbir katkısı da olmayacaktır.

Bir yöntem olarak pragmatizm, fikirleri yaratacağı farklılıklara göre değerlendirirken, insanların gaye güdücü bir organizma olduğu gerçeğinden yola çıkmayı da ihmal etmez. Pragmatizm insan yaşamının bir amacı olduğunu öne sürer. Çünkü pragmatizm rakip teorileri değerlendirirken, bu teorilerin, onları benimseyen insanların hayatlarında yapmış olduğu farklılıklara bakarak değer biçmektedir. Dünya ve insan üzerine yeni bilgi ve yorum getirme iddiasında olan birbirlerine rakip teoriler, yalnızca insan hayatının amacına göre değerlendirilmelidir. Dünya üzerinde olan bir teori, insan yaşamıyla ilgili birçok konuyu göz ardı ederek kesin sonuçlu cevaplara ulaşıyorsa, reddedilmelidir. Böyle bir teori kaçınılmaz olarak dogmatik bir öğretilerdir. Pragmatizmin, James'e göre, hiçbir dogması, mutlak hiçbir öğretisi yoktur. O, hayatın kesin ve kanıtlanmış olgularını ön plana çıkararak, yalnızca yaşamı ölçü alır.<sup>316</sup> James'e göre, ne kadar derin gözüксе de soyut *a priori* bir felsefî (dogmatik) sistem, felsefî idealin bir dejenerasyonudur. Çünkü bu sistem gerçek hayatla gerçek bağlantılar kuramaz ve insan gayelerinin gerçekleştirilmesine katkı sağlayamazlar.<sup>317</sup> Bizler dogmalardan çok, amaçlarımızı gerçekleştirmek için, olduğumuz yerden olmak istediğimiz yere nasıl gideceğimizi öneren fikirlere sahip olmalıyız. Bu fikirler, pratik tecrübeye sonuçlanacak bir dizi eylemi nasıl gerçekleştireceğimiz konusunda bize yol göstermelidir. Onlar, pratik sonuçların mevcut olduğu sürecin nihaî aşamasını temsil ederler.<sup>318</sup> Bir fikri ya da bir nesnenin varlığını salt refleksiyonla kanıtlamak her zaman olanaklı olmadığı gibi, çoğu zaman boş bir çabadır. Çünkü tüm kararlarımız

---

<sup>315</sup> DEWEY, "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", s. 31-32.

<sup>316</sup> CEVİZCİ, **Felsefe Tarihi**, s. 1006.

<sup>317</sup> TÜRER, **William James'in Ahlâk Anlayışı**, s. 44.

<sup>318</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 98-99.

deneyimden ve olgulardan yalıtık akıl yürütmelerle değil, evrenin bugün ne olduğuna ve yarın ne olacağına göre şekillenir.<sup>319</sup> Eğer hayatımızda hissedilir bir etkisi olmayacaksa bir şeyleri neye göre yargılayacağımız sorunu çözümü imkânsız bir meseledir. James bu nedenle felsefî iddiaların ya da genel anlamda teorilerin pratik sonuçlarına bakmamızı ister. Söz konusu sonuçlar bizim amaçlarımızla, arzularımızla, ideallerimizle uyumlu ve hedefe ulaşılmasında etkili ise, pragmatik yöntem o anda tercihini yapar ve tartışmayı sonlandırır. Bu noktada James'in pragmatizminin bir doğruluk teorisi olarak öne çıktığı yönü de yakalamaya başlarız. Çünkü amaçlarımızla uyumlu olan ve mevcut durumda belli bir fark yaratan fikir aynı zamanda “doğru”dur da. Şimdi James'in doğru ve doğrulama hakkındaki fikirlerine değinebiliriz.

Genelde, içinde büyük oranda doğruluk teorisine yer veren kitaplarda, pragmatik doğruluk teorisine ayrılmış özel bir bölüm bulmak mümkündür; bu ayrımın ardında yatan temel varsayım, iyi bilinen tekabüliyet, tutarlılık, idealist ve realist gibi doğruluk teorilerinin yanında bir başka teorinin daha, sadece birleştirici bir teori değil aynı zamanda diğer tüm formlardan ayrı olan ve “doğru olan şey işe yarayan şeydir” formülüyle özetlenebilecek pragmatik bir teorinin olduğudur. Böyle bir bakış, kısmen, pragmatizmin, savunucularının şeylerin doğası hakkında yeni ve pratik bir bakış açısı inşa etmek için önceki felsefî gelenekleri yok etmeği amaçladığı yeni bir felsefî tutum olduğu inancına dayalıdır. Bu bağlamda, “doğru” olan ile ilgisi bakımından pragmatizm adını duyurmaya başladığında, kendisinden öncekileri çürütmek ve yerlerini almak niyetinde olan özgün bir pragmatik doğruluk teorisi olduğu düşüncesinin niçin açığa çıktığını anlamak zor değildir.<sup>320</sup> James, bilinen doğruluk teorilerinden farklı bir biçimde, önermeler ile insanî meselelerden bağımsız bir şekilde elde edilen geçeklik arasında mevcut bir doğrunun bulunduğunu farz etmenin anlamsız olduğunu savunmuştur. James'e göre doğrulukla ilgili yargıların bağlamının dışında doğruluk diye bir şey yoktur ve bu yargılar bildiğimiz dünya deneyimimiz temelinde oluşturulur ve doğrulanır. James için doğruluk, onun pratik karakterinden yalıtılarak değerlendirilemez. Fakat filozofların büyük oranda, doğruluğun pratik karakterine müracaat etmeksizin, “tutarlılık” ya da “tekabüliyetle” meşgul olduğunu vurgulamıştır.

---

<sup>319</sup> MENAND, “An Introduction to Pragmatism”, s. xv.

<sup>320</sup> SMITH, **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, s. 50.



Hâlbuki bir inancı doğru yapan şey, onun rasyonel öz-yeterliliği değildir. Ona göre, filozoflar, tüm ihtiyaç duydukları bir felsefî görüşü diğerine seçmemizin pratikteki etkilerinin neler olacağını sormakken, hakikati ilk ilkelerden çıkarmak ve farklı felsefî sistemlerin öğretilerinin rasyonelliğini kabul edip etmemekle oyalanmayı tercih etmişlerdir.<sup>321</sup> James doğruluğu, bireyin inançları, deneyimleri ve eylemlerine göre analiz ederken, filozoflar genellikle, doğru kavramının anlamıyla ilgilenmişler ve doğruyu, bireysel mesele ve inanca herhangi bir atıfta bulunmaktan bağımsız bir mahiyete sahip özellik olarak incelemişlerdir. İnançlarla ilgili bireysel doğrulamada içerilen süreç, doğruya atıflar yapılan zemin, doğruları elde etmede nedensel öncelikler veya doğru inançlara sahip olmaktan neşet eden sonuçlar, genel olarak doğrunun mahiyeti dışında düşünülmüştür.<sup>322</sup> James'in deyişiyle, olağan epistemoloji, kendisini, "fikirlere gerçekliğe tekabül etmeli ya da örtüşmeli" gibi müphem ifadelerle sınırlandırmıştır; pragmatist ise daha somut olunması gerektiğinde ısrar eder ve bu örtüşmenin ayrıntılarda ne anlama geldiğini soruşturur. Öncelikle fikirlerin başka birine değil de, "belirli bir gerçekliğe" dikkat çekmesi ve rehberlik etmesi gerektiğini, ardından bu dikkat çekme ve öncülük etmenin fikirlerin bir sonucu olarak belli bir tatmin sağlaması gerektiğini keşfeder.<sup>323</sup> Pragmatist, fikirlerinin gerçekliğin bir kopyası olmasına ya da daha büyük bir düşünce yapısıyla uyuşmasına gereksinim duymaz. Doğru, soyut bir zihinsel form içinde yer alan bir şey değildir. Bir önermenin doğrulanması ya da yanlışlanması anlamına gelen eylemin sonucudur.<sup>324</sup> Böylelikle James, bir fikrin doğru olarak kabul sürecini mevcudiyete ya da başka türden sınamalara tabi tutulma gerekliliğini ıskartaya çıkarmış olmaktadır. Bir fikrin bireyin dünyasında bir karşılık bulması, onun eyleme dökülebilen bir yanı olduğu kadar bireyin ilgi ve hedeflerine erişebilmesinde "işliyor" olduğunu ifade eder. James'e göre bir inancın veya bir fikrin anlamlı olduğunu söylemek, onun işlevini yerine getirmesine göre tanımlamaktır. James, deneyim ve davranıştan tecrit edilmiş anlamalarla ilgilenmez. Fikirlerin anlamlarını, onların uygulanışları ve fonksiyonlarından bağımsız olarak araştırmak, nasıl kullanıldığı hakkında araştırma yapmaksızın bir aletin mahiyetini

---

<sup>321</sup> MENAND, "An Introduction to Pragmatism", xiv.

<sup>322</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 109.

<sup>323</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 923.

<sup>324</sup> DIGGINS, *The Promise of Pragmatism*, s. 133.

anlamaya çalışmak gibidir.<sup>325</sup> Dolayısıyla James'in doğrulukla ilgili olarak ortaya koyduğu radikal farklılık, doğrunun bizden bağımsız mahiyetinin olmayışı ve onun işlevsel bir kategori olduğu fikridir.<sup>326</sup> Bir varsayım, fikir veya teorinin doğruluğu onun işlerliği ile ilintilidir. Onun deyişiyle, "en doğru bilimsel varsayım en iyi işleyenidir."<sup>327</sup> James nezdinde, fikirlerimiz veya inançlarımız, bizleri deneyimlerimizin diğer yönleriyle olan ilişkimizde doyuma ulaştırdığı oranda doğrudur. Daha basit bir şekilde ortaya konacak olursa; deneyimimizin bir yönünü diğer yönleriyle başarılı bir şekilde bağdaştıran, bu anlamda güvenli, basitleştirici ve zaman kazandırıcı olan fikir işlevsel olarak doğrudur. Fikirlerimizin doğruluğu ancak onların işlevselliği ile orantılıdır.<sup>328</sup> James bize bu bağlamda şöyle bir soru yöneltir: "Şayet bir fikir, bireyin diğer fikirleriyle ve duyuşsal deneyimleriyle olan tüm bağlantılarıyla uyumlu ise ve birey tamamen tatmin olmuş ise, yine de bu fikrin doğruluğunu başka bir yerde aramamıza gerek var mı?" Ona göre, doğruluk sorunu tatmin edicilik sorunuyla tamamen aynıdır. Bir fikirden talebi karşılayan ve bize rehberlik eden tüm unsurları çıkardığımızda, olası tatminler ya da rehberliklerden dahi bağımsız olarak ele aldığımızda, üzerinde yer aldığımız tüm zemini koparmış oluruz.<sup>329</sup> Bu nedenle, bir inancın ya da fikrin sınanması bireyin amaçları ve ilgileri dışında değerlendirilmez. Peirce'ün kâğıda şüphe ettiğimizi yazmanın şüphe etmek olmadığını belirtmesi gibi, James de yeni bir fikri uygulama, sınama ve ona bağlanma işinin olgusal durumda bizi sıkıntıya uğratan ve mevcut deneyimlerimizle aşamadığımız bir durum ortaya çıkmadığı sürece gerçekleşmediğini kabul eder. İnsanlar durduk yere bazı fikirleri tatbik etmeye ve doğruluğunu test etmeye başlamaz. James'te bir fikrin edinilmesi (ya da Peirce'ün dilini kullanmak gerekirse yerleşmesi/sabitlenmesi) her şeyden önce bir süreç işidir. Bir fikrin doğru olup olmadığına karar vermek için, her şeyden önce belli bir konuda bizi amaçlarımıza ulaştırmada sıkıntıya girdiğimiz ya da mevcut fikirlerimizin çözmede başarısız olduğu, ideallerimizle uyumlu olmayan belli bir durumun olması lazım. James bizden ormanda kaybolduğumuzu ve mahrumiyet içinde kaldığımızı düşünmemizi ister. Bu durumda

---

<sup>325</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 31.

<sup>326</sup> TÜRER, *William James'in Ahlâk Anlayışı*, s. 208-209.

<sup>327</sup> JAMES, William; *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*, Longmans, Green, and Co., New York, 1912, s. xii.

<sup>328</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 33.

<sup>329</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 907-908.

önümüze çıkan patikayı takip etme fikrine sahip olmanın, onu gerçekleştirmenin, doğrulamanın ve işe yarar olduğunu görerek benimsemenin anlamı büyük olacaktır. Fakat aynı ormanda bir gezintide olduğumuzu farz ettiğimizde, bizi yolun sonunda bir eve götürecek olan patikayı takip etme tercihinin bir anlamı yoktur.<sup>330</sup> Kendisinden pratikte bir fayda beklemediğimiz bir fikrin işe yarayıp yaramadığını denemeye kalkışmayız. Düşünce dünyamız belli amaç ve hedeflere göre eyleme yönelmek üzere hazır bulunan fikirlerle doludur. Onların doğruluğu, tatbik edildiklerinde kazandırdıklarıyla ilgilidir. Dolayısıyla doğru olan fikirde iki husus vardır, biri doğrulanması, diğeri işe yararlılığı. Doğru, her türden fikrin doğrulama sürecidir, yarar ise deneyimle tamamlanmış fonksiyonunun adıdır.<sup>331</sup> James böylelikle “doğru” sıfatının bireylerin amaçlarından, olgusal durumdan ve pratik farklılıklarından yalıtılarak ele alınamayacağını, onun salt fikirlerden varılabilecek bir yargı olamayacağını göstermek arzusundadır. James için, “bir fikrin doğruluğu, onun içinde yer alan atıl bir nitelik değildir. Doğruluk fikirde vukubulmaktadır. Fikir, olgularla doğru kılınmakta, doğru olmaktadır. Onun doğruluğu gerçekte bir hadise, bir süreçtir: fikrin doğruluğu kendisini doğruladığı süreçtir, onun doğrulanmasıdır. Onun geçerliliği, doğrulanma sürecidir.”<sup>332</sup> Doğrulama, fikrin doğruluğunu sınıadığımız bağımsız bir aşama değildir. Bir fikri tatbik ettiğimizde, onun geçerliliği, doğruluğu ve işe yararlılığı aynı anda birlikte işler. İşte bu nedenle, pratikteki farklılıklar ortaya konmadıkça geçerlilik veya doğruluktan bahsetmenin hiçbir faydası yoktur. Çünkü “doğrudur” ifadesi, nihayetinde değer biçici bir yüklemidir. Buna göre, her hangi bir fikir ya da inanç değil, kendisine inanmanın en iyi olduğu şey, “doğrudur”. James’in bir yerde, “doğrulanmış olana inanmak iyidir” ilkesinden hareket ettiği söylenebilir.<sup>333</sup> O halde pragmatik açıdan doğruluğun anlamı meselesi, inançların doğrulandığı ölçüt meselesine indirgenebilir. James, inançları, inanana tecrübî çevrede amaçlarını gerçekleştirmesinde ve ilgilerine cevap vermesinde işe yarayan aletler olarak görür. Bu alet işlevini başarılı bir biçimde yerine getiriyorsa, yani, eğer o, inananın deneyiminin gayelerini en tatmin edici biçimde yerine getirdiği

---

<sup>330</sup> JAMES, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, s. 98.

<sup>331</sup> *A.g.e.*

<sup>332</sup> *A.g.e.*, s. 97.

<sup>333</sup> MAGEE, Bryan; *Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi*, Paradigma Yayınları, Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2001, s. 302.

yöntemleri tahmin etmesine ve izahını yapmasına yarıyorsa doğrulanmış bir inançtır ve bu yüzden pragmatik olarak doğrudur.<sup>334</sup> Buna göre, sözgelimi, tanrının varlığının kanıtlanıp kanıtlanmayacağını sorgulamamızın aslında bir yararı yoktur; çünkü pragmatik açıdan ihtiyaç duyduğumuz sorgulama tanrıya inanma ve inanmama tercihlerinin hayatımızda yaratacağı farklılıkların neler olduğu üzerine olmalıdır. Şayet tanrının olup olmadığına ilişkin mutlak bir kanıt beklersek, sonsuza kadar beklemeye devam edeceğiz. İnanıp inanmama tercihleri arasındaki seçimi, başka bir kritere, pragmatik kritere göre yapmalıyız.<sup>335</sup> James bize şöyle bir soru yöneltir: Dinî fikirler, özellikle de tanrı kavramının kendisi bireyin hayatında pozitif yönde bir fark yaratıyorsa, pragmatizm tanrının varlığını nasıl inkâr edebilir? Verdiği fayda açısından, öylesine başarılı olan bir kavram “gerçek dışı” olarak değerlendirilebilir mi?<sup>336</sup> Eğer bir kimsenin Tanrıya olan inancı, kendi amaçları, idealleri ve ilgileri açısından uyumlu ise, inancın kendi deneyimleriyle örtüşen pratik etkileri görünüyor ise bu kişinin mutlak anlamda Tanrı'nın (bir varlık olarak) mevcut olup olmadığını kanıtlamasının bir anlamı yoktur.<sup>337</sup> Ete kemiğe bürünse dahi, kendisine bağlılığımızın hayatımızda bir farklılık yaratmadığı bir Tanrı, somut anlamda tüm kanıtlanabilir özelliklerine rağmen diğerinden daha çok gerçek değildir. Böylelikle James, tıpkı katı felsefî teorilerde olduğu gibi, varlığından hiçbir sonuç çıkaramadığımız bir Tanrı'nın gereksiz olduğunu düşünür. Onun nezdinde tecrübî dünyamızda hiçbir etkiye sahip olmayan bir Tanrı pragmatik olarak Tanrı değildir.<sup>338</sup> Fakat kişi sahip olduğu inancın olumlu etkilerini deneyimliyorsa, işte o andan itibaren başka bir kanıt aramak lüzumsuzdur ve bireyin inanma hakkına başka türden dayanaklarla karşı çıkmak manasızdır. Çünkü bir şeye

---

<sup>334</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 13.

<sup>335</sup> MENAND, “An Introduction to Pragmatism”, xiv.

<sup>336</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 44.

<sup>337</sup> Bertrand Russell'in deyişiyle, James burada bize şunu söylüyor: “‘Eğer Tanrı varsayımı sözcüğün en kapsamlı anlamıyla işe yarıyorsa, doğrudur.’ Bu da Tanrı'nın gerçekten de cennetinde olup olmadığı sorusunu önemsizleştirir; Tanrı yararlı bir varsayımsa, bu kadarı yeterlidir. Evrenin mimarı Tanrı, unutulmuştur; tüm anımsanan, Tanrı'ya ve bizim önemsiz gezegenimizde yaşayan yaratıklar üzerindeki sonuçlarına inanmaktır” (RUSSELL, *Batı Felsefesi Tarihi 3*, s. 421). James gerçekten de doğruluğun kendisini kimi zaman “tepkilere” ve “hislere” kadar götürebilir. Ancak onun doğruluk teorisi Russell'in düşündüğünden daha karmaşık ve çetrefillidir.

<sup>338</sup> SUCKIEL, Ellen Kappy; *Cennet Savunucusu William James'in Din Felsefesi*, Elis Yayınları, Çeviren: Celal Türer, Ankara, 2005, s. 114.

inanmanın doğruluğu, inancın birey nezdindeki getirisiyle ilgilidir, inancın işaret ettiği varlığın mevcudiyetiyle değil.

James'e göre, "hangisine inanmak bizim çıkarımızdır" sorusu doğrunun tanımını almaya dönük en sağlıklı sorudur. Ona göre bizim için en iyi olana inanmamız gerektiğini düşünmek mantıksız olmadığı gibi, bizim için doğru olan şeyle bizim için faydalı olan şeyi birbirinden ayırt etmek de pek olanaklı değildir.<sup>339</sup> Dolayısıyla fikirlerimizin doğruluğu noktasında söz konusu olan şey, bize kazandırdıkları, yani "nakit değeri"dir.<sup>340</sup> Fakat James, işe yarar olması bakımından uygulanabilirliğine yapılan vurgunun, fikirlerin bize para kazandırması ya da pratik avantajlar sağlaması anlamına gelmediği noktasında uyarılarda bulunmuştur.<sup>341</sup> James için fikrin doğrulama adına eyleme dönük, yani uygulanabilir olmasından kasıt, belli açılardan işe yararlı olma, fiziksel ya da entelektüel, aktüel ya da olası olmasıdır.<sup>342</sup> James böylelikle doğruluğu, sadece basit kaba getirilere göre değerlendirmekten ziyade, daha geniş bir kazanım skalası doğrultusunda işlediğini ortaya koyma arzusundadır. Yani fikirlerin faydası kimi zaman başka fikirlerin anlaşılmasına yardımcı olmaları, bizi bir içsel huzura kavuşturmaları ya da olası bazı olayların daha iyi bir seyir almasına yol açmaları olabilir. Yine de, fikrin doğruluğunun belli türden sonuçlara bağlı oluşu gerçeği değişmemektedir. Nihayetinde, James'in doğruluk teorisinin en önemli değersel görünümü, bir inancın doğru olabilmesi için onun "kullanılabilir", "uyarlanabilir", "hizmet edilebilir", "işleyebilir", "tahmin edilir" ya da "uygun olması" zorunluluğudur.<sup>343</sup> Fakat James'in pragmatist doğruluk anlayışını "bir inanç ya da düşüncenin 'işe yaradığı' veya tatmin edici olduğu takdirde doğru olduğunu" bildiren bir söylem aracılığıyla ifade etmesi yanlış anlaşılmaya fazlasıyla elverişli bir noktadır. Nitekim böyle bir ifade ya da söylem, bir yanlışın bile, ona inanmak kişinin işine yaradığı, ilgili kişiye fayda sağladığı takdirde doğru olarak görülebileceğini telkin edebilir.<sup>344</sup> James bu tarz bir algının oluşabileceğini de öngörerek, "bir inancın, ancak

---

<sup>339</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 42.

<sup>340</sup> JAMES *Writings 1902-1910*, s. 1174.

<sup>341</sup> *A.g.e.*, s. 920.

<sup>342</sup> JAMES, *Pragmatism and The Meaning of Truth*, s. 169.

<sup>343</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 95.

<sup>344</sup> CEVİZCİ, *Felsefe Tarihi*, s. 1011.

diğer temel çıkarlarımızla çatışmadığı sürece doğruluğunu koruduğu” vurgusu eklemeyi uygun görmüştür.<sup>345</sup> Yani kendi çıkarlarımıza uygun gördüğümüz belli bir inanca ilişkin eylem, bizi ya da başkalarını başka açılardan mutsuz edecek veya sahip olunan başka iyi eylemlerle örtüşmeyecek türden bir şeyse tasvip edilmeyebilir. Eşdeyişle, bir fikrin doğruluğu mevcut durumda bize kazandırdıklarıyla ölçülmekle birlikte, doğru olarak kabul ettiğimiz başka inançlarımızla da uyumlu bir karaktere sahip olmalıdır. Dolayısıyla bireyin fikirlerinin doğrulanması, onun her zaman işine gelen ve çıkarına uygun seçenekleri “hakikat” kıldığı anlamına gelmez. James mevcut fikirlerimizi “işe yaramadığında” çöpe attığımız ve daima duruma göre yeni inançlar takındığımızdan söz etmek istemez. O, daha çok yeni durumlara göre (bir zamanlar doğru olan) mevcut fikirlerle (ihtiyaca daha iyi cevap veren) yenileri arasında bir uzlaşmadan bahsetmektedir. Fikirlerin, önceki deneyimlerle ya da başka türden inançlarla uzlaştırılabilecek bir niteliğe sahip olması da gerekir. Ona göre, eski fikirler yeni olaylara “minimum değişiklik ve maksimum süreklilik” ile uyarlanmalıdır. İşte “doğruluk teorisi” bu minimumluk ve maksimumluk sorununu aşabildiği oranda başarıya ulaşacaktır.<sup>346</sup> Bu nedenle, bir fikrin doğru olup olmaması ve fark yaratması, “şimdiyi aşmak ve geçmişi büyük oranda korumak” misyonuyla ilgilidir.<sup>347</sup> James için, insanın eski deneyimleriyle yenilerini harmanlamayı hiçbir şekilde amaçlamayan saf haliyle objektif bir gerçekten söz etmek mümkün değildir.<sup>348</sup> Dolayısıyla bir doğruluk teorisi olarak pragmatizm, fikirlerimizi, teorilerimizi veya inançlarımızı sınamada onları bireyin mevcut durumu bağlamında ihtiyaçlarına cevap verebilmesine göre değerlendirirken, doğru olarak kabul edileni, bireyin edinilmişliklerinin yerine ikame etmekten çok ilave etmeyi ve uzlaştırmayı da önemser. O halde doğru, pratik sonuçları itibarıyla bireye belli açılardan bir takım fiziksel, entelektüel, aktüel ya da olası kazanımlar katan, bunun yanında diğer tecrübeleriyle de uyumlu olan fikir ve inançlardır.

Gelgelelim, pratikteki farklılıklardan yola çıkarak fikirlerin doğruluğuna ilişkin olarak yapılacak değerlendirmede, söz konusu olan doğrulama süreci ve açığa çıkan

---

<sup>345</sup> JAMES, **Faydacılık**, s. 43.

<sup>346</sup> **A.g.e.**, s. 34.

<sup>347</sup> GAVIN, “Pragmatism and Death: Method vs. Metaphor, Tragedy vs. the Will to Believe”, s. 86.

<sup>348</sup> JAMES, **Faydacılık**, s. 36.

pratik farklılıklar, “belli bir birey” için anlamlı ve doğrudur. James doğruluğu insanın arzuları, ilgileri ve eylemleriyle birlikte açıklarken, doğruluğa ilişkin pragmatik ölçüt belli bir bireyin bakış açısı dahilinde kalır. James’in pratikten ne anladığına baktığımızda bunu daha iyi anlıyoruz: “Bir kimse pratik ile, genelde, soyut, genel ve durağan olana karşıt olarak, ayırıcı bir şekilde, somut, *bireysel*, belirli ve etkili olana vurgu yapar. Kendi adıma, doğruluğun pratik karakterinden bahsettiğim her durumda büyük oranda kastettiğim şey budur.”<sup>349</sup> Böylelikle, “işe yarayan şey doğrudur” düşüncesi mevcut durumda, fikrin kendisi için anlamlı olduğu belli bir bireyle sınırlanmaktadır. James’in doğruluk teorisi bu noktada ciddi bir çıkmaza sürüklenmektedir. Çünkü “eğer doğruluk, deneyim ve amaçların doğası dikkate alındığında insanoğlunun doğru diye kabul ettiğine bağlı olursa, böylesi bir doğruluğun tesadüfi ve arızî olmayacağına garantisizdir.”<sup>350</sup> Böylelikle, aynı fikir kimine göre işe yarar ve doğru olarak kabul edilebilirken, bir başkasına göre yararsız ve yanlış olarak görülebilir. Bu da James’te doğruluğun kişiden kişiye göre değişen bir karakteri olduğu izlenimi uyandırır. James’in felsefesi, bu yönüyle, büyük oranda öznelciliğe saplanmış konumdadır. James’in doğruluk teorisinin bu yönü, onun en çok tartışılan ve eleştirilen yönlerinden biri olmuştur. Russell bu noktadan hareketle, James’in felsefesini, “çağdaş felsefenin çoğuna özgü olan öznelci deliliğin bir tarzı” olarak tanımlamakta bir sakınca görmemiştir.<sup>351</sup> James’i pek çok noktada savunmayı ve ona yönelik haksız eleştirileri bertaraf etmeyi kendisine görev bilen Suckiel bile, “gerçekten James’in felsefesine meydan okuyan çok önemli bir eleştiri varsa, o da James’in düşüncesinin kabul edilemez derecede öznel oluşudur”<sup>352</sup> diyerek söz konusu eleştirilerin haklılığını teyit etmiştir. Bu noktada James’in öznelciliğinin mahiyetine ve bu hususa ilişkin olarak ne tür savunular geliştirdiğine kısaca göz atmakta fayda var. Çünkü James, tüm öznelciliğine rağmen, nesnel bir doğru idealini korumayı da sürdürmüştür. Peki her ikisini uzlaştırmayı nasıl başarmıştır? İşte burada, James’in pragmatik felsefesinin en kilit noktalarından birine adım atmış oluyoruz.

---

<sup>349</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 931.

<sup>350</sup> SUCKIEL, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, s. 15.

<sup>351</sup> RUSSELL, *Batı Felsefesi Tarihi 3*, s. 422.

<sup>352</sup> SUCKIEL, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, s. 15.

James'in kendi teorisinde kalkış noktası bireydir. James, doğrunun mümkün en somut izahını sağlamak için, analizine ferdin bakış açısından ve bu ferde göre işleyen inançlardan başlamak gerektiğini düşünür. Bu nedenle, ilk planda James'e göre doğru, bireyin doğrusudur. Bu düşünce, doğrunun her ferde göre izafi olduğu ve dolayısıyla şahsın hayatında sorgulanan inancın doğru kaldığı ve işlevini tatmin edici bir şekilde yerine getirdiği zamana bağlı olduğunu ortaya koyar.<sup>353</sup> Bununla birlikte James, bireyin doğru olarak kabul ettiği fikir veya inancın başkaları nezdinde de doğru olabilme olanağını ortadan kaldırmaz. Mesele fikrin her deneyimde doğruluğunu korumayı sürdürmesindedir. Bireyin inancının doğru olarak kalabilmesi, gelecekteki deneyimlerinde oluşacak çatışmalara direnmesiyle gerçekleşir. Tecrübî dünya, doğrulama ve tatmin edicilik testini ne kadar çok genişletirse (hem insanlara hem de zamana göre), bu test, o kadar çok doğru olur. Fakat bireyin inançların şekillendirilmesi için gerekli olan deneyiminin alanı kendi başına tecrübe edemeyeceği kadar çok fazladır. İleriki bir süreçte sürekli çürütülmelere maruz kalan bireyin doğruları, diğerlerinin deneyimlerini göz önüne almadıkça, ileriki deneyimlerin devasa çokluğuna karşı duramaz.<sup>354</sup> Böylelikle bir inanç ne kadar çok birey tarafından paylaşılır, deneyimlenir ve test edilirse onun kalıcılığı ve nesnellik ölçüsü o kadar artar. Bütün deneyimlerde işe yararlılığını ortaya koyan ve tüm test edişlere göğüs gerip yanlışlanamayan bir fikir, nesnel doğru idealine o derece yaklaşır. Buradan hareketle James, kendisinin doğrunun genel bir karakteri olabileceğini reddetmek anlamında bir rölativizmin içerisine çekilemeyeceğini göstermeye çalışmıştır. Ona göre, bireyin kendi doğruları, ne kadar çok kişi tarafından tartışılır ve test edilirse, yeterli olduğuna yönelik kanı o denli artacak ve değiştirilmesine ilişkin talep de azalacaktır.<sup>355</sup> James, bu yönüyle, tıpkı Peirce gibi doğruların bir topluluk içinde geliştiği kanaatindedir. Fertler, hep beraber paylaşılan bilgi ve araştırma vasıtasıyla deneyimlerini ortaklaşa toplar ve dolayısıyla grup, doğruluğun daha üst seviyelerine sahip olan inanç setlerini tedrici olarak geliştirir. Topluluk üyeleri, çeşitli ve daha çok sayıda deneyimi bu yolla sezinler ve değerini tedrici olarak daha iyi belirler. Bu yüzden onlar, sınırlı veya kısmi görüş

---

<sup>353</sup> A.g.e., s. 100.

<sup>354</sup> A.g.e., s. 103.

<sup>355</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 958.



açılarını giderek aşan daha nesnel inançlara sahip olurlar.<sup>356</sup> Dolayısıyla James, doğrulanabilirlik anlayışında her ne kadar öznel bir temele dayansa da geliştirdiği doğruluk değerlendirmesiyle, doğru inançların ne kadar nesnel olabileceğini gösterir. Bir inancın doğrulanabilir olması için, bireyin tecrübesinde artarak kabul görmesi zorunludur.<sup>357</sup> James'in doğruluğun nesnellik ideali için topluluğun tecrübesine müracaatı, mutlak doğruluğun dahi nihayetinde deneyimle inşa edilen bir yönü olduğunu ortaya koymak içindir. Buna göre, mutlak doğru veya nesnel doğru, felsefecilerin kendi zihninde önermelerinin tutarlılığını sınavarak ya da tümdengelimle elde ettikleri yargılar olmayıp, deneyimle inşa edilen bir karaktere sahiptir. İnançlarımız, kendisine ilişkin refleksiyonlarımız bireyin kendi mantığı nezdinde tutarlılık kazandığında değil, ona ilişkin eylemlerimiz düzenli hale geldiğinde, beklentilerimizi her karşıladıklarında doğru olarak adlandırılmayı hak ederler. Aksi durumda yanlış ya da hatalı reaksiyonlardır.<sup>358</sup> Böylelikle James, bazı fikirlerin öznel karakterini kabul etmekle birlikte, insanların benzer kanaatleri ya da (deneyimlerle) ortaklaşa doğru kabul ettikleri fikirlerin de olabileceğini göstererek, kendi doğruluk anlayışının nesnel bir yönü olduğunu yansıtmaya çalışmıştır.

Kısacası, James pragmatizmi felsefeye, mevcut akımların ışığında çözümünü olanaklı görünmeyen sorunların, bölünmelerin ve ikiliklerin uzlaştırılmasında, farklı seçenekler arasında bir tercih yapmada kullanılacak bir ölçüt sunmada ve felsefenin insanın ilgileri arzuları ve hedefleriyle daha derin bir ilişki kurmasına katkı sunabilecek bir yaklaşım ve yöntem olarak takdim etmiştir. Bununla birlikte pragmatizmi, fikirlerimizin veya inançlarımızın doğruluğunu aktüel veya olası kazanımlar bağlamında değerlendiren bir doğruluk teorisi olarak işlemiştir. Buna göre, doğruluk, kendi içinde yaşam dünyasından yalıtık bir nitelik değil, bizzat insanın arzuları, hedefleri, ilgileri ve çıkarlarıyla ilgili bir karakterdir. Kısacası, James'in pragmatizmi, Medina'nın tespitiyle, bir kuram değil, daha çok, hakikatin değerine ilişkin pratik yönelimli bir yöntem ve içinde bu değer sunulduğu pratiklerin aydınlatıldığı bir metodolojidir. İşte bu yüzden, James, pragmatizmin, bir kuramlar seti değil, en başta ve

---

<sup>356</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, 103-104.

<sup>357</sup> TÜRER, *William James'in Ahlâk Anlayışı*, s. 208.

<sup>358</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1201.

her şeyden önce bir tutum, bir yönelim, problemlere yaklaşım tarzı ve yöntemler seti olduğunu ısrarla vurgulamıştır.<sup>359</sup> James’in pragmatizmle ilgili olarak gerçekleştirmek istediği hedeflere ne ölçüde erişebildiği meselesine gelince, pek de başarılı olduğu söylenemez. James pragmatik bir felsefe kompozisyonu yaratırken pek çok yerde kurgu hatası yapmış ve ciddi aksaklıklara neden olmuştur. Öncelikle, pragmatizm ile pratik arasında ayırım yapmaya hevesli olmamış ve pragmatizmin pratik yarar, somut fayda gibi söylemlerle eşdeğer kılınmasına yol açmıştır. Pratik ve pragmatizm sözcüklerinin sıklıkla aynı anlamda kullanılması, insanların, James’in pragmatizmini bütünüyle doğru olan şey çıkarlarımıza uygun olan şeye indirgeyen, evrensel ya da yerleşik doğruları ortadan kaldıran, doğruluğu gerçek dünyada öznel olarak iyi sonuçlar üreten inançlara veya fikirlere yapıştırılan bir etiket olarak ele alan bir yaklaşım şeklinde algılamalarına neden olmuştur.<sup>360</sup> James de bu hususa dikkat çekerek, pragmatizm adının eyleme olan yakınlığı itibarıyla talihsiz bir seçim olduğunu itiraf etmiştir.<sup>361</sup> Yine, James doğrulukla ilintili olarak, nakit değer, pratik sonuçlar ve fayda kavramlarını tehlikeli bir biçimde

---

<sup>359</sup> MEDINA, José M.; “James on Truth and Solidarity: The Epistemology of Diversity and the Politics of Specificity”, **100 Years of Pragmatism: Willam James’s Revolutionary Philosophy** (iç.), Edited by John J. Stuhr, Indiana University Press, 2010, s. 127. Bu noktada James’in yeterince açık olmadığı kanaatinde olan araştırmacılar söz konusudur. Sözelimi Talisse ve Aikin’e göre, James, pragmatizmin bir dogması ya da doktrini olmayıp, her disipline açılan bir felsefe yapma tarzı olduğunu söylese de, onu bir “doğruluk teorisi” olarak adlandırmaktan geri kalmamakla kendi içinde garip bir çelişki içine sürüklenmektedir (TALISSE ve AIKIN, **Pragmatism: A Guide For The Perplexed**, S. 14-15). Genelde bir yöntem olan pragmatizm, bu durumda her disiplini kucaklayan anaç tavrını bırakıp bazı ilkelere diğerlerinden daha çok değer verme olasılığına sahip her hangi bir kuram gibi hareket etmeye başlıyor. Talisse ve Aikin pragmatizmin misyonunu (metafizik tartışmaları sonlandırma görevini) düşündüğümüzde bazen James’in ondan bir kuram gibi söz etmesinin doğal karşılanması gerektiği kanaatindedir. Ancak karşı oldukları şey, James’in onun ilkeleri olan bir doktrin olmayıp sadece basit bir ölçü olarak görülmesindeki ısrarıdır. Talisse ve Aikin, “ilkelerimiz yoksa o tartışmaların nasıl sonlandırılacağı”ni öğrenmek isterler. Haklı bir biçimde, pragmatizmin, bir şey çözmek istiyorsa, bir kuram veya doktrini olmadığını ifade etmenin kendi içinde anlamlı olmadığını dile getirirler (**A.g.e.**, s. 15).

<sup>360</sup> SHAW, “Is James’s Pragmatism Really a New Name for Some Old Ways of Thinking?”, s. 31-32.

<sup>361</sup> JAMES, **Writings 1902-1910**, s. 920. Peirce’un, pragmatizm teriminin James’in ellerinde bir eylem felsefesi ve bir tür pratikçilik olarak takdim edilerek yeterince kirletilmiş olduğu için, son yıllarda kendi fikirlerini temiz bırakmak ve bu algıdan uzak tutmak üzere “pragmatisizm” sözcüğünü kullanmayı tercih ettiğini bir kez daha hatırlatmakta fayda var.

fazlaca kurcalamıştır. Bu nedenle, doğruyu işe yarayan şeye indirgediği yönündeki eleştirileri bir yanlış anlama olarak telakki edişinin pek bir tutar yanı bulunmamaktadır. Eğer bu algı bir yanlış anlama ise, James'in bu algının yerleşmesinde büyük bir çaba sarf ettiğini söyleyebiliriz. Son olarak, doğruluk teorisini büyük oranda “birey” varsayımı üzerinden, yani “özel doğruluk” üzerinden inşa etmiş ve nesnel bir doğruluk anlayışını açıklamaya kalkıştığında bunun için yeterli hareket alanı bırakmamıştır. Öyle olunca sübjektif bir felsefe yönündeki iddiaları haklılaştıracak pek çok kusurla anılmıştır.

James'in pragmatizme atfettiği misyonu gerçekleştirme gayesinde olan yaklaşımlarından biri de radikal empirizmdir. Pragmatizm tüm uzlaştırıcı misyonuna ve “demokratlığına” rağmen, Peirce'ün çok önceden tehlikelerine karşı uyarılarda bulunmuş olduğu gibi, kavramların anlamını bireylerin tekil bağlamına referansa kaydırmış olduğundan, doğruluğun rölatif oluşu daima bir problem olarak kalmıştır. James aslında kendi pragmatizmiyle ilgili doğabilecek bu problemi önceden görmüş ve pragmatizmin herkesin kendi tecrübesinden dolayı kendi doğrusuna sahip olacağı şeklinde yorumlanabileceğini tahmin etmişti. Bu nedenle James, doğruluk zihni bir fikir ile onun ötesinde bağımsız olarak mevcut bir şey arasındaki ilişki hakkında olduğu için, doğruluğu daha nesnel bir dayanak noktasına dayandırmak istemiştir.<sup>362</sup> Böylelikle, radikal empirizmde, öznellik sorununu aşmak üzere, daha nesnel bir deneyim teması üzerinden hareket etmiştir. Pragmatizmde olduğu gibi, bilme faaliyetini bireylerin amaçsallığı ve ilgileri bağlamından koparmamış ancak pragmatizmden daha objektivist görünen ve birazda metafiziksel bir sistem tasarlamıştır. Eşdeyişle James, radikal empirizmde, kendi pragmatizminin prensiplerinin ötesine, pragmatik metodun güçlüklerini aşmak için tasarlanan bir tür metafiziğe yönelmiştir.<sup>363</sup> James pragmatizmde fikirlerin, teorilerin ya da inançların doğruluğunun tespitinde veya hangi yaklaşımı takip edeceğimiz noktasında bir ölçü sunarken, radikal empirizmde, gerçekliğin tecrübe edilişi hususunda, her türlü ikiliği aşan ve üzerinde mutabakat sağlanabilecek bir bakış açısı geliştirmek amacıyla olmuştur. Eğer herkes kendi ilgileri doğrultusunda dış dünyaya bir anlam yüklüyorsa (ki pragmatik açıdan bunun böyle

---

<sup>362</sup> SHOOK, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 91.

<sup>363</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 131.

olduğunu gördük), herkes için dış dünya ya da herkes için doğru anlam nasıl mümkün olabilir? Bir anlamda, James'in radikal empirizm teorisi, düşüncenin eleştirel felsefi seviyesine göre gerçekliğin mahiyetini analiz etme girişimidir. Onun niyeti, günlük dilde tasvir edilen sağduyunun pragmatik (bireysel ilgilere göre tanımlanan) gerçekliklerinin nihaî metafizik temellerini göstermek ve böylelikle onları metafizik bir teori bağlamına yerleştirmektir.<sup>364</sup> Nihayetinde radikal empirizm, pragmatizmin kavramsal içeriminin dayanak noktalarını güçlendiren bir görüştür. Pragmatizm James'in yöntemiye, radikal empirizm onun dünya görüşüdür.<sup>365</sup>

James'in radikal empirizme dair görüşlerini geliştirirken, zihninde çok önemli birkaç amaç vardır. Onun asıl amacı, bilen özne ile bilinen nesne arasındaki metafizik ve epistemolojik uçurumun mevcut olduğu düalist görüşü reddetmektir. Bu düalist görüşte, özne ile nesne arasındaki bu uçuruma köprü kurmak şaşkınlığa sebep olur ve üstesinden gelinemeyecek felsefi problemler üretir. Tarihi olarak bu probleme verilen cevaplar, bir uça – özne ve nesne arasındaki tek mümkün köprüyü temin eden her şeyi kuşatan bir Mutlak'ı gerektirmeye kadar giden – mutlak idealizmden, diğer uça da – özne ve harici dünya arasında epistemik olarak uygun bir ilişkinin imkânsızlığını savunan – şüphecilikten gelir. James bu iki cevabı gereksiz görmüş ve dolayısıyla bu felsefelerin probleme verdikleri cevabın düzmece olduğunu göstermek istemiştir. Bu yüzden, bilen ile bilinen arasında metafizik veya epistemolojik bir uçurum olmadığını ve dolayısıyla ne bir köprü inşa etmeye ne de yokluğundan dolayı ağıt yakmaya ihtiyaç olduğunu göstermeye çalışmıştır. James için önemli olan bir diğer amaç, ikinci bir klasik felsefi düalizmi –ilkinden daha kuvvetli bir yapıya sahip olan bir düalizmi – reddetmektir. Bu düalizm, fizikî nesnel dünyası ile değerler dünyasının ontolojik olarak ayrı ayrı olduğu görüşüdür. Bu düalizme göre ahlâkî ve estetik değerler, doğal olarak öznel ve şahsidir. Eğer onlar nesnel iseler, deneyim dışında olamazlar ve bu sebepten fizikî olgu dünyasından tamamen ayrı olarak gerçekliğin bir boyutunu oluştururlar. James böyle bir görüşü dar kafalı ve hayatımız açısından yanlış bulmuştur. Zira ona göre, bir şeyin değeri, kendisini niteliklerinin geri kalan kısmında olduğu gibi

---

<sup>364</sup> A.g.e., s. 126.

<sup>365</sup> James, radikal empirizmi kendi dünya görüşü (*weltanschauung*) olarak takdim etmiştir (JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1160).

doğrudan ve apaçık olarak gösterir.<sup>366</sup> James radikal empirizmle her iki düalizme bir darbe indirmek ve felsefecileri bu ikiliklerden kaynaklanan yapay problemlerle ilgilenmekten kurtararak, daha insanî ve yaşamsal öneme sahip kaynaklara yönelmek arzusundadır. Kısacası, James’in radikal empirizminin merkezî sorunu, özne ile nesne, düşünce ile şey, zihin ile madde, bilinç dünyası ile nesnelere dünyası arasındaki ilişkinin, pragmatistlerin tecrübeye dayanmadığı için reddettiği (ister idealizm, ister rasyonalizm, ister empirizm olsun) birçok düalizmden çok daha geçerli ve tutarlı bir düalistik-olmayan izahını yapmaktır.<sup>367</sup> Bu yönüyle radikal empirizm James için “kendi ayakları üzerinde duruyor” olsa da, gaye bakımında pragmatizmle benzer bir ideale hizmet etmektedir.

James’e göre felsefe bugüne kadar zıtlıklar üzerine bir refleksiyon olagelmıştır. Düşünce-nesne, zihin-beden, ruh-madde gibi ayrımlar felsefî gündemin ana konusu olmuştur.<sup>368</sup> Söz konusu bölünmeler, her hangi bir ilerleme olmaksızın pek çok filozofun zihnini kurcalamış ve belli yapay problemlerle hareket alanını ve yaratıcılığını daraltmıştır. James radikal empirizmle, felsefecileri bu sorunlardan kurtarmak amacındadır. James’in radikal empirizminde bu sorunu aşmak adına ne tür argümanlar geliştirdiğine değinmeden önce, radikal empirizmin ne anlama geldiği üzerinde durmak gerekir. Niçin “empirizm” değil de “radikal empirizm”? Deneyimin James’in düşün sistemindeki merkezî konumu düşünüldüğünde, onun kuramı pekâlâ basitçe bir tür empirizm olarak görülebilirdi. Fakat James kendi empirizminin ısrarla daha “radikal” olduğunu vurgulayarak aslında bizleri, empirist gelenekte mevcut olan bazı aksaklıkları ve kusurları görmeye davet etmektedir. James radikal empirizmi geliştirirken, klasik empirizmin yeterince radikal olmadığı, derinlemesine bir deneyim incelemesi ortaya koymadığı ve bu nedenle onun kimi yönlerini ıskaladığı kabulünden hareket etmiştir.<sup>369</sup> James radikal empirizmin, tıpkı Hume ve takipçilerinde olduğu gibi, temelde mozaik bir felsefe, çoğul olguların felsefesi olduğunu belirtmiştir. Ancak bir farkla, onun

---

<sup>366</sup> SUCKIEL, *William James’in Pragmatik Felsefesi*, 118-119.

<sup>367</sup> WHEELER, Kathleen M.; *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, Çeviren: Hüsametdin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011, s. 133.

<sup>368</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1141.

<sup>369</sup> ROTH, Robert J.; *Radical Pragmatism: An Alternative*, Fordham University Press, New York, 1998, s. xviii.

empirizmi “daha radikal”dir.<sup>370</sup> Burada James’in radikal olduğu yönler nelerdir? Her şeyden önce James, gerçekliği deneyimin bir kategorisi haline getirmiştir. Yani James, gerçek olan her şeyin bir şekilde deneyimlenebilir olması gerektiğini ve deneyimlenebilir olanın her çeşidinin bir yerlerde gerçekten olması gerektiğini ileri sürmüştür.<sup>371</sup> Dolayısıyla, her hangi “bir empirizm, radikal olmak için kendi kurgularında ne doğrudan deneyimlenmemiş bir şeyi kabul etmeli ne de doğrudan deneyimlenmiş bir şeyi hariç tutmalı. Böyle bir felsefe için, deneyimi birbirine bağlayan ilişkilerin kendileri deneyimlenebilir ilişkiler olmalıdır ve deneyimlenmiş ilişkinin her türü sistemdeki her hangi bir öge kadar ‘gerçek’ kabul edilmelidir.”<sup>372</sup> James bu sayede, akıl gibi trans-empirik inşaların takdiminin felsefenin sayısız sahte problemini üreten bir ithal olduğunu vurgulamış ve bu problemlerin tecrübeye hiçbir temeli bulunmayan bir düalistik önkabule dayandığını öne sürmüştür. Çünkü ona göre, düalite tecrübesi yalnızca refleksiyon üzerinde gerçekleşir, tecrübeye hareketle değil.<sup>373</sup> Biz yalnızca tecrübenin kendisinden yola çıktığımızda, her hangi bir düaliteyi asla deneyimlemeyiz. Düalite, tecrübeye yönelişimizde kabul ettiğimiz bir önkabulden başka bir şeydir; herhangi bir ontolojik temele dayanmaz. Bu nedenle James, deneyimi böylesine radikal bir şekilde desteklemenin bizi kurtaracağı ilk tehlikenin, bilen ile bilinen arasındaki yapay kavrayış olduğunu belirtmiştir.<sup>374</sup> Sadece deneyimlenebilir olanı gerçek ve gerçek olan her şeyi deneyimlenebilir kabul ettiğimizde, bilen ve bilinen arasındaki ayrım ayrı iki gerçeklik dünyasına değil, sadece deneyimleyenin kurguladığı bir bağıntı tarzı haline gelir.

James radikal empirizminin, bu yönüyle gerçekliği açıklamada felsefenin en derin bölünmesine sahne olan rasyonalizm ve empirizm arasındaki uzlaşmazlığın giderilmesinde önemli bir perspektif kazandırdığı inancındadır. Ona göre her iki gelenek, olguları açıklamada benzer kusurlara sahiptir. Rasyonalizm mantık için olduğu kadar varlıksal alan için de tümelleri vurgulama ve bütüne parça karşısında öncelik

---

<sup>370</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1160.

<sup>371</sup> DIGGINS, *The Promise of Pragmatism*, s. 125.

<sup>372</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1160.

<sup>373</sup> WHEELER, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, s. 132-133.

<sup>374</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1164-1165.

verme eğilimindeyken, empirizm tam tersine açıklayıcı vurgularını parça, unsur, birey üzerine yapar ve bütünü bir toplanma, tümelleri bir soyutlama olarak ele alır. Fakat radikal empirizm, parçalardan hareket eder ve buna rağmen bir bütünlük algısını da elden bırakmaz.<sup>375</sup> Radikal empirizm sadece rasyonalistlerin yaptığı gibi tümeli ya da duyumcuların yaptığı gibi sadece parçaları yüceltmez. Her ikisine de aynı ölçüde sahip çıkar. Her ikisini aldanma olarak değerlendirmek için hiçbir neden bulmaz.<sup>376</sup> James radikal empirizmde olguları kendi içinde bir çoğulluk olarak kabul etmiş, ancak birlikteliğin kendisinin de deneyimlenebilirliğine imkân tanımıştır. Böylelikle ayrık yargılara olduğu kadar birleşik yargılara da hakkaniyet içinde yaklaşmıştır. Fakat radikal empirizmin birleşik yargılara ve birliğe ilişkin yaklaşımı, “rasyonalizmin onları bir takım tanrısal yollarla doğru kılınan şeylermiş gibi ele alışından” uzaktır.<sup>377</sup> Aynı şekilde deneyimlerin birbirinden ayrık bir kendilik olarak değerlendirildiği empirizm türevlerine de karşıdır. Radikal empirizmde duyular ve düşünceler tecrübe edilir içkin ilişkiler ve bağlantılardan kopuk atomik unsurlar olarak varolan yalıtık belirlenimler değildir. Tecrübe edilen bir şey olarak duyumsamanın temel karakteri parçalı atomik tarzda deneyimler değil, sürekliliktir. James, ilişkilerin ve bağlantıların dolaysız tecrübenin parçası, başka şekilde söylemek gerekirse, bilinç alanının dolaysız parçası olduğunu savunmuştur.<sup>378</sup> Dolayısıyla bir yerde tümel ya da mutlağa vurgu yapan bir refleksiyon dünyası bir yerde de sadece onu atomik bir tarzda parçalar halinde deneyimleyen bir duyu dünyası şeklinde iki ayrı gerçeklik alanı yoktur. Radikal empirizmde her iki bakış açısı ontolojik bir gerçekliğe ya da töze işaret etmekten çok, deneyimlerin birey tarafından birbiriyle kurulan ilişkileri nezdinde anlamlı olan iki farklı değerlendirme tarzı olarak kabul edilmiştir. James nezdinde sorun olguların birleşik ele alınışı ve parçalı yapısının hangisinin gerçekliğin hakikatini daha iyi karşılayacağı meselesinden koparılmıştır. Her biri gerçekliği kusursuz açıklayan birer hakikat iddiası değil, gerçekliğin farklı ifade ediliş tarzı, sadece olguların iki farklı ilişki tarzıdır. Bu noktada radikal empirizmin temel içeriğine giriş yapmak adına bazı başlangıç soruları yöneltilebilir. Bilen ve bilinen, özne ve nesne, zihin ve beden gibi

---

<sup>375</sup> A.g.e., s. 1160.

<sup>376</sup> A.g.e., s. 1162.

<sup>377</sup> A.g.e., s. 1161.

<sup>378</sup> WHEELER, **Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon**, s. 130.

ayrımların nasıl oluyor da ontolojik bir varlık statüsünden salt bir bağıntı statüsüne indirgenebiliyor? James'in radikal empirizminde bu varsayımı olanaklı kılan temel argümanlar nelerdir? Ya da daha genel bir soruyla özetlemek gerekirse, radikal empirizmde mevcut düaliteleri aşmak nasıl olanaklıdır?

James nezdinde, felsefenin temel ikiliklerini aşmak, mevcut felsefenin bakışı dâhilinde başarılabilir bir görev değildir. Çünkü kullandığımız her kavram, söz konusu düşünme tarzının etkilerini üzerinde barındırdığından bize problematik oluşturan alanın dışında hareket etme olanağı tanımayacaktır. Bu nedenle, düaliteyi aşmak, mevcut felsefe yapma tarzlarının kavramlarıyla gerçekleştirilebilecek bir şey değildir. Bunu ancak, en başa dönüp, söz konusu bölünmelerin en kilit hareket noktalarını yeniden anlamlandırarak gerçekleştirebiliriz. James bu nedenle, (radikal empirizminin en provokatif iki argümanı olan) “bilinç” ve “deneyim” nosyonları üzerine eğilerek, işlevselci bir yaklaşım geliştirmiştir. Bilinç ve deneyime ilişkin olarak ontolojik değil işlevsel bir perspektif kazandırmıştır. Merkezî hareket noktası “varlık” değil, “işlev”dir. Her iki kavramın nasıl temellendirildiğine göz attığımızda James'in radikal empirizminin ayırıcı niteliği daha açık hale gelmektedir.

James'e göre bilinç, “aslî hammadde” veya “oluş niteliği” değildir. Bilinç bir nihaî gerçekliğin doğası olarak anlaşılabilir; o, bir metafizik belirlenim de değildir. Bilinç, duyuları bulunan bir varlığın etkileşim halinde bulunduğu doğal çevre şartları içinde ortaya çıkan bir aktivite olarak anlaşılmalıdır.<sup>379</sup> James insanın bilişsel işlevinin (bilme faaliyetinin) rolünden bağımsız ve bu rolün ötesinde genel geçer bir varlık olduğu ve bunun insan zihni tarafından mutlak bir varlık olarak bilinebileceği düşüncesine karşı çıkmıştır. Herhangi bir şeyin varlığından bahsederken bilişsel çabamızı göz ardı edemeyiz ve onun ötesine geçebilen bir varlıktan söz edemeyiz.<sup>380</sup> James bu nedenle bilincin “işlevine” ilişkin değil, “mevcudiyet”ine ilişkin tüm çıkarımları reddetmiştir. James deneyimden bağımsız ve bir kendiliğindenliğe sahip bilinç anlayışının “açıkça ve herkesçe devre dışı bırakılmasını” talep ederek, bilinç ve

---

<sup>379</sup> A.g.e., s. 134-135.

<sup>380</sup> YILMAZ, Zeliha Burcu; “William James”, **Büyük Düşünürler - II. Cilt** (iç.), Etik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 397.



biliş süreçlerini bireylerin deneyimlerine göre oluşturulan “işlevsel” bir bakış açısıyla biçimlendirilmesini önermiştir.<sup>381</sup> James nezdinde, “bilinç bir çeşit dışsal ilişki anlamına gelmez, özel bir öze ya da varlık tarzına da işaret etmez.”<sup>382</sup> Onun deyişiyle, “bilinç kendine ait bir varlığa değil sadece bir işleve sahiptir. Bununla varlığın niteliğini ya da ilksek özünü kastetmiyorum, düşüncelerin sergilendiği deneyimdeki bir işlev söz konusudur. Bu işlev ‘bilme’dir. Bilincin nesnelere açıklanmasında, alımlanmasında ve bilinmesinde gerekli olduğu kabul edilir. Bilinç kavramını ilk ilkeler listesinden kaldıracak olan kimse, bir şekilde, onun işlevinin sürdürülmesini sağlamalıdır.”<sup>383</sup> Bireyin deneyimi, onun öznel ve nesnel vukufu sadece bu akışın farklı düzenlemeleri aracılığıyla açığa çıkan bir bağıntı tarzıdır. Bilinç izole edilmiş durumlardan değil, bitimsiz devamlılıklardan oluşur. Bilinç zamansız, her şeyi bilen bir mevcudiyet değildir; bilinçlilik kendinde bir varlığa sahip olmadığından içe bakış aracılığıyla saptanamaz. Böylece James zihnin sabit bir hali yerine, düşüncenin ve bilincin “akış”ı kavramını koyar.<sup>384</sup> Ona göre, söz konusu olan şey varlık olarak bilinç değil, “bilinç akışı”dır. Bilinç bir akış halindedir. Düşünce akışı ya da bilinç akışının gerisinde bu akışı kontrol eden bir düzenleyici, statik bir varlık olarak bilinç yoktur. James, imgelem, hafıza, düşünme, akıl yürütme, karar verme gibi bilincin yerine getirdiği düşünülen kavramların bilinç akışı içerisinde ve çerçevesinde açıklanması gerektiğini düşünür.<sup>385</sup> Kısacası, bilinç bir varlık, bir nesne değil, bir ilişkiler akışı ve sistemidir; öyle bir noktadır ki, orada düşüncelerin sırası ve ilişkisi, olayların sırası ve nesnelere ilişkisiyle aydınlatıcı bir şekilde birleşir.<sup>386</sup> Peki bilinç bir akışsa, deneyimlerimiz bilincimize nasıl akseder? Onlar aracılığıyla anlam verdiğimiz olgu dünyası ne türden bir gerçekliğe sahiptir? Bu noktada kendimizi James’in radikal empirizmde bir diğer merkezî kavram olan deneyimin hâkimiyet sahasında buluruz.

James için deneyimin bilinç gibi belirli hiçbir özel doğası yoktur. Deneyim fiilen vardır; James deneyimin, söylemde gerçekleşinceye, bir zihin tarafından tespit edilerek

---

<sup>381</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1141-1142.

<sup>382</sup> *A.g.e.*, s. 1152.

<sup>383</sup> *A.g.e.*, s. 1142.

<sup>384</sup> DIGGINS, *The Promise of Pragmatism*, s. 117.

<sup>385</sup> YILMAZ, “William James”, s. 386.

<sup>386</sup> DURANT, Will; *Felsefenin Öyküsü*, Çeviren: Ender Gürol, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003, s. 502-503.

kategorize edilinceye kadar her hangi bir özel şey olamayacağını söyler. Bilinç gibi tecrübenin tözü, mevcudiyeti, aslî hammaddesi ya da oluş niteliği yoktur; metafizik bir gerçekliği de yoktur.<sup>387</sup> Deneyim sadece bireylerin belli ilgi ve hedeflere göre birbirleriyle bağlantılandığı ve ifşa ettiği bir akış, bir devamlılıktır. Birey bilincin akışı içerisinde devamlı olarak belli duyular tarafından uyarılır. Bu duyulardan anlamlı bir bilgi ortaya koymak, bilincin sınırları içinde salt refleksiyonla başarılan bir iş değildir. Birey, bilincine akseden duyum akışı içerisinde, kendi teleolojik bağlanımları ölçüsünde belli deneyimleri belirli bazı deneyimlerle ilişkilendirir. Eşdeyişle, biz bu duyum akışı içerisinden belli olguları kendi ilgilerimiz ve hedeflerimiz doğrultusunda deneyimleriz. Bireyin kendisine gelen duyuları brüt kaostan çıkarıp kapsamlı bir resim inşa etmesi için, deneyimden belli seçimler yapması ve diğerlerini göz ardı etmesi ve dolayısıyla geçmişte edindiği diğer deneyimlerle seçilen deneyimler arasında bağlantı kurması gerekir. İnsanın ilgileri, deneyimimize yönelmek ve onu organize etmek için mekanizma sağlar. Biz deneyimlerimizi, ilginç ve verimli gördüğümüz tarzda ihtiyaçlarımıza cevap verecek ve amaçlarımıza uygun gelecek şekilde yorumlarız.<sup>388</sup> Deneyim akışı ile ilgili zengin ayrıntı, çok sayıdaki yorum için temel oluşturur. Bireyin karşılaştığı meydan okuyuş, deneyimin kaotik akışı içinde, kavranabilir bir dünya inşa edebilmek için onları seçerek ve organize ederek kendi yolunu bulmaktır. James'e göre özne, bir heykeltıraşın mermer bloğun bazı parçalarını keserek, bazı kısımlarını öne çıkararak bir heykel meydana getirdiği gibi, deneyim akışından özel nesnelere seçer. Birey, eğilimlerine ve eğilim yüklü kavramsal kategorilerine dayanarak, kendisini etkileyen karmaşık duyu akışına seçici olarak katılır ve onları belli tarzlarda organize eder.<sup>389</sup> Dolayısıyla, radikal empirizme göre deneyim bir bütün olarak zamanda bir süreç formuna sahiptir. Bazı deneyimler onları devam ettirmeden kendisinden öncekileri ortadan kaldırır. Bazı deneyimlerimiz ise kendisinden önceki deneyimlerin yolunu izler, onların amaçlarını gerçekleştirmek ve bizim için daha erişilebilir kılmak için anlamlarını genişletir ya da arttırır. Onları yeniden yansıtır ve işlevlerini kendilerinin yaptığından daha iyi yerine getirirler.<sup>390</sup> Fakat her durumda

---

<sup>387</sup> WHEELER, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, s. 136.

<sup>388</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 19.

<sup>389</sup> *A.g.e.*, s. 122.

<sup>390</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1169-1170.

deneyimin anlamlı bir ilişkiyle belli işlemlere sahip olması bireyin onu belli amaçlarla ilintili olarak bağlantılandırmasıyla ilişkili bir durumdur. Dolayısıyla biz onları farklı amaçlarımız doğrultusunda ilişkiye sokmadığımız sürece bütün deneyimler “saf” haldedir. Yani belli bir ilişki tarzına ya da karşılığa sahip değildir. Burada bir adım daha atıp, James’in radikal empirizminin en engebeli arazisine giriş yapıyoruz. James’in radikal empirizminin en kilit kavramı “saf deneyim” kavramıdır.

James radikal empirizmini “saf deneyim” ilkesi üzerine bina etmiştir. Saf deneyim nosyonu, James’in en derin kavrayışı, en yapıcı fikri, geleneksel felsefi güçlüklerin güzide problem çözücüsüdür.<sup>391</sup> James’in düşün sisteminde, güçlü bir metafizik öge olarak öne çıkan bu argüman, temelde deneyimin bireylerin yaşam dünyası, çevresi, ilgileri ve hedefleri bakımından nasıl işlendiğini ortaya koymak bakımından önemli bir yöne sahiptir. Saf deneyimler, bizim henüz kendi ilgilerimize mazhar olmamış, işlenmemiş duyu akışıdır. Saf deneyimler bize verilen ya da bizim temsil ettiğimiz bir şey değildir. Onlar, algımıza dışsal olan bir şeyi olumlamak adına bizi zorlayan şoklardır. Dünya ve biz arasında, aynı sertliği ve beklenmedik karakteri üzerinden ondaki dışsallığa inanmak için bizi zorlayan aralıksız bir şok vardır.<sup>392</sup> James saf deneyimi, “kavramsal kategorileriyle sonraki refleksiyonlarımıza veri sağlayan dolayimsız yaşam akışı”<sup>393</sup> olarak tanımlamıştır. Bu tanıma göre, saf deneyim, saf durumdaki veridir. O, hiç kimseye verili değildir. Kendinde verilidir. Henüz kimse için verili değildir. Bu, henüz ne öznenin ne de nesnenin görüldüğü bir dünyadır.<sup>394</sup> James’in saf deneyimi, deneyim tarafından dolayimsız olarak sunulan “şimdi” ve “burada”nın algılandığı her andır. Her hangi bir kavram tarafından dolayımlanmış ve her hangi bağlantılandırma ilişkisine sokulmamış basit bir “şeydir”. Her an bir bağlama girebilir ve öznel ya da nesnel bir nitelik kazanabilir. Bu dolayimsız durumunda saf deneyim boştur ve biz onun üzerinde işlem yapabiliriz. Bu işlemler daha sonradan onu başka deneyimlerle bağlantılandırdığımız işlemlerdir. Bizim üzerinde işlem yaptığımız, çeşitli deneyimlerle ilişkilendirdiğimiz bu deneyimlerin bu işlemler sürecinde farklı

---

<sup>391</sup> PERRY, *The Thought and Character of William James*, s. 388.

<sup>392</sup> LAPOUJADE, *William James Ampirizm ve Pragmatizm*, s. 55.

<sup>393</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 782.

<sup>394</sup> LAPOUJADE, *William James Ampirizm ve Pragmatizm*, s. 39.

anlamlar ve roller kazanması önemlidir.<sup>395</sup> Saf deneyim her şeyin kendisinden yola çıkılarak belirli bağıntı ve işlevlere göre inşa edildiği temel veridir. Bu noktada James'in radikal empirizmde mevcut düalizmleri ontolojik bir statüden sadece bir bağıntı mertebesine nasıl düşürdüğünü daha iyi anlamaya başlıyoruz. Çünkü her şey saf verinin işlenmesiyle belli bir kategorinin altında bir "işlev" olarak varlık bulur. James bu temele dayanarak, felsefede gündemi meşgul eden her türden düalizmi ontolojik statüsü olmayan sağduyusal ve pratik ayrımlar olarak değerlendirmiştir. Onlar, varlıkların metafizik olarak ayrı türlerine işaret etmez, saf deneyimden türetilen farklı ilişki türlerine işaret eder. Onlar, bizatihi deneyim içinde ayırt edici işlevler anlamına gelir.<sup>396</sup> Saf deneyim vasıtasıyla bu ikilikleri yaratan yapay kavrayışı aşma olanağı belirir. Sözgelimi, James'e göre, öznellik ve nesnellik bir deneyimin temelde neden yapıldığını gösteren ilişkiler değil, onun sınıflandırılmasına göre kurulu bir ilişkidir. Sınıflandırmalar geçici amaçlarımıza bağlıdır. Belli amaçlar için şeyleri belli bir ilişkiler seti içerisinde almak, başka amaçlar için başka ilişki setleri kullanmak uygundur. Her iki durumda da bağlamlar farklı olma eğilimindedir. Bazen deneyimleri "duygularımızla" sınıflandırırız, bazen daha "fiziksel gerçekliklerle", kimi zaman da "geçici heves" ya da "dönemin gereklerine" göre.<sup>397</sup> Her bir deneyimleme tarzı bizim "o anki amaçlarımızın damgasını" üzerinde taşır. Bu nedenle, deneyimlerimizi bunlardan birine göre sınıflandırmamız onların kendinde bir mevcudiyete sahip olduğu çıkarımına yol açmamalıdır. James'in bu noktada klasik ve kemikleşmiş olan özne ve nesne ayrımının bir çıkarım değil, eklemleme sonucu olduğunu söylemesi önemlidir. Çünkü çıkarımdan farklı iki töze gidilebilir ya da bu kavram bir töz aracılığıyla bilinen farklı bir tözün çıkarılması anlamında kullanılabilir. Böyle bir çıkarım James'e göre meşru değildir. Düşünce ve madde ayrımının kendisi aynı dolaylımsız akış içerisinde birbirine eklenen yeni deneyimlerdir, bu ayrım, deneyimin kendisinden gelmez ama bizim kavramsallaştırma çabamızın bir sonucu olarak ortaya çıkar. James için, onların farklı olduğunu düşünmemiz felsefe tarihinin hiçbir zaman temellendiremediği halde kabul ettiği ve yerleşmiş bir yanlış varsayımdır.<sup>398</sup> James'e göre, felsefeciler deneyimin

---

<sup>395</sup> YILMAZ, "William James", s. 402.

<sup>396</sup> SUCKIEL, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, s. 128.

<sup>397</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1208.

<sup>398</sup> YILMAZ, "William James", s. 400.

doğasının sürekliliğini ve akışını kabul ettikleri takdirde, kendilerini yersiz çelişki ve çıkmazlara sürükleyen yerleşmiş ve yıllanmış ontolojik düalizmlerden kurtulabilirler. James gerçekte bu ayrımların hiçbir ontolojik temeli olmadığı inancındadır. Bunlar sadece deneyimin akışı içerisinde yapılmış, insanların kendi amaç ve ilgilerini karşılama sürecinde kullanışlı olduğu görülmüş işlevsel ayrımlardır.<sup>399</sup> Her birimiz, deneyim akışımızdan kendi özel nesnemizi inşa ederiz. Böylelikle aynı nesne farklı deneyimlerle, farklı türden işlevlerle yeniden tanımlanır. James ilişkili olduğu şeylerin bağlamına bağlı olarak bir şeyin iki farklı şekilde ele alınabileceğini göstermek için şu metaforu kullanır: James bizden bir ressamın bir miktar boyasını, bu boyanın içinde bulunabileceği iki farklı durumda düşünmemizi ister. Boya boyacı dükkânında diğer boyaların yanında bir kutunun içinde iken alınıp satılan bir şey anlamına gelir. Fakat aynı boya, diğer boyalarla birlikte tuvalin üzerine yayıldığında, resimde, estetik bir işlevi olan bir unsur haline gelir. Benzer şekilde, James deneyimin aynı parçasının bir bağlamda düşünce, diğer bağlamda bir nesne gibi işlev gördüğünü iddia eder.<sup>400</sup> Bu da, tekrar etmek gerekirse, iki farklı töze değil, aynı nesnenin iki farklı deneyiminin ayrı işlevlerine işaret eder.

Neticede James, saf deneyim kavramıyla felsefenin en çözümsüz ikiliklerini bertaraf edecek bir hareket alanı kazandırmış olmaktadır. Fakat saf deneyimlerin her bir bireyin yaşam algısı, ilgileri ve ideallerine göre biçimlendirildiği düşünüldüğünde, algımıza konu olan olguların gerçekliğinin objektif bir tarzda nasıl inşa edildiği sorusu açığa çıkıyor. Eğer her birimiz karşımızda duran olguları amaçlarımız ve ilgilerimiz dâhilinde, yani teleolojik bağlamımız içinde farklı biçimlerde deneyimleyebiliyorsak, dış gerçekliğin bizden bağımsız oluşundan söz etmek olanaksız (ve birazda tali) bir mesele haline gelir. Burada önemli olan, algıladığımız nesnelerin özdeş olmadığıdır. Bu durumda her insan, deneyimini kendi özel durumundan yorumlayacaktır ve böylelikle şahsi nesnelere kendi özel dünyasını inşa edecektir. Fakat James, böylesi bir durumun oluşmayacağını da göstermeye çalışır. O, dünya gerçekliği içinde, birbirimizle paylaşacak pek çok ortak yönümüzün olduğunu ileri sürer. İlk planda deneyimlerimiz

---

<sup>399</sup> SUCKIEL, Ellen Kappy; "William James", **A Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: John R. Shook ve Joseph Margolis, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 33.

<sup>400</sup> SUCKIEL, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, s. 128.

kabaca birbirine benzerdir. İkinci olarak, deneyimi yorumlamak için ortak fizikî doğa, ortak eğilimler ve ortak kavramsal kategorileri paylaşıyoruz. Bu yüzden, oluşturduğumuz dünyalar genel olarak aynıdır.<sup>401</sup> Bireyler kimi yönlerden benzer ideallere ve ilgilere sahip olabilir. Deneyimlerimiz buna bağlı olarak çoğu zaman aynı içeriği paylaşır. Bununla birlikte, her ne kadar karşımızda duran bir nesne farklı deneyimlerle ilişkisine göre farklı anlamlar kazanabilse de, onun bizim onu algılamamızdan bağımsız olarak mevcut olup olmadığı sorusu James nezdinde daha önemsiz bir mertebede ele alınır. James'in bir anlamda Berkeleyci öznel idealizme meylettiği söylenebilir. Fakat ortak kavramlarımız ve fikirlerimiz vasıtasıyla, dış dünyanın kimi yönlerden objektif bir algısına da açık kapı bırakarak, objektif bir dış gerçeklik temasını da korumayı sürdürdüğünü düşünmemizi ister. Böylelikle James, hem öznenen bağımsız ve her birimiz tarafından değişik olarak yorumlayacağımız tek bir nesnenin mevcut olduğunu savunmaya meyilli görünürken, bir yandan da dünyadaki gerçek fiziki nesnelere mevcudiyetini reddeder şekilde anlaşılacak istemez. Hakikaten, James'in amacı, hem gerçek fizikî nesnelere mevcut olduğunu hem de gerçekliğin, özne tarafından inşa edildiğini ileri sürmektir.<sup>402</sup> James'in radikal empirizminin, bu yönüyle, fikirlerin doğruluğunu bireylerin yaşamları nezdinde yarattığı farklılıklara göre değerlendirirken aynı zamanda doğruluğun kolektif bir tarzda inşa edildiğini de varsayan ikircikli pragmatik doğruluk teorisiyle benzer bir kaderi paylaştığı söylenebilir.

Özetle, James radikal empirizmde felsefedeki mevcut düaliteleri aşmak için felsefeye yeni bir perspektif kazandırma çabasında olmuştur. Bu uğurda, ontolojik temelli tözsel varsayımları reddederek, mevcudiyete değil işleve odaklanan bir bilinç anlayışı getirmiştir. Bilinci ve deneyimi bir akış olarak tanımlayarak, deneyimlenen olgunun anlamını bireyin teleolojik bağlanımıyla birlikte değerlendirmiştir. Buna göre deneyim kendi içinde saf bir veri olup, bireyin onu farklı işlevlere karşılık gelecek şekilde ilişkilendirmesiyle ifşa olur. Kendi işlevinden yalıtık bir mevcudiyet olarak bilinç olmadığı gibi, bireyin yaşam ufkundan bağımsız olarak bir "anlam" kazanan deneyim yoktur. Fakat James'in bu görüşü kendi içinde, dış gerçekliğin meşruiyeti sorununu yaratmış ve James'in ortaklaşa bir deneyim nosyonu geliştirme çabasını da

---

<sup>401</sup> A.g.e., s. 133.

<sup>402</sup> A.g.e., s. 123-124.

doğurmuştur. Böyle olunca James'in radikal empirizmi bir yönüyle dış gerçekliğin bireyin deneyimleri bağlamında bir anlam kazandığını öne sürdüğü için bir öznel idealizm türü yaratmakla itham edilirken, aynı zamanda, dış gerçekliğin bireyin kavrayışından bağımsız oluşunu da savunduğundan realizmle de ilişkilendirilmiştir. Dolayısıyla pragmatizmde olduğu gibi James radikal empirizmde de uç noktalardan sapmak için farklı ilaveler yapma çabasında, birbirinden oldukça farklı dayanak noktalarına müracaat etmiştir. Bu sayede, yine kaderini okuyucunun insiyatifine (bakış açısına) terk ederek, radikal empirizmde aynı zamanda hem bir öznel idealist hem de bir realist olarak anılmayı kaçınılmaz hale getirmiştir.

Pragmatizmde ve radikal empirizmde açığa çıkan en önemli sonuç, doğruların, olguların ve deneyimlerin çoğulluğudur. Her iki yaklaşım James'in evrene bakış açısıyla tutarlılık içindedir. James için evren tamamlanmamış bir evren, oluşmakta olan bir dünyadır; sürekli, anlaşılabilir, anlamlı ve amaçlı bir dünya söz konusudur. Bu dünya herhangi bir mutlak kesinliği ya da değişmez doğrusu bulunmaksızın görece amaçlı ve yönelimli bir dünyadır. O, önceden mevcut bir dünyanın ifşası veya önceden belirlenmiş bir amaca yönelimi söz konusu olmaksızın tarihsel bir dünyadır.<sup>403</sup> Onun pragmatizmi mutlak hakikatten değil, hakikatlerden dem vururken, radikal empirizmi tamamlanmış bir evreni değil olmakta olan ve sürekli yeniden yorumlanan bir evreni açığa çıkarır. Evrene ve bu evren içindeki bir varlık olarak insana ilişkin bakış açımız plüralist olmak durumundadır. Plüralizm James'in çalışmalarından neşet eden doğal bir üründür. Bu nedenle, son olarak James'in plüralizmle kazandırmaya çalıştığı çoğulcu evren anlayışının yarattığı sonuçlar üzerine yapılacak kısa bir değerlendirme, James'in farklı tezlerini bir bütün içinde algılamamıza vesile olacaktır.

Plüralizm, ebeveynleriyle benzer bir çözümlenme mantığına sahiptir. Pragmatizm ve radikal empirizm gibi belli ikilikleri aşmak gayesi içindedir. James'in plüralizmi, temelde, mutlakçılığa karşı geliştirilmiş bir eleştiri olarak değerlendirilebilir. Onun plüralist bakış açısını, salt bu karşıtlığın bir tarafı olarak konumlandırmaktan öte, mutlakçı evren tasarımı ile plüralist evren tasarımı arasında bir uzlaşma olarak okumak da mümkündür. Fakat James, nasıl ki radikal empirizmde, belli değişikliklerle

---

<sup>403</sup> WHEELER, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, s. 142.

rasyonalizmden ziyade empirizmden yana olmuşsa, burada da plüralist evren tasarımlarından yanadır. Öncelikli hedefi hâkim monist zihniyetin plüralist bir eleştirisini yapmak ve bunların uzlaştırılabileceği bir zemin yaratmaktır. Ancak bu durum James'in plüralist olduğu ve plüralizm lehinde sonuçlar ürettiği gerçeğini değiştirmez.

Monizm ve plüralizm ikilemini, “tek” ve “çoğul”un karşıtlığına indirgeyebiliriz. James nezdinde bu ayrım, daha önce bahsettiğimiz düalitelere olduğu gibi düşünürleri belli kamplara yönlendirmiş ve her biri kendi ufkundan bir diğerini yargılayan araçlar geliştirmişlerdir. James için bu ayrım diğer tüm ayrımlardan daha önemlidir. Çünkü James, monist ve plüralist ayrımının, tüm felsefi sorunların merkezinde yer aldığına ve gizli anlamlarla dolu olduğuna inanmıştır. Hatta bir insanın monist mi plüralist mi olduğunu öğrendiğimizde onun geri kalan tüm fikirleri hakkında kusursuz tahminlerde bulunabileceğimizi iddia etmiştir. Bu yönüyle monizm ve plüralizm ayrımı diğer ayrımlardan daha fazla anlam içeren bir ayrımdır. Monizme ya da plüralizme inanmak beraberinde sayısız sonucu getiren bir sınıflandırmadır.<sup>404</sup> Her bir evren algısının beraberinde ne tür sonuçlar getirdiğini, her ikisinin yarattığı algı biçiminin olumlu ve olumsuz yönlerini, her hangi bir ikileme veya tereddütte kapılmadan sergilemek ve buradan hareketle en doğru seğıimi yapmak James'in temel hedefidir. James bu hedefini gerçekleştirmek için pragmatik yöntemle müracaat etmiştir. Cevap bulunması gereken temel soru şudur: Her iki yaklaşımdan birine inanmak hayatımızda ne tür pratik sonuçlar doğuracaktır? Yani dünyayı bir birlik olarak kabul ettiğimizde kendi yaşantımız açısından değişecek olan şey nedir, dünyayı çoğul olarak kabul ettiğimizde kendi yaşantımız açısından değişecek olan şey nedir? Önce “tek”lik ve “bir”lik başlayalım. James'in sorularıyla ilerleyecek olursak, monizm kanıtlandığında somut olarak hangi olgular değişecektir? Birlik nasıl bir şeydir? Evet, dünya tektir ama nasıl? Tekliğin bize kazandırdığı şey nedir?<sup>405</sup>

James'e göre, felsefe aslında bugüne kadar zaten, genelde birliği sağlamaya yönelik bir girişim olmuştur. Felsefe çoğu zaman dünyanın birliği yönündeki bir arayış ya da vizyon olarak tanımlanır. Çok sınırlı sayıda insan felsefenin bu tanımını

---

<sup>404</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 66.

<sup>405</sup> *A.g.e.*, s. 68.



değiştirmek için çaba sarf etmiştir. Çünkü felsefe gerçekten de her şeyi birlik temelinde açıklamayı tercih etmektedir.<sup>406</sup> Fakat bu algı biçiminin bize kazandırdıkları nelerdir? James'e göre, insanlar çokluk karşısında bir güven duygusuna sahip olmak için monizmi ve bunun türevleri olan mutlakçılık ya da rasyonalizmi seçerler. Mutlakçılık ve bir anlamda rasyonalizm insana evreni bir birlik olarak algılama imkânı sunar. Bu nedenle, evrenin mutlak yorumu, kulaklarını huşuyla saran vaizin sesine kapılmış katı din ehlinde olduğu gibi, evrenin çokluğunu ve kaotik yapısını görmezden gelmemize ve sorularımızı ortadan kaldırmamıza neden olur. Rasyonalistler mutlaklığı somut bir biçimde ele alarak dünyanın şu anki halinin karşısına koymaktadır. Onların dünyasının kendine özgü bir doğası vardır; mükemmeldir ve son halini almıştır. Her şeyin bilgisine ulaşılmıştır.<sup>407</sup> James'in, mutlakçılığın bize, "bir ahlâkî tatil ve kozmik korkunun karşısında bir güvence"<sup>408</sup> sağladığını söylerken kastettiği budur. Bu anlamda, rasyonalistler kadar mistikler de mutlakçıdır. James nezdinde, "mistik gelenekle, monistik gelenek inkâr edilemeyecek ölçüde benzerdir."<sup>409</sup> Tarihe dönüp baktığımızda mistik yaklaşımların hemen hemen her zaman monist bir anlayış içerisinde olduklarını görürüz.<sup>410</sup> Ona göre, bu tutumu benimseyenler, "doktriner ve otoriter özellikler sergilerler; dudaklarından 'olmak zorunda' ifadesi eksik olmaz. Evrenlerinin kemeri sıkı olmak zorundadır."<sup>411</sup> Bu monist zihniyet, determinizme kapı aralar. Evreni donuk, her uzantısı tamamlanmış, nihayete ermiş ve zihnimizi bulandıracak denli ürkütücü bir belirsizliğin olmadığı bir yer olarak kabul eder. Bir şeyin bir başka şey haline gelebilmesi ya da birbirleriyle ilişkili olabilmeleri için diğerleriyle aynı olmaları gerektiği varsayımından hareket eder. Burada değişim yoktur, ilişki yoktur, farklılık

---

<sup>406</sup> **A.g.e.**, s. 67.

<sup>407</sup> **A.g.e.**, s. 142.

<sup>408</sup> **A.g.e.**, s. 168.

<sup>409</sup> JAMES, **Writings 1902-1910**, s. 1295.

<sup>410</sup> JAMES, **Faydacılık**, s. 78. James, monizmle çoğunlukla örtüştüğü için dinden vazgeçmemiz gerektiğini söylemez. Sadece monist bir bakış açısıyla algılanan dünyanın (din de bu unsurlardan bir tanesi olduğuna göre) ne tür sonuçları olabileceğini göstermeye çalışır. Dolayısıyla monist bir dinî vukuf, aslında dini algılayış tarzlarımızdan da sadece bir tanesidir. Fakat elbette bu monist bakış açısı yaygın olan ve tercih edilen bakış açısıdır. Tarih genelde bu tarz bir din algısının yarattıklarına tanık olduğundan, din ile monizm arasında bir birliktelik görmek mümkündür. Fakat James'in her durumda ikisini özdeşleştirdiğini söylemek haksızlık olacaktır.

<sup>411</sup> **A.g.e.**, s. 138.

sadece basit bir görünüşten ibarettir; sadece farklılığın olmadığı özdeşlik vardır ve hepsi bu. İyi de neden böyle bir varsayımda bulunuruz ki? Bunun nedeni, dünyayla olan deneyimimizin bize bunu dayatması değil, bize uygun olmasıdır. Dolayısıyla monizm bir olgu durumu değil, tercih edilmiş bir bakış açısı; dünyaya yönelme biçimidir. Ama bu varsayımın bize kazandırdığı dünya oldukça soğuk, kasvetli ve renksiz bir dünyadır.<sup>412</sup> Monizm, özgür seçime, yeniliğe ve tecrübeye önceden görülmeyen hiçbir şeye yer olmayan katı bir evren fikri ile eşdeğerdir. Bu evren, mimari yapının asaleti ve sadeliği uğruna nesnelere somut ve karmaşık çeşitliliğinin feda edilmesini ister. Bizim inançlarımızı ilgilendirdiği kadarıyla monizm, sabit ve dogmatik bir tutuma sebep olan rasyonalist bir mizaç ister.<sup>413</sup> James'e göre, sadece felsefenin bir düşmanı mutlak hakkında öylesine kaygısız konuşabilir. Tek yapılan bütün fikrinden yola çıkıp aşağıya doğru ilerleyerek her şeyi açıklamaktır. Hareket ve değişme basit bir görünüş formu olarak onun değişmezliğinde absorbe edilmiştir. "Olmakta olan"ın aksine, "nelik" in kendisine yönelen bu süslü görüşü kabul ettiğiniz zaman entelektüel bir görevi yerine getiriyormuş hissiyatına kapılırsınız.<sup>414</sup> Her şeyi tek bir zihnin bakışı dâhilinde toplama ya da toplanabileceği inancı ne de yüce bir gayedir(!) Fakat her şey belirlenmiş olduğuna göre, insanın eylemleriyle dünyayı değiştirmesinin olanağı yoktur. Bu bakış açısı, insanın ahlâkî bir varlık olarak belli eylemlerde bulunuyor oluşunu önemsiz bir mesele haline getirir. Yazgının böylesine kesin olduğu bir evrende, yaşamak, karar almak ve geleceğe ilişkin planlar yapmak bir angarya, herhangi bir ereksel mahiyeti olmayan uğraşlara bürünür. Böyle bir evren içinde, istesek de, istemesek de, her şeye gücü yeten bir Tanrı, ya da ilkel bir yıldızlar yığını tarafından belirlenen rollerimizi oynamak zorundayız; ne kadar ağlarsak ağlayalım, sonsuz yazgının tek bir kelimesini bile değiştiremeyiz. Bitmiş bir evrende bireylik bir hayaldir.<sup>415</sup> Bununla birlikte, özgür irade yoksa, bir şeylerin iyi veya kötü olmasının, yüce ya da aşağı olmasının hiçbir manası kalmaz. Tanrının kendisinin bile, öylece yaratıp kendi haline terk ettiği bir evrendeki rolü, önemsiz bir hal alır. "Tıpkı bir tiyatro oyunu bittiğinde ve perdeler indiğinde onun yazarının sıradışı bir deha mı yoksa sıradan bir yazar mı olduğunun gerçekte hiçbir şeyi

---

<sup>412</sup> KALLEN, "Introduction", s. 37.

<sup>413</sup> DEWEY, "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", s. 32.

<sup>414</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 653.

<sup>415</sup> DURANT, *Felsefenin Öyküsü*, s. 507.

değiştirmeyeceği gibi.”<sup>416</sup> Bu nedenle, James nezdinde, tartışmanın monist tarafını seçmek, dünyanın nimetlerinden elini ayağını çekmiş perhizkâr bir tutum olacağı gibi, felsefi açıdan kişinin kendini inkâr etmesiyle aynı anlama gelir.<sup>417</sup> Bir de tartışmanın diğer tarafı olan plüralizmi seçtiğimizde hayatımızda açığa çıkan pratik sonuçların neler olabileceğine bakalım. Monist bir evrenle karşılaştırıldığında, plüralist evren algısının değeri şundadır; karşıt akımlar ve savaşılan kuvvetler olduğu yerde, gücümüz ve istemimiz söz konusu olabilir ve konu hakkında verilecek karara yardım edebiliriz. Geri alınamayacak ve onarılamayacak şekilde çözümsüz kalan hiçbir şeyin olmadığı ve bütün eylemlerin önemi olduğu bir dünyadır bu. Burada, oynadığımız rollerin bazı satırlarını kendimiz yazabiliriz ve seçtiğimiz şeyler içerisinde yaşayacağımız geleceği bir bakıma kalıplayabiliriz. Böyle bir dünyada özgür olabiliriz. Bu bir kader değil, rastlantı dünyasıdır; her şey “tam olmamıştır”; kişiliğimiz ya da eylemlerimiz her şeyi değiştirebilir.<sup>418</sup> Plüralist evren tasarımı, kainatın tümüyle yekpare mahiyetini, her biri birbiriyle bağlantılı bir kozmosa dönüştürerek, insan ruhunun rahat edeceği bir yuva yaratır. Oysa mutlak birlik dünyasında tüm olaylar önceden karara bağlanmış olduğundan, insanın aktif ruhu orada eylem için hiçbir alan bulamaz. Monistik bir dünya, her tesire yabancı olacağından; kaderciliği ve insanın mahiyetinde değişiklik yapabilecek ilgisizliği ve vurdumduymazlığı çağırabilir.<sup>419</sup> Plüralizm eylemlerimizle kurabileceğimiz, değiştirebileceğimiz ve en önemlisi “iyileştirebileceğimiz” bir dünya olanağını aşılır. Belirlenimciliğin ve zorunluluğun hâkim olduğu bir evrende ise, bir şeyleri daha iyi bir noktaya taşımanın imkânı ortadan kalkar. Fakat plüralist evrenin sunduğu, içinde bulunulan durumların düzeltilebileceği düşüncesi pratik bir amaç taşır. Kurtuluşu her zaman mümkün bir durum gibi algılamamızı sağlar ve daima kurtuluşun başarılacak bir olgu gibi görünmesine neden olur. Alternatiflerimizi arttırdığı gibi, bizim bunların mümkün olduğuna dair inancımızı ve irademizi de çoğaltır.<sup>420</sup> James’in pragmatik açıdan değerlendirildiğinde, plüralizmle ilgili hedefi insanı olmuş bir dünyanın seyircisi olmaktan çok, olmakta olan bir dünyanın aktörü haline getirmektir.

---

<sup>416</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 52.

<sup>417</sup> *A.g.e.*, s. 168.

<sup>418</sup> DURANT, *Felsefenin Öyküsü*, s. 507.

<sup>419</sup> TÜRER, *William James’in Ahlâk Anlayışı*, s. 106.

<sup>420</sup> YILMAZ, “William James”, s. 430.

Fakat felsefeciler nezdinde bu tarz bir evren tasarımına pek sıcak bakılmadığı ve yaşamı daha basitleştiren mutlakçılığı tercih ettikleri bir gerçektir. Plüralist evren tasavvuru, James'in yerinde ifadesiyle, “çoğu felsefe profesörü” için “tasması olmayan bir köpek”ten farksızdır.<sup>421</sup>

Anlaşılacağı üzere, James monizmi ve plüralizmi pragmatik yöntemine uygun olarak değerlendirdiğinde plüralizmin daha tercih edilebilir olduğunu göstermektedir. James monizmin plüralizm karşısında pragmatik açıdan pek çok dezavantajı olduğu kanaatinde. Her şeyden önce, monizm sonlu/sınırlı bilincimizi açıklayamaz. Bizler, fani varlıklar olarak, şeyleri genelde diğer şeylerle birlikte kavrama edimi içinde olmayız. Bizler, nesnelere her algıladığımızda onları bir birlik içinde algılayan ya da her şeyi bilen öznel değiliz; kendi ufkumuz dâhilinde bir özneyiz ve kavrayışlarımız başkalarınınkinden farklıdır. İkinci olarak, monizm kötülük problemini doğurur. Kötülük, plüralizm için, sadece onun nasıl ortadan kaldırılacağına ilişkin pratik bir problem sunar. Monizm için ise sorun teoriktir: Esas olan mükemmellik ise eksiklik kabul edilebilir mi? Mutlak olarak bilinen dünya, mükemmel olacaksa, niçin ayrıca sayısız sonlu alt düzeydeki versiyonuyla da bilinsin ki? Onun en kusursuzu elbette yeterlidir. Onda ayrıklık, dağılım ve bilgisizlik nasıl mevcut olabilir? Üçüncü olarak, monizm gerçekliğin algısal olarak deneyimlenmiş olan karakteriyle çelişir. Dünyamız açısından değişim temel bir içeriktir. Tarih vardır. Yenilikler, mücadeleler, kayıplar ve kazanımlar mevcuttur. Fakat mutlağın dünyası değişmez, ebedî veya zaman dışı olarak sunulur; algı ya da beğeni gibi güçlerimize yabancısıdır. Monizm duyu dünyasına daima bir serap veya yanılsama olarak davranır. Dördüncü olarak, monizm kadercidir. Olasılık, bir yönüyle zorunluluktan bir yönüyle de imkânsızlıktan ayrı bir şey olarak, insan düşüncesinin temel bir kategorisidir. Monizm için, saf bir yanılsamadır; eğer dünya monistlerin varsaydığı gibi bir olgu bütünü olacaksa, varolan her şey zorunludur ve bunun dışında bir seçenek olanaksızdır.<sup>422</sup> Eşdeyişle monizm, her birimizin niçin kendi sonlu zihnimizi tecrübe ettiğimizi açıklayamaz, teizmi ve teizmin tüm problemlerini barındırır, dünyayı aktüel olarak tecrübe etme yöntemimizle çatışır,

---

<sup>421</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 139.

<sup>422</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1052-1053.

determinizmi ve özgür iradenin reddini destekler.<sup>423</sup> Bu nedenle plüralizm, pragmatik açıdan ele alındığında monizme tercih edilebilecek bir yaklaşımdır.

James'in monizme ilişkin karşı çıkışı, onun bütünüyle birliği tamamen yadsıdığı ya da rasyonalizme hiç yer vermediği anlamına gelmez. James, hiçbir şekilde bir birlik algısı geliştiremeyen radikal bir plüralizme de karşıdır. James'in esas gayesi, hem monizmi hem de plüralizmi yaşamın akışı içerisinde insanın ihtiyaçları ve beklentilerine göre, deneyim içerisinde varlık bulan inşalar olduklarını göstermek ve bunları uzlaştırabilmektir. Nasıl ki öznelcilik ve nesnelcilik sadece deneyimimizle anlam kazanan bir bağıntı türüyse, olguların tek olması veya çok olması da deneyimle ilgili bir hadisedir. James'in plüralizmden yana oluşu ise, tıpkı rasyonalizm-empirizm meselesinde empirizme yakın olması gibi, onun deneyimle daha çok sınıyanabilir ve açıklanabilir bir yönü olmasından kaynaklanmaktadır. Monizm kendi iddiasını herhangi bir "mutlak"a dayandırarak öne çıkardığında, onu sınyayacak veya dünyamızı farklı yönde değiştirebilecek olanaklarımızdan mahrum kalırız. Ancak deneyimden hareketle ulaşılan bir birlik düşüncesini kabul etmemek için hiçbir neden yoktur. Dolayısıyla James mutlakçı, rasyonalist veya monist bir bakış açısının hiçbir katkısı olamayacağı iddiasında değildir. Sadece bir olgu durumu hakkındaki mutlaklık iddiası deyimden kaynaklanmayan bir yöne sahipse karşıdır. Ama deneyimle inşa edilen bir birlik düşüncesi, asla bakış açısı dışında tutulup önemsizleştirilemez. Plüralizm insanın yaşama bir birlik düşüncesi içinde eğilmesi gerektiği durumlar olduğunu kabul eder. Ancak onu bu gereklilikler dâhilinde deneyimlerle inşa edilen bir örgü olarak değerlendirir. Çünkü buradaki mutlak, pratiğinde hoşnutsuzluklar gördüğümüzde katlanmamız gereken bir yazgı değil, yerini daha iyi bir inşaya terk edebilecek bir perspektiftir. Dolayısıyla James'in plüralizmle ilgili derdi tamamen kaotik, hiçbir olgu arasında bir birliktelik bağıntısının kurulmadığı, ürkütücü bir evren tablosu yaratmak değil, dünyamıza dair insan müdahalesinin daha olanaklı olduğu bir perspektif kazandırmaktır.

James için kimi zaman birliği öne çıkaran kimi zaman da çokluğu öne çıkaran yaklaşımlarla hareket etmek, kendi bağlamlarına göre belli bir faydası olan tercihlerdir.

---

<sup>423</sup> SHOOK, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 107.

Fakat James, bu ihtiyacın ve gerekliliklerin dışında, “tek” olana veya “tekleştirme”ye dair niçin öylesine bir kutsiyet atfedilip onların arzu edilebilir görüldüğünü sorgulamaya çalışmaktadır. James bizi tekleştirme yönündeki, dayanaksız eğilimimizi yeniden gözden geçirmeye davet etmektedir. Biraz dikkatli bir irdelemeyle aslında tekliğin hayatımızda ne denli hâkim olduğunu ve hâkim kılınmak istendiğini hemen anlayabiliriz. En başta modern dünyanın kendisi tekleştirme üzerine kuruludur. Tekleştirme çabası son derece görünür bir hal almıştır. Dünyada farklılıklar arttıkça insanlık, tekleştirme yönündeki eğilimlerini de şiddetlendirmektedir. James’in, dilini kullanarak aktarmak gerekirse: “İnsanoğlu dünyayı gittikçe daha kesin sistematik yöntemlerle teklistirmektedir. Sömürgecilik böyle bir yöntemdir. Posta teşkilatı böyle bir amaca hizmet etmektedir. Konsolosluklar ve ticaret sistemleri de dünyayı giderek teklistiren yöntemler arasındadır. Bunlar ve daha birçok olgu gittikçe daha kapsayıcı sistemler haline gelmektedir. Küçük küçük birçok bağlantı böylelikle daha kapsamlı şekillere dönüşmektedir. Her sistem, parçalarını ilişkilerle birbirine bağlayan bir birlik anlamına gelmektedir. Bir sistemin parçası aynı zamanda farklı sistemlerin de parçası olabilmektedir. Örneğin bir insan aynı anda birçok kulüple bağlantı kurabilmektedir. Bu ‘sistematik’ bakış açısıyla, hâlihazırda pratik olarak varlığını sürdüren tüm bu ilişki ağları dünyanın birliğinin faydacı değerini yansıtır. Bu ilişki ağlarından kimisi çok geniş kimisi çok dar olabilir; ancak birbiriyle de bağlantıları vardır ve hepsi birlikte düşünüldüğünde evrendeki hiçbir temel unsuru dışında bırakmayacak boyuttadır. Varolan her şey bir şekilde başka bir varlık tarafından etkilenir. Ve doğru yol izlendiğinde bu bağlantıların kurulmasının önünde hiçbir engel yoktur. Her şey birbiriyle bağlantılıdır ve evren pratik olarak sürekliliği ya da bütünlüğü sağlayan ağlarla örülüdür. Hiçbir kopma olmaksızın ilerleyebileceğimiz ilişki ağları dünyayı tek kılar. Ağlar süreklilik özelliğini koruduğu sürece dünyanın tek olduğunu iddia etmemizin önünde engel yoktur. Ancak her türlü ilişki ağı, iletken değil de yalıtkan unsurlar devreye girdiğinde süreklilik özelliğini kaybetmeye mahkûmdur.”<sup>424</sup> Her tekleştirme eğilimi kendi içinde, bazı kopukluklara, kesitlere ve süreksizliklere sahip olabilir. Ancak bunlar üzerinde yoğunlaşmanın, devamlılığın ve birliğin kendisine odaklanmak yanında ne tür bir katkısı ya da faydası olabileceği genelde pek sorgulanmaz. Fakat James’in de gösterdiği gibi, “tek”leşen (bir anlamda “küre”selleşen)

---

<sup>424</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 70-71.

bir ağ gibi örülen dünyamıza ilişkin bu değerlendirmemiz, tecrübeye bunu deneyimlememiz kadar onu “öyle görmek isteyen” monist zihniyetin de bir sonucudur. Dünyanın koca bir köy haline geldiğini gösteren emareler, elbette onun birliği yönündeki yargıları güçlendirebilir. Ama James’in temel sorunu, bu birliği gösteren ayrıntılar kadar, onun kompleks, parçalı ve irili ufaklı pek çok küreden (örneğin kültürden, yaşam pratiklerinden, değerlerden, toplumsal sistemlerden vs.) müteşekkil olduğunu gösteren unsurlar üzerinde de yoğunlaşmaktır. James’e göre, “insan zekâsı bağlantı noktalarına verdiği önemi ayırım noktalarına vermiş olsaydı; felsefe bugün dünyanın birliğini açıklamakta gösterdiği başarıyı tam karşıtını açıklarken de gösterebilirdi.”<sup>425</sup> İşte, bu nedenle, James nezdinde monist ya da plüralist olmak bir şeye dokunmayan önemsiz bir ayrıntı üzerinde taraf olmaya işaret eden bir ayırım değil, beraberinde farklı bir dünya inşası, idealler, sonuçlar, yaratımlar ve yıkımlar üreten son derece merkezî bir ayırımdır. İnsanlığın içinde bulunduğu dünyada daha iyi bir yaşamı olanaklı kılan ayrıntılar üzerinde yoğunlaşması için, bakış açımızda plüralist bir devrime ihtiyacımız vardır. Farklı kanallar üzerinden hayatımıza sürekli giren “teklik/birlik” vurgusunun, plüralizmle yer değiştirmesi hepimizin çıkarınadır. Böyle bir değişimden sonra, kutsiyetinden arınmış olarak karşımıza çıkacak olası birlik fikrinin insanlığın kendi kaderini değiştirmesi önünde her hangi bir sakıncası da olmayacaktır. Eğer önümüzde duran olgulardan bir birlik algısı çıkarıyorsak veya aynı olgulardan bir başka zaman plüralistik tarzda bahsediyorsak, bu evrenin kendi öz-niteliğiyle ilgili bir durum değil, deneyimle inşa edilen bir yaklaşım tarzıdır. Burada asıl önemli nokta, tekliğin ve çokluğun mutlak bir biçimde koordineli olduklarını anlamaktır. Birinin diğerine üstünlüğü yoktur. Maddeleri birbirinden ayıran mesafe aynı zamanda onları birbiriyle bağlantılı hale getiren bir köprü olabilir. Bunların hangisinin daha önemli olduğu tamamıyla içinde bulunulan koşullara bağlıdır. Kimi zaman iletkenlere kimi zaman yalıtkanlara ihtiyaç duyabiliriz. Bilgelik, doğru olanı doğru zamanda kullanmayı bilmek demektir.<sup>426</sup>

Kısacası James, plüralizmle bizlere, pragmatik açıdan dünyaya ilişkin bakış açımızın niçin monist ya da plüralist olması gerektiği sorusunun cevabını sunmaya

---

<sup>425</sup> A.g.e., s. 71.

<sup>426</sup> A.g.e.

çalışmaktadır. Monist ya da plüralist olmanın yaşamımızda ne tür pratik sonuçları olacaktır? James bu sorgulamada plüralizmin monizme karşı pek çok açıdan üstün olduğu sonucuna varmıştır. Monizm kaderciliği, belirlenimciliği ve bireyin bir fâil olarak pasifize edilmesini yansıtmaktadır. Ancak James plüralizmle, evrenin tamamlanmamışlığı, bitimsizliği ve belirsizliğinden hareketle, insanın kendi yaşamı üzerinde olan değiştirilebilirliğe bir kapı aralamaktadır. Eğer gelecek yazılmamışsa, dünya üzerinde hangi durumda olursak olalım, her zaman için bunu değiştirebilecek bir şansımız var demektir. Yaşama plüralist bakmak, kendi yaşantımızın ve başkalarının yaşamının iyileştirilebileceği yönünde bir ümit taşımamıza vesile olur.<sup>427</sup> James'in pragmatizmde ve radikal empirizmde olduğu kadar plüralizmdeki temel gayesi de, felsefenin pasif öznesini, mutlakçılığın bu itaatkâr müridini yaşam akışı içerisinde bir aktör statüsüne taşımaktır. Eğer her yönüyle bağlı olduğumuz ve birlikte yaşamak zorunda olduğumuz bir dünyanın varlığı kesinse, “eylemlerimiz birer parçası oldukları dünyayı neden değiştiremesin?”<sup>428</sup> Biz kendi dünyamızı değiştiremiyorsak, bunu bizden başka kim gerçekleştirebilir? Bunun için insan eylemini yücelten ve insanın yaşamına odaklanan bir felsefe ufkuna ihtiyacımız vardır. Felsefe insan yaşamına dokunmayan soyut bir münakaşa alanı olmaktan çıkıp, tüm insanlığı bakış açısının dâhiline alan, geleceği inşa etmede yol gösterici bir rehber olmalıdır. Felsefe “tüm insanlığın kabiliyetleri ve olanaklarını inceleme anlamında bir eylem kuramı” olmalıdır. İşte, böyle bir felsefe, pragmatiktir.<sup>429</sup>

### 2.2.3. John Dewey

Bir pragmatist olarak John Dewey'in pragmatik gelenek içerisindeki yeri ve önemini açığa çıkarmak, çoğu noktada Peirce ve James'in çizdiği çerçevenin daha ötelere uzanmayı gerektirmektedir. Çünkü Dewey, ilgilendiği, temas ettiği ve çözümler üretmeye çalıştığı konular itibarıyla pragmatistler arasındaki en geniş

---

<sup>427</sup> James'in plüralizme ilişkin fikirleri, günümüz siyaset anlayışla pek çok açıdan benzerlik gösteren yönleri olsa da, onun kendi plüralizminden belirli politik sonuçlar çıkardığı söylenemez. Fakat kendisinden sonra gelen bazı düşünürler evrenin çoklu ve bitimsiz olduğu görüşünden hareketle, toplumların (özellikle Amerika gibi heterojen toplumların) da plüralist bir bakış açısıyla ele alınabileceği çıkarımında bulunmuşlardır (MENAND, “An Introduction to Pragmatism”, s. xxviii).

<sup>428</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 55.

<sup>429</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1240.



yelpazeye sahip olan düşünür konumundadır. Dewey, pragmatizmle ünlenen bir düşünür olmaktan çok, pragmatizmi pek çok toplumsal, bilimsel, ahlâkî ve metodolojik probleme taşıyan bir yöne sahip olmuştur. Pragmatizm Dewey'in ellerinde oldukça geniş bir sorun alanıyla yüzleşme ve pek çok konuya uyarlanma olanağına kavuşmuştur. Dewey, pragmatizmin popülerleşmesinde ve bir kamu felsefesi haline gelmesinde oldukça önemli bir rol oynamıştır. Dolayısıyla pragmatizmden bihaber olan bir sosyal bilimcinin Peirce ve James hakkında bir şeyler öğrenme olasılığı düşükken, aynı durumun Dewey için geçerli olduğu söylenemez. Çünkü Dewey'in ünü pragmatist geleneğin sınırlarını oldukça aşan zengin bir içeriğe sahiptir. Peirce ve James ünlerini büyük oranda pragmatizme borçluyken, Dewey özelde pragmatizmin önemli bir ismi olduğu kadar, genelde ise Amerikan entelektüel hayatının en büyük düşünürü olma vasfına da sahiptir. Peirce ve James onun ulaştığı şöhretin yanından bile geçememiştir. Dewey, yaşadığı dönemde “Amerikan entelektüel ve kültürel hayatının en belirleyici figürü” olarak gösterilmiştir.<sup>430</sup> Hangi alandan olursa olsun Dewey'in engin düşünce dünyası içerisinde kendisine dair bir şeyler bulamayacak bir araştırmacı görmek zordur. Dewey, bir felsefeci, bir psikolog, bir eğitim teorisyeni, idealistlerle olan tartışmasında bir “natüralist”, realistlerle olan tartışmasında bir “araçsalcı”, ilerlemeci sosyal demokrasinin bir savunucusu ve her şeyden daha önemlisi, yaşamın her formunda aydınlatmak ve rehberlik etmek üzere kullanılacak deneysel bilimsel metodolojinin istekli bir savunucusu olarak tanımlanabilir.<sup>431</sup> Bununla birlikte, metafizik, epistemoloji, zihin felsefesi, bilim felsefesi ve estetik gibi farklı alanlara son derece önemli katkılarda bulunmuştur. Fakat Dewey'i belli konu alanlarıyla ilişkilendirmek gerekirse, eğitim

---

<sup>430</sup> COCHRAN, Molly; “Introduction”, **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.), Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 2.

<sup>431</sup> ALEXANDER, Thomas M.; “The Art of Life: Dewey's Aesthetics”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 1. Dewey kendi felsefesini ana hatları itibarıyla pragmatizmin bir versiyonu olarak görmekteyse de, onu kimi zaman “araçsalcılık” (DEWEY, “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, s. 38) kimi zaman “empirik natüralizm ya da natüralistik empirizm” (DEWEY, John; **Experience and Nature**, George Allen & Unwin Ltd., London, 1929, s. 1a) olarak farklı biçimlerde takdim etmiştir. Araçsalcılık temelde bilgi ve düşünmenin teleolojik olduğu teziyle, natüralistik empirizm ise insanî etkinliğin her düzeyde deneyime dayandırılabilceği ve bu dünyadaki deneyimimiz dışında başka bir kaynaktan beslenmesine gerek olmadığı teziyle aslında pragmatizmin farklı veçhelerini sunarlar.

felsefesi ve sosyal felsefesiyle daha çok meşhur olduğu ve bu konuların düşüncelerinin geri kalan kısmına temel teşkil ettiği söylenebilir.<sup>432</sup> Gerçekten de Dewey, psikolojik ve dinsel eğilimli James ve bilimsel yönelimli Peirce ile mukayese edildiğinde, eski pragmatistler arasında sosyal, politik ve eğitimle ilgili meselelere en yoğun şekilde eğilen düşünür olmuştur.<sup>433</sup> Bu durum onu, diğer pragmatistlerle kıyaslandığında dünyada en aşına olunan ve en bilindik pragmatist konumuna yükseltmiştir.<sup>434</sup> Dewey sadece bir grup elit felsefecinin anlayacağı türden felsefi spekülasyonlarla uğraşmamış, felsefeyi en küçük ve önemsiz görünen toplumsal sorunla dahi ilişkilendirebilecek ve bunu kitlelere aktaracak tarzda bir felsefe yapmıştır. Diğer pragmatistlerden daha fazla olarak, Dewey pragmatizmin geniş sosyal içeriklerini ve ahlâkî neticelerini fark etmiş ve bunları dikkatli bir şekilde aktarmıştır. Dewey, sıradan insanın fevkalade usta felsefi sözcüsü olmuştur.<sup>435</sup> Felsefesinin bu kadar geniş bir konu alanına hitap etmesine rağmen, Dewey adım attığı her noktada temel gaye ve prensipleri konusunda büyük oranda tutarlı kalmayı başarmıştır. Bu yönüyle, Dewey, pragmatistler içerisinde belki de en sistematik ve bütünlüklü bir felsefi anlayışa sahip olan düşünürdür. James nispeten böyle bir kavrayışa ulaşmaya gayret etmiş ama ardında pek çok çelişki ve gedik bırakmıştır. Ancak Dewey'in, ayrılıkları, bölünmeleri ve ikilemleri aşarak bilimsel yöntemin işleyiş mantığını tüm insanî alanlara aktarmaya çalışan felsefesinin kendi içinde bütünlüklü ve tutarlı bir biçimde yükseldiği söylenebilir. Gerçekten de, Dewey her bir metninde, hangi probleme temas etmiş olursa olsun, onu kendi hedefleriyle ilintili bir perspektifle sunmayı başarmıştır. Elbette bu, onun farklı başlıklar altında ve farklı konuları öne çıkararak ilerleyen metinlerinin her birinin kendi içinde özel bir değere sahip olduğu gerçeğini değiştirmez.

---

<sup>432</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 109.

<sup>433</sup> PIHLSTRÖM, "Introduction", s. 11.

<sup>434</sup> Dewey'in genelde eğitim ve demokrasi anlayışıyla sınırlandırılarak ele alınması, ona kazandırdığı yaygınlığa rağmen, pragmatistler arasında (hatta kimi araştırmacılara göre düşünce tarihinde) onun en eksik kavranılan ve en yanlış anlaşılan düşünür olmasına da yol açmıştır. Peter Godfrey-Smith'in deyişiyle, Dewey basitçe yanlış anlaşılmış bir düşünür değil, "aşırı ölçüde yanlış anlaşılmış bir düşünür"dür (GODFREY-SMITH, Peter; "Dewey on Naturalism, Realism and Science", **Philosophy of Science**, Vol. 69/No. S3, 2002, s. 25).

<sup>435</sup> THAYER, H. S.; "John Dewey: Giriş", **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: Alparslan Doğan, Çeviren: Bilal Genç, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 262.

Dewey çağının ruhunu okumayı, yazmayı ve iyileştirmeyi amaçlamıştır. Tıpkı Emerson, James ve pek çok diğer Amerikan filozofu gibi her çağın kendi fikirlerini icat etmesi ve kendi kitabını yazması gerektiğine inanmıştır.<sup>436</sup> Fakat diğer pragmatistlerle veya kendi çağdaşı olan Amerikalı düşünürlerle kıyaslandığında, Dewey güncelliğini koruma noktasında daha talihli bir yöne sahip olmuştur. Dewey felsefede öylesine derin bir etki bırakmıştır ki, neredeyse hiçbir çağdaş düşünce ekolü kendisini onun etkisinden sıyıramamıştır.<sup>437</sup> Feminizmden postyapısalcılığa kadar hemen hemen her türden akımla ilişkilendirilmiş, onun felsefesi “postmodern” dünyanın pek çok başlığıyla teorik ve pratik düzeyde bağlantılandırılabilir bir dayanak noktası olmayı başarmıştır.<sup>438</sup> Dewey’in felsefesinin güncelliğinde kuşkusuz onun uzun yaşam süresinin önemli bir payı vardır. 1859-1952 yılları arasında yaşamış olan Dewey’in yüzyıla yaklaşan uzun ömrü, onun hem 19. yüzyılı hem de 20. yüzyılı belirleyen temel tarihsel olaylara vakıf olmasını sağlamıştır. Dewey bu nedenle bir 19. yüzyıl insanı olduğu kadar aynı zamanda çağımızın da düşünürüdür. Bu zaman dilimine sığdırılan onca olay Dewey’in felsefesinde de karşılık bulmuş ve kendi felsefesini sürekli olarak değişen farklı sorunlara yanıt bulacak ölçüde yoğun bir biçimde biçimlendirmiş ve ona yeni içerikler kazandırmıştır. Ne de olsa Dewey’in yaşam aralığı, gerek entelektüel düzeyde gerekse siyasal ve askerî alanda insanlığın belki de en hızlı ve güçlü değişimlerinin tanıklık edildiği bir süreçte geçmiştir. Öncelikle Darwincilik, Einstein’ın rölativitesi, atom bombasının keşfi ve uygulaması, 1917’deki Rus Devrimi, I. ve II. Dünya Savaşları, nasyonal sosyalizmin siyasal eylemleri, Pearl Harbor baskını, ideolojiler gibi kitleleri etkisi altına alan olaylara bir entelektüel olarak şahit olmuştur. Ve bu durumda yaşanan bu sürece felsefenin doğrudan bir katkısının olmadığını gözlemlemiştir.<sup>439</sup> Mevcut felsefenin dünyada onca değişiklik meydana gelirken herhangi bir yönlendiricilik

---

<sup>436</sup> STUHR, John J.; “Dewey’s Social and Political Philosophy”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 82.

<sup>437</sup> THAYER, H. S.; **The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic**, The Humanities Press, New York, 1952, s. 12.

<sup>438</sup> O kadar ki, Rorty, Dewey’i “zamanından önce bir postmodernist” olarak nitelendirmekte bir sakınca görmemiştir (RORTY, Richard; “Postmodernist Burjuva Liberalizmi”, **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** (iç.), Çeviren: Yavuz Alogan, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 77).

<sup>439</sup> KESGİN, **Sömürgecilikten Küreselleşmeye Siyasetin Pragmatik Temelleri**, s. 101.

misyonu gösteremeyip, çağdışı kalmış ve hiçbir şeye temas etmeyen yapay problemlerle ilgilendiğini fark etmiştir. İnsanlığın en büyük facialarına tanıklık etmiş biri olarak, felsefenin yönlendirici ve inşa edici misyonunun çok daha pratik ve somut anlamda hayata uygulanabilir olması gerektiğini idrak etmiştir. Bu nedenle Dewey’in çalışmaları, dünyanın mevcut bunalımlarını aşacak ve insanlığa gerçekten çözümler üretilip uygarlığı yüceltecek bir felsefî anlayış geliştirme çabasında olmuştur. Dewey gözlerini mevcut olana çevirmiş ve insanlığın iyileştirilebilirliğini onun “olanaklarıyla” ve “gerçekçi” önerilerle sağlamaya çalışmıştır. Eşdeyişle, hızla değişen dünyada bu değişime karşılık verecek ve yeni şartların biçimlendirilmesinde rehberlik edecek bir felsefe yaratmak gayesinde olmuştur. Böyle olunca, Dewey, kendi çalışmalarının en yeni bilimsel tartışmalara faydalı olmasını görmekten ziyade, mevcut insanî problemlere bir çözüm üretebildiğini görmekle daha çok ilgilenmiştir. Hayatın her alanında bireylerin kendilerini en iyi şekilde geliştirdiklerine, müşterek problem çözme aracılığıyla, değişen sosyal ve çevresel şartlara kendilerini başarıyla uyarladıklarına ve yeni anlamlar yarattıklarına tanık olmayı arzulamıştır.<sup>440</sup> Bu yönüyle Dewey, felsefenin gerçeklikle, pratikle ve eylemle olan bağına iyi kavrayan, yansıtan ve hayata uyarlamayı başarabilen ender düşünürlerdendir. Dewey, pragmatizmi felsefî ve toplumsal bir reformasyonun sağlanmasında en somut anlamda uygulama imkânına kavuşmuş olan pragmatist olmuştur. Peirce ve James’in felsefede yaratmak istedikleri dizaynı hayata geçirmiş ve mevcut toplumsal pratiğe aktarma fırsatı bulmuştur. Dewey kelimenin tam manasıyla Amerikan düşün geleneği ve toplum yapısında devrim niteliğinde değişikliklere yol açmıştır. *Praxis*’e yönelik felsefe söz konusu olduğunda Avrupa için Marx ne ise, Amerika için Dewey odur.<sup>441</sup> Dewey, son tahlilde, tüm zihni enerjisini kendi dünyasını etkileyen sosyal ve kültürel değişimler üzerine düşünmeye hasretmiş ve felsefenin de aynı şeyi yapması gerektiğine inanmış bir filozof ve kamu entelektüelidir.<sup>442</sup>

---

<sup>440</sup> COCHRAN, “Introduction”, s. 2.

<sup>441</sup> Dewey de tıpkı Marx gibi pratiğe ve daha iyi bir geleceğe doğru değişime çok önem vermiştir. Aralarındaki temel fark, Dewey’in sert bir devrimden yana değil, demokratik olanaklarla mümkün kılınan sosyal reformlardan yana olmasıdır (BERNSTEIN, Richard J.; “Dewey’s Vision of Radical Democracy”, **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.), Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 295).

<sup>442</sup> COCHRAN, “Introduction”, s. 2.

Dewey'in pragmatik felsefesini ve temel odak noktalarını ele almak, öncelikle Dewey'in pragmatik düşün biçiminin hangi kanallardan beslendiğini bilmeyi gerektirir. Deweyci düşünüş tarzının ardında yatan köklerin neler olduğunu bilmek, onun muhakeme biçiminin içeriğini oluşturan gerekçeleri anlamamamıza katkı sunacaktır. Bu nedenle ilk etapta Dewey'in etkilendiği isimlere kısaca göz atmakta fayda var.

Dewey'in etkilendiği isimler arasında pek çok felsefeci ve bilim adamına yer verilebilir. Ancak felsefesinin ana hatlarının belirleniminde bazı isimlerin diğerlerine nazaran daha hissedilebilir bir etki yarattığı söylenebilir. Bu isimler arasında Hegel, Darwin, Peirce, James ve Mead'in önemli bir yeri bulunmaktadır. Dewey'in Hegel ile olan diyalogu aslında bir dönem Avrupa'da olduğu kadar Amerika'da da varlığını hissettirmiş olan neo-Kantçılığın etkileriyle ilgilidir. 19. yüzyılın ikinci yarısından itibaren okullarda felsefe eğitimi veren neo-Kantçı hocaların varlığı oldukça olağan bir durumdu. Dewey de bunun doğal bir sonucu olarak, felsefe kapısına neo-Kantçılıkla giriş yapmıştır. Kendi ifadeleriyle aktaracak olursak, “tıpkı Peirce'ün ayrılık noktası Kantçılık ve James'in ayrılık noktası da Britanya Ekolü'nün empirizmi olduğu gibi, ben ve araçsalcılığın açıklanmasında benimle birlikte çalışanlar, neo-Kantçı olarak başladık.”<sup>443</sup> İlk etapta Dewey'in temel ilgisinin epistemolojik olduğu görülmekle birlikte, düşünmenin ve yargının doğasıyla ilgili olarak psikoloji ve mantık soruşturmalarından da geri kalmamıştır. Bu faaliyetin doğal bir sonucu olarak felsefi kariyeri Hegelci idealizmle tanışmış ve onun yoğun etkisi altında kalmıştır.<sup>444</sup> Dewey başlarda Hegel'den “etkilenmiş olduğunu” ve “kendi düşüncesinde kalıcı izler bıraktığını” açık yüreklilikle ortaya koymuştur. Fakat zamanla onun etkisinden gittikçe uzaklaşmış ve “onun sisteminin formalizmi ve şematizminin kendisine son derece yapay görüldüğünü” aktarmıştır.<sup>445</sup> Yine de Dewey, Hegel'e hakkını teslim etmiş, kendi bağlamı içerisinde değerlendirildiğinde, Hegel'de olağanüstü bir derinlik ve pek çok analizde çarpıcı bir zekâ göze çarptığını bildirmekten geri kalmamıştır. Dewey için sistematik filozoflar içerisinde Hegel diğerlerine nazaran daha zengin ve daha geniş bir

---

<sup>443</sup> DEWEY, “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, s. 38.

<sup>444</sup> THAYER, **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, s. 165.

<sup>445</sup> DEWEY, John; “From Absolutism to Experimentalism”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 8.

vukufa sahiptir.<sup>446</sup> Dewey'in Hegelci sistemden etkilenme sebeplerinden biri Hegelci geleneğin, deneyimi içinde her şeyin nihayetinde birbiriyle ilişkili olduğu tek, dinamik ve birleşik bir bütün olarak ele almasıdır. Dewey'in orijinal deneyim anlayışı da budur.<sup>447</sup> Bununla birlikte Hegelci felsefe Dewey'in ihtiyaç duyduğu gelişimsel yönü de fazlasıyla içinde barındırmaktadır. Sabit kalmak yerine sürekli gelişen ve dönüşen bir dünya Dewey için oldukça kilit bir görüştür. Öte yandan Dewey, Hegel'de, öznenin kurucu misyonundan ziyade, kurumlar içerisine doğan ve onlar tarafından belirlenmiş bir bilinç anlayışı da keşfetmiştir. Fakat tüm bu etkilere rağmen, Dewey'in Hegel'den uzaklaşması uzun sürmemiştir. Bunun en önemli nedeni, Hegel'in insanlık tarihi merkezli gelişimsel sisteminin, kendini şartlara göre uyarlayan bir ilerleme mantığından çok, belli gaye ve hedeflere doğru ilerleyen "mutlakçı" bir ruha göre hareket ediyor olmasıdır. Dewey'in sözcükleriyle aktarmak gerekirse, "Hegel mutlak hedef kavramının etkisinden kurtulamadığı için, kurumları bir merdivenin yükselen basamakları gibi somut bir biçimde var oldukları şekliyle ele almak zorunda kalmıştır. Her biri kendi zamanı ve kendi yeri için mutlak bir biçimde zorunludur. Çünkü mutlak zihnin kendini gerçekleştirme sürecinin bir basamağını teşkil ederler."<sup>448</sup> Dewey bu noktada kendi gelişimsel deneyim anlayışının belli tavizler olmadan Hegelci sistem ile uzlaştırılmayacağını fark ederek, Darwinci kuram ile pragmatik deneyim anlayışı arasında katı bir bağıntı kurmayı tercih etmiştir. Pinkard'ın deyişiyle, hem Hegelci idealizm hem de pragmatizm görünüşte "gelişimsel" olduklarından sıkça söz etmelerine rağmen, ikisinin gelişme anlayışı birbirinden büyük farklılıklar göstermiş ve Dewey kendi gelişimsel deneyim kavramıyla Darwinci evrimsel teori arasındaki bağlantı noktasında son derece katı davranmıştır.<sup>449</sup> Dewey kendi gelişimsel deneyim anlayışının oluşumunda ona rehberlik edecek temel ilkeleri Hegel'de değil, Darwin'de keşfetmiştir. Darwin onun felsefesinin bütününde büyük bir pay sahibi olan ana isimdir. Darwin, Peirce ve James için de son derece önemli bir referans kaynağı olmasına rağmen, hiçbiri Dewey'in Darwin okumasından hareketle mevcut toplumsal, siyasal ve ahlâkî

---

<sup>446</sup> A.g.m.

<sup>447</sup> MURPHY, **Pragmatism: From Peirce to Davidson**, s. 64.

<sup>448</sup> DEWEY, John; **Demokrasi ve Eğitim**, Çeviren: Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2004, s. 75-76.

<sup>449</sup> PINKARD, "Was Pragmatism the Successor to Idealism", s. 143.

meselerle kurduğu zengin bağlantıları geliştirecek bir kavrayışa ulaşamamışlardır. Hugh McDonald'ın deyişiyle, "Dewey, Darwin'in öğrencilerinin tümünün üzerinde yer almıştır."<sup>450</sup> Dewey, Darwin'den hareketle kapsamlı bir toplum felsefesi geliştirmiştir. Dewey, Darwin'in biyolojik evrim ve doğanın oluş teorisinden öylesine etkilenmiştir ki, sanki gerçeği yeni keşfetmiş gibi dört elle sarılmış ve bütün düşüncelerini bu teori üzerine temellendirmeye çalışmıştır.<sup>451</sup> Bu anlayışı daha geniş bir toplumsal perspektife uyarlayarak, bireyi doğa içinde yaşayan biyolojik bir organizma olduğu kadar, belli bir kültür, değer ve inanç sistemi içinde yaşayan bir varlık olarak da ele almıştır. Bir diğer anlatımla, Dewey bir organizma olarak bireyin karşılıklı bir ilişki içerisinde olduğu "çevre" anlayışını genişletmiş ve buradan hareketle kendini yeni şartlara göre uyarlayan/adapte eden ve ileriye doğru, "daha iyiye" doğru hareket eden bir toplum tasavvuru geliştirmiştir. Çağının öne çıkan eğiliminin aksine Dewey, Darwinci doğa anlayışının katı bir savunucusu olmuş ve onu çürütmeye yönelik "bilimsel olmayan" her türlü girişimin karşısında yer almıştır. Ona göre Darwinci kuram bilimsel bir gerçekliktir ve ancak bilimsel sınırlar içerisinde çürütülebilir. Aksi takdirde Darwin karşıtlığının hiçbir geçerli ve tutar yanı yoktur. Dewey bu hususa ilişkin olarak, "Darwin'e karşı eleştiri silahını kuşanmış olan insanlar, bu gücü ve yönelimi dini kurumlardan almışlardır. Hâlbuki Darwin'in tartışılması gereken yer bilim ve felsefedir, din değil"<sup>452</sup> diyerek, Darwinci kuramın bilim adamları ve felsefeciler tarafından daha çok önemsenmesi gerektiğine işaret etmiştir. Darwin, Dewey'e dünyamıza ve yaşamımızın mahiyetine dair bir perspektif aşıl原因 ana isim konumundayken, Peirce ve James Dewey'e, ihtiyaç duyduğu malzemeleri sağlayan düşünürler olmuştur. Felsefe metinlerinde Dewey'in, genelde, "pragmatik felsefe" veya "Amerikan pragmatizmi" başlığı altında pragmatistler arasında işlendiğini görmek sık karşılaşılan bir durumdur. Bunun nedeni Dewey'in, James ve Peirce'ün tezleriyle olan sıkı bağı sürdürmesidir. Pragmatizm söz konusu olduğunda Dewey, Peirce ve James'ten yalıtılarak ele alınamaz. Dewey, James ve Peirce'ten pek çok konuda etkilenmiştir. James gibi Dewey de zihin,

---

<sup>450</sup> MCDONALD, Hugh P.; **John Dewey and Environmental Philosophy**, State University of New York Press, Albany, 2004, s. 88.

<sup>451</sup> BAKIR, Kemal; **Demokratik Eğitim: John Dewey'in Eğitim Felsefesi Üzerine**, Pegem Akademi, Ankara, 2012, s. 13.

<sup>452</sup> DEWEY, John; **The Influence of Darwin on Philosophy**, Henry Holt and Company, New York, 1910, s. 3.

madde, nesne vb. türünde kavramların mutlak ölçüde değişmez mevcudiyetlere, etkileşimden önce oluşmuş “kendilik”lere atıfta bulunduğu fikrini reddetmiş, “ruha”, “bilince” veya “özneye” imada bulunan bütünüyle zihinsel bir şeyle yüklü bir anlayış yerine, doğal bir ürün ve doğadaki bir süreç olarak zihniyle birlikte doğanın uzantısı olan bir biyolojik varlık konumunda olan organizma anlayışını geliştirmiştir.<sup>453</sup> Dewey bilincin bir akış olduğuna, doğruluğun eylem ve pratikten yalıtık bir mesele ve inançların deneyimden yalıtık bir *a priori* refleksiyon meselesi olmadığına ilişkin pek çok Jamesçi düşünceyle aynı doğrultuda hareket etmiştir. Bununla birlikte bilimsel yöntemin önemi, bilimsel yöntemin işleyiş mantığı ve düşünmenin problem çözmeye yönelik yapısı gibi Peircü argümanlarla da hemfikir kalmıştır.<sup>454</sup> Anlaşılacağı üzere, Dewey, Peirce ve James’ten pek çok şey almıştır. Fakat bu durum Dewey’in felsefeye bir Peirce ve James müridi olarak adım attığı ve tüm hayatını onlar arasında bir sentez yapmaya adanmış anlamına gelmez.<sup>455</sup> Dewey, Peirce ve James arasındaki pragmatik bölünmeyi aşmaktan ziyade kendi geliştirdiği felsefe yapma tarzına faydalı olabilecek unsurları çekip çıkarmakla meşgul olmuş ve kendi özgün pragmatik anlayışını geliştirmiştir. Onun felsefesinin en ayırıcı yönü onun pragmatik problem çözme mantığını bireysel durumdan toplumsal bir bağlama yerleştirmiş olması ve buradan hareketle gelişimsel bir demokratik toplum modeline uzanabilmiş olmasıdır. Dewey’in diğer pragmatistlerden farklı olarak böyle “sosyal” bir anlayış geliştirmesinde Mead’in katkısı tartışılmaz. Chicago Üniversitesinde bir dönem Dewey’le birlikte çalışan ve Dewey gibi Chicago Okulu’nun kurucuları arasında değerlendirebileceğimiz Mead, toplumsal etkileşimin bireyin karakteri ve benliğinin inşası üzerindeki tesirlerini öne çıkarmış bir sosyal psikologdur. Pek çok noktada Dewey’deki Meadçi etkileri görmek

---

<sup>453</sup> WHEELER, **Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon**, s. 173.

<sup>454</sup> Dewey’in erken dönemlerden itibaren James’le yakın bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilirse de, Peirce’ün etkisinin sonradan açığa çıktığı belirtilmelidir. Aslında çok erken dönemlerden beridir birbirini tanıyan isimler olmalarına rağmen Peirce’ün etkisi gecikmeli olmuştur. John McDermott’un deyişiyle, “Dewey, Johns Hopkins Üniversitesi’nde kısa bir dönem Peirce ile birlikte görev yapmışsa da, henüz onun büyük ilminden ve öneminden bihaberdi” (MCDERMOTT, John J.; “Introduction”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, S. xvi). Ancak ilerleyen süreçte Peirce, Dewey’in düşün sisteminde belirleyici bir köşe taşı haline gelmeyi başaracaktır.

<sup>455</sup> THAYER, **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, s. 165.



mümkündür. Dewey, Mead’te olduğu gibi davranışı sosyal bir hadise olarak kabul etmiş ve tüm insan deneyiminin özünde toplumsal olduğunu, temas ve iletişim gerektirdiğini dile getirmiştir.<sup>456</sup> Dewey’e göre, bireyi toplumdan ve ikisi arasındaki etkileşimden yalıtılarak ele almak mümkün değildir. Bireysellik dediğimiz şey, sosyal bir sonuçtur, sosyal ilişkilerin bir neticesi, herkesçe kabul edilen mevcut süregelen sosyal fonksiyonların bir meyvesidir. Bireysellik insan varlığı üzerine statik, bahşedilmiş ve “hazır-yapım” bir şey olarak verili bir olgu değildir. Aksine bireysellik, her ne zaman ortaya çıkarsa, sosyal gelişim sürecinin bir ürünü ve bir kazanımıdır. Uygun sosyal şartların yokluğunda, bireysellik olanaksızdır.<sup>457</sup> Dolayısıyla Dewey benliğin sosyal bir inşa olduğunu öne süren Mead’le aynı doğrultuda hareket etmekte bir sakınca görmemiştir. Dewey’in Mead’in fikirleriyle de beslediği salt psikolojik olmayan felsefi bakışı, onun sosyal bir pragmatizm inşa etmesinin yolunu açan önemli bir etken olmuştur. Bu bağlamda, Dewey’in özgün pragmatik duruşunun, Hegel’den Mead’e uzanan oldukça uzun ve meşakkatli bir felsefi serüvenin ürünü olduğu söylenebilir. Dewey, bu yolculuğu içerisinde, her uğrak noktasında kendi düşünce sisteminin pratikle olan ilişkisini koruyarak ve onu daima daha kuşatıcı argümanlarla temellendirerek inşa etmeye gayret etmiştir.

Dewey gibi, kendi düşün dünyasında teori ile pratik birlikteliğini tesis etmeyi amaç edinmiş bir düşünürü anlaşılır kılmak, onun temel argümanlarının, (yaşamımız içerisinde hangi problemlere temas ettikleri gösterilmeden) ard arda sıralanmasıyla gerçekleştirilebilecek bir hadise değildir. Dewey’in hiçbir teorik mülahazası mevcut yaşam içerisinde aşmaya çalıştığı problemlerden yalıtılarak değerlendirilemez. Böylesi bir yaklaşım, ondaki büyük resmi görmeyi imkânsızlaştıracak ve okuyucunun son derece engin bir fikir denizinde boğulmasıyla sonuçlanacaktır. Dewey’in felsefesi, tıpkı James’te olduğu gibi eylemi yücelten, yaşam dolu ve insan amaçları ile ilintili pragmatik bir işleyiş mantığıyla bezelidir. Bu nedenle her şeyden önce Dewey’in felsefeyle aşmak, çözmek ve düzeltmek istediği temel problemlerin neler olduğunun bilinmesi gerekir. Dewey’in aşmak istediği temel problemleri göz önünde bulundurarak yapılacak bir okuma, onun felsefesinin farklı veçhelerinin bir bütün içerisinde

---

<sup>456</sup> DEWEY, John; **Deneyim ve Eğitim**, Çeviren: Sinan Akıllı, ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 2011, s. 46.

<sup>457</sup> STUHR, “Dewey’s Social and Political Philosophy”, s. 92.

kavranılmasına ve belli sorunların çözümüne ilişkin izlediği adımların daha anlaşılır kılınmasına vesile olacaktır. Her şeyden önce Dewey'in, kendi çağdaşı olan diğer isimler gibi modernitenin çocuğu olduğu unutulmamalıdır. Bunun doğal bir sonucu olarak hızla değişen ve dönüşen bir dünyaya sağlıklı ve kademeli toplumsal uyarlama konusu onun için de belirleyici bir ideal olmuştur. Dewey bu hedef doğrultusunda işe yarar bir çözüm üretmek için, modern dünyanın sorunlarını yaratan en belirleyici faktörü açığa çıkarmak ve nihayetinde bu ihtiyaca cevap verecek bir felsefi yapılanma yaratma çabasında olmuştur. Dewey nezdinde, modern dünyanın toplumsal buhranlarının kaynağında, büyük oranda, bilimsel bilgi ve onun ürünü olan teknolojiyle toplumsal değerler arasındaki, yani genel anlamda bilimle etik arasındaki uçurumun derinleşmesi yatmaktadır. Dewey en temel ve belirleyici problemi burada görmüştür. Onun düşün dünyasında, “insanın yaşadığı dünya hakkındaki inançları ile değerler ve davranışlarını yönlendiren amaçlar hakkındaki inançları arasındaki entegrasyon ve işbirliğinin yeniden tesisi sorunu, modern hayatın en derin sorunudur. Bu sorun, hayattan kendini soyutlamayan her felsefenin sorunudur.”<sup>458</sup> Dewey iki alan arasındaki bölünmeyi sürekli olarak kafasını meşgul eden “entelektüel skandal” olarak nitelendirmiştir.<sup>459</sup> Bu ayrışmanın kökeninde, bir yanda hızla gelişen ve dönüşen bir dünya, doğa bilimlerinin takdire şayan yükselişi ve onun ürünlerinin görünür hale geldiği teknolojinin hayatımızdaki artan etkinliği, buna karşılık diğer tarafta tüm bu gelişmeleri geriden takip eden ve ona ayak uydurmakta son derece güçlük çeken koca bir toplumsal yapı, kurumlar, yani genel anlamda değerler dünyamız bulunmaktadır. Dewey'in diliyle aktarmak gerekirse, “bilim, ortaya koyduklarıyla, kurumlarımızın koşullarını öylesine hızlı bir biçimde dönüştürüyor ki, ne türden bir medeniyetin olmakta olduğunu kavramakta afillıyoruz.”<sup>460</sup> Günümüz insanı, bilimin ürünlerinin kendi yaşamı açısından ne ifade ettiğini kavrayamadığı gibi onun deneysel yöntemini kendi dünyasını inşa etmede de kullanmamaktadır. Bu durum, bilimsel düşünüş tarzının sadece belli teknik meselelerle ilintilendirilmesine ve sosyal dünyamızın pratiklerinden bağımsız görülmesine neden olmaktadır. Böylelikle, bilimsel düşünüş tarzının

---

<sup>458</sup> DEWEY, “İyinin İnşası”, s. 291.

<sup>459</sup> DEWEY, “From Absolutism to Experimentalism”, s. 10.

<sup>460</sup> DEWEY, John; “Science and Society”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 389.

ürünlerine, bilimsel bir düşünüş tarzının ürünü olmayan idealler hâkim olmakta ve insanlık felaketlere sürüklenmektedir. İnsanlığın en ileri aşamasında en feci olaylara tanık oluşumuz bununla ilgilidir. Çünkü insanlık bilim ve teknolojiye korkunç bir ilerleme kaydetmiş, ama buna eşlik eden “insan merkezli” bir değerler silsilesi geliştirememiştir. Modern insan deneysel yöntemlerin aracılığıyla doğaya hükmetmeyi başarmış, ancak aynı yöntemle henüz kendi dünyasına hükmetmeyi başaramamış ve fevkalade ileri bir teknolojiye son derece barbar bir düşünüş tarzının ürünü olan idealler eşlik etmiştir. Dewey’in deyişiyle, “bilim, şimdiye dek, kullanıldığı kadarıyla sosyal ve ahlâkî idealleri biçimlendirilmede herhangi bir katkı ortaya koyamamıştır. Bilim en yaygın kabulü aldığı yerlerde bile, aşına olunmayan geleneklerin dayattığı ideallerin bir hizmetçisi olarak kalmıştır.”<sup>461</sup> Bunun kökeninde, deneysel yöntemi insanla ilintili olmayan meselelerde uygularken, kendi dünyamız söz konusu olduğunda pratikle ilgisi olmayan köhnemiş ideal ve akıl yürütmelere göre faaliyette bulunma eğilimimiz yatar. Dewey’in çok yerinde olarak vurguladığı gibi, “insan hayatı ile doğrudan bağlantılı olmayan şeyler hakkındaki inançlarımızı oluştururken metoda güveniriz. Ancak nedense, metoda ahlâkî, politik ve ekonomik işlerimizde güvenmeyiz.”<sup>462</sup> Fakat sözcükler ve nesnelere değil, artık zekâyla yönetilmek istiyorsak, bilim sadece “nasıl yapacağımız” konusunda değil, “ne yapmamız gerektiği” konusunda da bir şeyler söyleyebilmelidir.<sup>463</sup> Bunu gerçekleştirmek için bilimsel düşünüş tarzını insanın sadece belli faaliyetleriyle ilişkili olarak görmekten vazgeçilmeli ve “bilimsel kültür” ile “sosyal kültür” arasındaki çatlak daha fazla derinleştirilmeden kapatılmalıdır. Bilimle sosyal kültür arasındaki gediği doldurmak için, bilimi dondurmak gibi saçma bir ihtimal olamayacağına göre, o zaman sosyal ve ahlâkî dünyanın inşasında bilimsel düşünüş tarzını egemen kılmak gerekir. İşte Dewey bu ikiliği ve bölünmeyi aşmak, insanî pratiğin her düzeyinde bilimsel yöntemin sağladığı düşünüş tarzını egemen kılmak arzusundadır. Bu nedenle, Dewey’in kendi felsefesi aracılığıyla gerçekleştirmek istediği en temel hedef, “bilimsel yöntemin ve deneysel bir bilgi teorisinin sonuçlarının insan ilişkilerine uygulanması, inançların ve kurumların eleştirilmesi ve yeniden inşası”<sup>464</sup> ya

---

<sup>461</sup> DEWEY, *The Middle Works 1899-1924: Volume 6 (1910-1911)*, s. 78.

<sup>462</sup> DEWEY, “İyinin İnşası”, s. 305.

<sup>463</sup> DEWEY, “Science as Subject-Matter and as Method”, s. 78-79.

<sup>464</sup> DEWEY, “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, s. 43.

da daha açık bir deyişle “henüz insanileştirilmemiş bir endüstri üzerine kurulu bir toplumu, bilgisini ve endüstriyel gücünü demokratik kültür adına kullanan bir topluma dönüştürmek”<sup>465</sup> olmuştur. Dewey’in bu hedefi, ilk bakışta sosyolojinin herhangi bir kurucu üyesinin gayelerinden pek de farksız görünmez. Dewey de sosyolojinin kurucu isimleri olan Comte ve Durkheim gibi endüstri devrimi ve bilimin hızlı yükselişinin yarattığı yeni toplumsal şartlara adaptasyonun pek çok sorunun kökeninde yer aldığını görmüştür. Her iki isimde olduğu gibi, bilimsel yöntemi her alanda uygulanabilir kabul edilmiştir. Fakat kendi hedefini gerçekleştirmek üzere izlediği patikaları takip etmeye başladığımızda, onunkinin Comte ve Durkheim tarzı “fiziki ve sosyal tüm olgularda deneysel yöntem uygulanması” idealinden daha da öte bir talep olduğunu fark etmeye başlarız. Dewey için deneysel yöntem, gündelik yaşam pratiğimizden değerler dünyasının inşasına kadar insanlığın en aslı “muhakeme biçimi”dir. Ona göre, deneysel yöntem mevcut toplumsal yapılanmada bir rehber olarak kullanılmalı ve araştırma hayatın her alanında uygulanmaya sokulmalıdır. Deneysel yöntem, sadece teknolojik ilerleme ile ilintili bir hadise değildir. Ahlâkî, sosyal ve politik ilerlemeyle de yakından ilintili bir durumdur. Bu durumda, insanlığın ihtiyaç duyduğu şey, tarihte belli türden evrelerin varlığını saptayıp, bir sonrakinin yönünü tayin edecek bir taslak hazırlamak veya buna uygun “yeni bir din” yaratmak ya da düzeni “toplumu tanrılaştırarak” sağlamaktan çok, farklı alanlardaki edimlerine, emellerine, planlarına, ilgilerine, yaptıklarına ve yapacaklarına bir bütün olarak yaklaşmasını sağlayan bir yöntem aşılıyarak (bu amaçla eğiterek), onun mevcut olanaklar içerisinde kendi geleceğini inşa etmesine yardımcı olmaktır. Böylesi bir felsefî kavrayış, dünyanın mevcut bunalımlarını aşmasında ve insanlığa çözümler üretip uygarlığın yüceltilmesinde somut anlamda bir katkı sunabilecektir. Bunun için, insanlığın iyileştirilebilirliğine hizmet edecek, uzlaştırıcı ve insanî etkinliği bilimsel edimlerimizden ahlâkî edimlerimize kadar bütün yönleriyle birleştirici bir tarzda ele alabilen bir felsefe tesis etmek zorunludur. Dewey bu nedenle, kendi pragmatik bakış açısına, her şeyden önce mevcut felsefî ikilikleri ve bölünmeleri kaldırarak tüm insan pratiğini bir bütün olarak kavrayabileceği bir yaklaşım geliştirmekle meşgul olmuştur. Bu amaç doğrultusunda Dewey, en basit gündelik edimlerimizden bilimsel araştırmadaki faaliyetimize kadar, tüm yaşamımızı çevreyle

---

<sup>465</sup> DEWEY, John; “Amerikan Eğitimi ve Kültürü”, **Günümüzde Eğitim** (iç.), Editör: Joseph Ratner, Çeviren: Bahri Ata, Talip Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 68.

olan karşılıklı etkileşimle biçimlenen bir problem çözme, adaptasyon ve gelişim süreci olarak ele almış ve dikkatimizi insanın bu yenilemeyi yapmasına olanak tanıyan temel faktör konumundaki “deneyim”e yönlendirmiştir. Wheeler’in de vurguladığı gibi, Dewey, ister bilim, din, tarih, sanat ister felsefe olsun, insanî kültürel aktivitenin bütün alanlarının aynı materyale, yani deneyime sahip olduğunu ve bu deneyimin de her durumda, canlı bir organizmanın kendisini kuşatan şartlarla etkileşimi neticesinde açığa çıktığını keşfetmiştir.<sup>466</sup> Bu nedenle onun felsefesine yönelmenin en doğru giriş noktası “organizma-çevre ilişkisi üzerine kurulu olan yaşam görüşü” ve bu ilişkinin kurucu unsuru olan “deneyim” faktörüdür. Çünkü Dewey, organizma-çevre etkileşimi üzerine kurulu deneyim anlayışından yola çıkarak, bilimsel araştırmanın işleyişini, bireyin ihtiyaçlarını karşılayan gündelik eyleme biçimlerinden, eğitim ve ahlâk felsefesine, oradan da ilerlemeci bir demokratik toplumun yapı taşlarına kadar pek çok konuya uyarlama imkânı yakalamıştır. Onun deneyim anlayışı, insan merkezli etik bir anlayışın rehberliğinden yoksun endüstri toplumunu hümanistik demokratik topluma dönüştürmede, bilimin araştırma mantığını sosyal dünyanın problemlerinin çözümlenmesine aktarmada, yani genel anlamda bilimsel dünya ile sosyal dünyamızı birleştirmede en önemli hareket noktasıdır. Kısacası, Dewey’in organizma-çevre etkileşimi üzerine kurulu deneyim anlayışının ana bileşenleri ve engin içeriği konusunda fikir sahibi olmadan, onun felsefedeki yapılandırma girişimleri ve bilimsel yöntem tahlilini olduğu kadar, bireyleri demokratik bir toplumun yaşam tarzı içerisinde ömür boyu devam eden bir öğrenme sürecinin parçası olarak gören ilerlemeci bakış açısını anlamak ve bunları birbiriyle bağlantılı bir biçimde kavramak pek olanaklı değildir. Öncelikle kendi deneyim anlayışının üzerine bina edildiği temellerle başlamak doğru olacaktır. Bu da bizi Dewey’in organizma-çevre etkileşimi eksenli yaşam anlayışına kısaca göz atmaya sevk eder.

Dewey tüm yaşamımızı bir hayatta kalma, onu zenginleştirme ve kendini yeni şartlara göre uyarlama çabası olarak görmüştür. Ona göre, yaşamsal aktivitelerimizin temelini oluşturan şey, organizma ve çevre arasındaki karşılıklı etkidir. Çünkü, “yaşam, hangi türde olursa olsun, bir çevre içinde yer alan bir aktivite sürecidir.”<sup>467</sup> İnsanın

---

<sup>466</sup> WHEELER, **Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon**, s. 294.

<sup>467</sup> DEWEY, John; **Logic: The Theory of Inquiry**, Henry Holt and Company, New York, 1938, s. 25.

davranışları, eylemleri, hedefleri yani genel manada aktaracak olursak tüm edimleri bu etkileşimin ürünüdür. Organizma ile çevre arasındaki etkileşimi kavramadan, onun yaşam stratejileri, ihtiyaçları, alışkanlıkları ve arzuları gibi unsurları anlamak olanaklı değildir. Bu noktada Dewey'in çevre ve organizma kavramlarını biraz daha açmakta fayda var. Dewey'in çevre kavramına yakından bakıldığında, oldukça geniş ve bireyi zaman ve mekân içerisinde değişen ilgilerine göre farklı "bağlam"lara taşıyan kompleks bir çevre kavrayışına sahip olduğu görülecektir. Ona göre çevre, sadece organizmanın yaşadığı yer değil, onun imkânlarıyla hayat bulduğu olanaktır. Dolayısıyla, "bir organizma, bir çevre içinde yaşamaz; çevre aracılığıyla [onunla karşılıklı bir ilişki içerisinde] yaşar."<sup>468</sup> Dewey'e göre çevre, "tecrübe edilen deneyimin yaratılmasına yönelik olarak kişisel ihtiyaçlar, istekler, maksatlar, kapasiteler ile etkileşime giren her türden durum" dur.<sup>469</sup> Birey ilgi duyduğu, dikkat kesildiği veya koyduğu hedefler itibarıyla belli nesnelere, değerlere, insanlara farklı bir algı biçimi geliştirir. Bu anlamda Dewey'in çevreden kastı, sadece bireyi çevreleyen dış dünya değildir. Belli plan ve amaçlarla ilintili olarak bağlantılı olduğu her birey, nesne veya durumların tümü birden onun çevresi haline gelir. Dewey'in sözcükleriyle aktarmak gerekirse, "çevre bireyin o andaki durumla da ilgili olabilecek belli bir konu veya olayı konuştuğu kişilerden, oynadığı oyunculardan, okuduğu kitaptan (bu durumda o andaki çevre koşulları İngiltere, antik Yunanistan veya hayali bir yer de olabilir), ya da yapmakta olduğu bir deneyde kullandığı malzemeden de oluşabilir... Gökyüzünde bir kale inşa eden bir birey bile kendi hayal gücünde kurmuş olduğu nesnelere etkileşim içerisinde." <sup>470</sup> Burada en temel husus, çevrenin bireyin hedeflerine ulaşmada salt bir "olanak" olmayıp kimi zaman da "kısıtlayıcı" yönde bir etkiye sahip oluşudur. Çevre canlılığın karakteristik etkinliklerini destekleyen ya da engelleyen koşullardan oluşur. Bireyin etkinliklerin doyurucu mu olacağını, yoksa düş kırıklığına mı uğratacağını çevre koşulları belirler.<sup>471</sup> Bu yönüyle çevre, bireyi kuşatan ve onun hedeflerine erişme noktasında "hem bir olanak hem de bir engel" olarak faaliyet gösterebilen bir barınaktır. Elbette organizma, bütünüyle çevrenin sunacağı bu koşullara bağlı halde yaşayan ve

---

<sup>468</sup> A.g.e.

<sup>469</sup> DEWEY, *Deneyim ve Eğitim*, s. 53.

<sup>470</sup> A.g.e.

<sup>471</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, s. 21.

kendini sadece buna uyarlamaya çalışan bir varlık değildir. Organizma aktif bir biçimde, yeni şartlara göre, çevresinden etkilenirken aynı ölçüde onu değiştirebilen bir karaktere sahiptir. Organizma da kendi uygun işlevlerine sahiptir. Organizmanın görevi yeterli işlev meydana getirilmesini sağlamak ve bu işlevi genişletmektir. Bu işlev boşlukta meydana gelmez.<sup>472</sup> Organizma ayakta dikilip bir şeylerin ortaya çıkmasını beklemeyiz; dışarıdan gelerek kendisini etkileyecek olan bir şeyleri edilgin ve devinimsiz bir biçimde karşılamaz. Organizma basit ya da karmaşık olsun, kendi yapısıyla uyumlu olarak çevresi üzerinde edimde bulunur ve çevrede üretilen değişimler organizmada ve onun eylemlerinde karşılık görür.<sup>473</sup> Dolayısıyla organizmanın uyum sağlayıcı adaptasyonu bütünüyle edilgin değildir; organizmanın sırf çevre tarafından biçimlendirilmesi söz konusu değildir. Bir istiridye bile çevresi üzerinde eylemde bulunur ve belli bir dereceye kadar onu değiştirir. Yiyecek ve onu koruyan kabuğu için maddeleri seçip ayırır. Ona bir şeyler yapıldığı gibi o da çevreye bir şeyler yapar.<sup>474</sup> Yaşam formu yükseldikçe de, organizmanın çevreyi etkin yeniden yapılandırması o denli önem kazanır. Sözelimi ilkel insan şeyleri “olduğu gibi” ele alır ve mağaraları, kökleri, geçici göletleri kullanarak yetersiz ve istikrarsız bir yaşam sürdürürken, uygarlaşmış insan uzak dağlara gider, ırmaklara barajlar yapar, su depoları inşa eder, kanallar kazar ve suları daha önce çöl olan yerlere yönlendirir. O ıslah edeceği bitkiler ve hayvanlar bulmak için dünyayı araştırır. Doğal bitkileri alır, ayıklama ve çapraz aşılama ile onları ıslah eder, toprağı sürmek için makineler geliştirir ve hasat için bakım yapar. O bu tür yollarla çölü bir gül bahçesi haline getirmeyi başarabilir.<sup>475</sup> Dolayısıyla organizma ve çevre karşılıklı etki içinde olan ve birbirlerini durmadan dönüştüren iki faktördür. Çevrenin organizma üzerindeki her faaliyeti, onu değiştirir. Aynı şekilde bu etkiye reaksiyon veren organizmanın faaliyeti de çevreyi değiştirir. Böylelikle çevrenin yeni bir faaliyeti daha açığa çıkar ve organizma da yeni ve farklı bir reaksiyon daha gösterir.<sup>476</sup> Var oluşu sürdürmek için verilen bu mücadele, yaşamın doğası gereğidir. Çünkü yaşamın sürekliliği ancak ve ancak sürekli yenilenmekle mümkündür.

---

<sup>472</sup> DEWEY, “Gerçekliğin Pratik Karakteri”, s. 284.

<sup>473</sup> DEWEY, John; “Deneyim ve Usun Değişen Kavramları”, **Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Sara Çelik, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 159.

<sup>474</sup> A.g.m., s. 158.

<sup>475</sup> A.g.m.

<sup>476</sup> JAMES, **Writings 1902-1910**, s. 1137.

Dolayısıyla yaşam, kendi kendini yenileme sürecidir.<sup>477</sup> Öznenin kendi içinde, her şeyden yalıtık bir biçimde gerçekleştirdiği faaliyetler bütünü değil, organizmanın varlığını devam ettirmek adına, içinde bulunulan çevrenin koşulları dâhilinde ortaya koyduğu etkinliklerin bütünüdür. Ya da Dewey’in sözcükleriyle aktarmak gerekirse, yaşam, “bir fonksiyon, içinde organizma ve çevrenin hüküm sürdüğü kapsamlı bir aktivitedir.”<sup>478</sup>

Yaşam, organizmanın çevresiyle etkileşimi olarak, bireyin bu etkileşim içerisindeki tüm deneyimlerini kapsar. Çünkü bizi çevreyle kopmaz bir bağıntı halinde yaşayan varlıklar durumuna yerleştiren temel unsur deneyimdir. İnsan kendisini deneyim aracılığıyla ortaya koyar, geliştirir ve dönüştürür. Deneyimlerimiz, yaşamımızı inşa eden en belirleyici faktördür. Bu noktada Dewey’in felsefesinin en kapsamlı, özgün ve öğretici yönü olan deneyimin sahasına giriş yapmış oluruz. Dewey’in felsefi kavrayışında deneyimin bu denli önemli oluşu, insanın kendi dünyasını inşa etmede onu var eden en belirleyici unsur olmasındandır. Tüm insanî pratiği bir noktada uzlaştırmayı başarabileceğimiz belli odak noktalarına erişmek adına deneyim sarılabileceğimiz yegâne hareket noktasıdır. Fakat Dewey mevcut felsefe içerisinde tarihsel olarak deneyimin bu misyonunun anlaşılmadığı ve onun mahiyetinin dar epistemolojik tartışmalarla biçimlendirildiğini gözlemlemiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak deneyim, tüm önemine rağmen, felsefede her zaman için insanî pratikle, eylemle ve yaşantı dünyamızla hiçbir doğrudan temas sağlayamayan “saf bilgi” karşısında yenik düşmüş ve daha da kötüsü “bilgi” olmak bakımından kusurlu görülmüştür. İşte Dewey’in kendi deneyim anlayışı geliştirirken felsefede aşmak istediği ana problem yumağı da burada belirir. Dewey’e göre, felsefecilerin ellerinde büyüyen bu gereksiz ayırım, entelektüel açıdan düşünce ile gerçeklik arasındaki ilişki hakkında bir dizi sahte problemler üretmede etkili olmuş, sosyal açıdan ise spekülatif düşünürlerden oluşan aylak takımının dünyanın çalışanları ve inşacılarından daha çok yücelmesine neden olmuştur.<sup>479</sup> Geleneksel felsefe Platon’dan beridir deneyimi, teorik bilginin altında bir mertebeye layık görmüş ve onu küçümsemiştir. Felsefede iki bin yılı aşan bir süre

---

<sup>477</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 18.

<sup>478</sup> DEWEY, **Experience and Nature**, s. 9.

<sup>479</sup> MENAND, “An Introduction to Pragmatism”, s. xxiii.



boyunca deneyimin önemsizliği ve spekülâtif bilginin yüceliği konusunda bir uzlaşî söz konusu olmuştur. Dewey'in anlatımıyla, pek çok konuda farklı düşüncelere sahip olan Platon ve Aristoteles bile, deneyimi sadece pratik sorunlarla özdeşleştirme konusunda birleşmişlerdir. Her ikisi de deneyimin amacını maddî çıkar, deneyimin organını ise beden olarak kabul etmiş, bilgiyi pratikten bağımsız ve kendinden menkul görmüşlerdir. Bilginin kaynağı ve organını, saf anlamda soyut zihinde aramış ve bilginin, spiritüel ya da ideal çıkarları esas aldığına dile getirmişlerdir. Deneyim her zaman için eksikliği, ihtiyacı ve arzuyu yansıtmış; asla kendi kendine yeterli olarak görülmemiştir. Öte yandan rasyonel bilgi kendi için tam ve eksiksiz kabul edilmiştir.<sup>480</sup> Dewey'e göre bu anlayışın doğal bir sonucu olarak, klasik filozoflar bilginin doğası ve fonksiyonu konusunda telafisi imkânsız yanlışlara düşmüşlerdir. Sözgelimi empiristler düşünmenin doğadaki sabit şeylere gönderme yaptığını, her ideye gerçeklikte bir şeyin tekabül ettiğini savunmuşlardır. Buna göre bir şeyi görmek, o şeyin bir idesine sahip olmaktır. Bu, sadece empiristlerin nesneden zihne giden görüşleri için değil, fakat rasyonalistlerin zihinden dış gerçekliklere yönelen hareketleri için de geçerlidir. Çünkü rasyonalistler de açık seçik bir ideye sahip olmanın düşüncenin konusunun gerçeklikte var olmasını garanti ettiğini öne sürmüşlerdir. Dewey iki ayrı versiyonu olan bu görüşe "izleyici bilgi görüşü"<sup>481</sup> adını vermiştir. Bu görüşte, zihin doğada sabit ve kesin olanı tespit edip ele alma noktasında bir araç olarak görülür. Dewey, aynı görüşte doğanın başka bir şey, zihnin başka bir şey olduğunu, bilmenin ise izleyicinin faaliyetine çok benzer şekilde, doğada veya orada olanı görme etkinliği olarak anlaşıldığına dikkat çekmiştir.<sup>482</sup> Söz konusu deneyim anlayışı hem rasyonalistlerde hem de empiristlerde, bireyi "dış dünyanın gözlemcisi", bir "seyircisi" konumuna düşürmüştür. Dewey, (Platon'dan Kant'a kadar hem empiristler hem de rasyonalistler tarafından işlenmiş) izleyici bilgi teorisini, metafizik gelenekten daha aşağı kalmamak üzere, muhafazakâr, ideolojik yönelimli, sözümona bilgiyi herhangi bir pratik gaye için değil, sırf bilginin kendisi uğruna takip eden entelektüel aylak sınıfın işine yarayan niteliklere sahip bir teori

---

<sup>480</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 287.

<sup>481</sup> DEWEY, John; **Reconstruction in Philosophy**, Henry Holt and Company, New York, 1920, s. 112. Ya da "izleyici bilgi teorisi" (DEWEY, John; "Escape from Peril", **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 370).

<sup>482</sup> CEVİZCİ, **Felsefe Tarihi**, s. 1018.

olarak değerlendirmiştir. Böylelikle, felsefî geleneğin çoğunda, tefekküre dayalı bilgi pratik bilgiye, teorik bilgi deneysel bilgiye üstün tutulmuştur. Zanaatin bilgisi, doğru bir bilgi olarak değil, sadece bir bilgi türü olarak kabul edilmiştir.<sup>483</sup> Hâlbuki bizler yaşam içerisinde sadece izleyiciler değil, katılımcılarız da. İzleyicilerin aksine katılımcılar gelecek için ilgi ve dikkate sahiptir; onlar bu nedenle en mümkün sonucu temin etmek üzere eylemde bulunma eğilimindedirler. Varlığımız, çevremizle olan etkileşimimizden yani nesnelere ve durumlar içerisindeki imkânlardan yalıttık değil, onlarla bağıntılıdır. İlgi ve motivasyon gibi sözcükler, en mümkün sonucu olanaklı kılmak üzere eylemde bulunma öngörü ve arzusunun önemini gösterir. İlgilerimiz, çıkarlarımız ve motivasyonlarımız öngörülerimizle bağlantılı olduğu zaman, dış dünyanın pasif bir seyircisi olmaktan çıkıp, daha iyi bir gelecek inşa etmek için yeterli olanaklara sahip aktif bir varlık haline gelebiliriz.<sup>484</sup> O halde ihtiyacımız olan şey, deneyimi mevcut felsefî düalizmlerin dışında, insan amaçları ve ilgileriyle ilintili olarak, yaşamın inşa edilmesinde önemli bir unsur haline getirecek, deneyimin bireyle içinde yaşadığı çevre arasındaki karşılıklı etkileşimi öne çıkaracak ve onu bu etkileşimin temel aktivitesi haline getirecek bir felsefe inşa etmek, yani felsefede bir yapılandırma yaratmaktır. Dewey, bu sayede, çağımızın temel problemlerinin teori ile pratik, bilmek ile yapmak yani genel anlamda bilim ile değerler dünyası arasındaki ayrışmadan kaynaklandığını düşündüğü için, öncelikle birleştirici bir unsur olan deneyimi felsefenin epistemolojik sığılğından kurtararak daha insanî ve varoluşsal amaçlarla ilintili bir niteliğe kavuşturmayı hedeflemiştir.

Dewey bu felsefî yeniden yapılanma işinde, deneyimin oluşumuna ve mahiyetine ilişkin açıklamalardan önce, deneyime nasıl yaklaşmamız gerektiğini gösteren bir perspektif geliştirmiştir. Yani “deneyim nedir”, “deneyim nasıl açığa çıkar” sorularından önce, “neyi deneyimleyebiliriz” sorusuna yanıt vermeye çalışmıştır. Çünkü felsefenin içine gömüldüğü düalizm genelde bu soruya verilen yanıtların uzlaşmazlığından türemektedir. Bu noktada Dewey, deneyimi natüralistik bir temelde

---

<sup>483</sup> KUMAR, Chandra; “John Dewey, Reconstruction in Philosophy (1920)”, **Philosophical Papers**, Vol. 38/ No. 1, 2009, s. 123.

<sup>484</sup> GARRISON, James W.; “John Dewey’s Philosophy as Education”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 68.

yorumlamayı tercih etmiştir. Böylelikle natüralistik bir empirizm inşa etmiştir. Natüralistik empirizm, bir anlamda, (kendi pragmatizminin metafizik temelini radikal empirizmle biçimlendiren James'e benzer şekilde) onun pragmatizminin metafizik temelidir. Natüralistik empirizm, temelde, deneyimin daima gerçekliğin deneyimi olduğunu ve gerçeklikten ayrılmadığını iddia eder. Natüralistik empirizme göre dış dünya, doğrudan gözlenmeye müsaittir. Zira deneyim, dünyanın görünümünün zihni bir kopyası değildir.<sup>485</sup> Deneyimimiz, bizlere dış dünyanın "izlenim"lerini değil, gerçekliğin kendisini verir. Deneyim gerçekliğin dışında başka bir kaynaktan yararlanan niteliklere sahip değildir. Bir kimsenin belli bir nesneye ilişkin deneyimi o nesneden farklı bir şeyi ortaya koymaz. Deneyim başka bir şey, bilgi başka bir şey değildir. Bilgi kendi saklı bahçesinde salt refleksiyon ürünü olan fikirlerin konuk edildiği bir üst gerçeklik alanı değildir. Dış dünyanın bilgisi, onun algı kapasitemizin erişemeyeceği bir ard alanın ötesinde değildir. Gerçeklik deneyimlediğimiz şeyin içindedir. Bir şeyi anlamak ve bilmek için nesnelere ve aralarındaki ilişkinin deneyimlenmesi kâfidir. Dewey'in anlatımıyla, "eğer sübjektif, objektif, fiziksel, zihinsel, kozmik, psişik, neden, madde, amaç, aktivite, kötülük, varlık ve nitelik gibi her hangi bir felsefi kavramın ne anlama geldiğini öğrenmeyi umuyorsanız, deneyime müracaat edin ve şeylerin ne olarak deneyimlendiklerini görün."<sup>486</sup> İhtiyacımız olan şey sadece budur, dünyaya yüz çevirmiş bir muhakeme ya da *a priori* ilkelere göre ilerleyen bir tündengelim değil. Dewey'in empirizminde, deneyime konu olmayan - ne bir varlık ne de varolanlar arasında ilişki - hiçbir şey gerçek değildir. Sonlu dünyanın etrafında ya da ötesinde bilinmeyen ya da mutlak olan hiçbir şey yoktur.<sup>487</sup> Bu sayede, dış dünya, tahrif edilmiş bir gerçeklik ya da "us"un tecrübeyle aslî bilgisine erişemediği bir kendiliğindenlik olmaktan çıkar. Fakat deneyimi, geleneksel empirizmde olduğu gibi bireysel bilincin etkileri dâhilinde dış dünyayı kavrama hadisesi olarak gördüğümüzde, bu durumda "dış dünyayı" tahrif edici sübjektif algılamadan yalıtılarak kavrama sorunu gibi yapay bir problem doğar. Dış dünyanın varlığı problemi, bu şekilde ortodoks empirizmden

---

<sup>485</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 118. Dewey, kendi natüralizminde, doğa üstü hiçbir referans noktasını kabul etmezken, aşırı natüralist izahlara da karşı olmuştur. Bu yönüyle, kendi natüralizmini "materyalizmin kaba bir biçimi" olmaktan kurtarmayı hedeflemiştir (PIHLSTRÖM, Sami; "Introduction", s. 12).

<sup>486</sup> DEWEY, **The Influence of Darwin on Philosophy**, s. 239.

<sup>487</sup> JAMES, **Writings 1902-1910**, s. 1137.

kaynaklanır; çünkü ortodoks empirizm deneyimin münhasıran özel bilince bağlı olduğunu varsayar. Dünya, deneyimin konusu olmak yerine, deneyimin dışında bir şey haline gelir.<sup>488</sup> Bunun doğal bir sonucu olarak olgularla (dış dünyayla) onlar hakkındaki tasarımlarımız birbirinden farklı iki gerçeklik alanına işaret ediyormuş gibi algılanır. Bilmek ve yapmak veya teori ve uygulama arasında doldurulamayacak bir gedik açılır. Bu nedenle neyi deneyimleyebiliriz sorusu, bireyin fiilî olarak içerisinde yer aldığı dünyanın gerçekliğinden başka bir şeyle temas etmemelidir. Deneyim her düzeyde bireyin çevresiyle olan karşıtlığının değil, karşılıklı etkileşimin bir ürünü olarak ele algılandığında, onun farklı edimlerini farklı dallara ayırıp birbirinden koparmanın gerekçesi ortadan kalkar. En önemlisi birey beden-zihin, özne-nesne veya kendilik ile dış dünya arasında bir karşıtlık üzerine kurulu muhakeme biçimlerinden vazgeçme imkânına kavuşur.

Şimdi deneyimin ne olduğu ve nasıl oluştuğu sorularına yanıt vermek daha anlaşılır bir bağlama yerleşmiş olacaktır. Dewey kendi natüralistik empirizminin rehberliğinde deneyimin mahiyetine ilişkin olarak, insanın amaçsallığıyla ilintili, özne ve nesne merkezli görüşlerin dışına çıkarak farklı bir yorum getirmiştir. Deneyimin, gelişen organizmanın karmaşık ve değişen çevresiyle olan etkileşiminin biyolojik matrisiyle birlikte anlaşılması gerektiği inancının etkisi altında Dewey, çok yönlü ve insanla çevresinin uzun bir karşılaşma dizisinin yarattığı bir ürün olarak ele alınması gerektiğini önermiştir.<sup>489</sup> Dewey, deneyimi, organizma ve çevrenin karşılıklı etkisini açığa çıkaracak ölçüde, iki yönlü bir kombinasyon olarak ele alınmıştır. Ona göre, deneyim temelde aktif ve pasif yönü olan bir süreçtir. Aktif anlamda, deneyim denemektir; deneyim kavramının kendisinde ortaya konulan anlam budur. Pasif anlamda, deneyim maruz kalmak anlamına gelir. Deneyim esnasında, deneyimin objesine karşı bir hareketimiz söz konusudur, onunla bir etkinlik gerçekleştiririz; ardından hareketimizin sonuçlarına maruz kalırız. Yani ilk önce bir etkinlik gerçekleştiririz ve sonrasında etkinliğin sonuçları bizi etkiler. Deneyimin bu iki boyutunun arasındaki bağ, deneyimin verimliliğini ya da değerini belirler.<sup>490</sup> Yani

---

<sup>488</sup> WHEELER, *Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon*, s. 162.

<sup>489</sup> SMITH, *Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism*, s. 80.

<sup>490</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, s. 162.

deneyimin gerçek manada deneyim sayılabilmesi için bu iki unsuru içeriyor olması gerekir. Birey bir nesneye ilişkin edimde bulunuyor fakat onun bir etkisine maruz kalmıyorsa veya bireyin kendisi edimde bulunmadığı halde bir şeyin etkisine (tesadüfen veya istemeden) maruz kalıyorsa buradaki deneyimlerin değeri, her ikisinin bilinçli manada gerçekleştiği deneyimden daha düşük düzeyde olacaktır. Dewey'in anlatımıyla, aktif edimi yapma, pasif edimi ise acı çekme veya katlanma olarak nitelendirebiliriz. Her canlı kendi davranışlarının sonuçlarına katlanır ve acı çekerler. Bu yapma ile acı çekme veya katlanma arasındaki sıkı bağ, deneyim denilen şeyi oluşturur. Ne bağlantısız yapma ne de bağlantısız katlanma deneyimdir. Uyurken bir adamın üzerine ateş düştüğünü düşünelim. Vücudunun bir kısmı yanmış olsun. Burada yanık, onun başına gelen şeyden algısal bir sonuç olarak çıkmaz. Çünkü bu örnekte herhangi öğretici bir yolda, deneyim diye adlandırılacak hiçbir şey yoktur. Yine sözgelimi, bir spazm sırasında kasların seğirmesi gibi salt bir etkinlikler serisi açığa çıkmış olsun. Buradaki devinimler de hiçbir şeye karşılık gelmezler, onlar yaşam için herhangi bir sonuç üretmezler. Ya da eğer üretirlerse bu sonuçlar daha önce yapılanla bağlantılı değildir. Burada ne bir deneyim ne bir öğrenme ne de birbirine eklenerek ilerleyen bir süreç vardır. Ama hareketli bir bebeğin elini ateşe uzattığını düşünelim. Bu edim ilineksel, maksatsız, niyet ve düşünmeden uzaktır. Ama sonucunda bir şey olur. Çocuk ateşin yakıcılığına maruz kalır ve acı çeker. Yapma ve maruz kalma, elini uzatma ve yanma bağlantılıdır. Biri gelir gelmez, ötekine işaret eder ve onu kasteder. Böylece deneyim, burada yaşamsal ve önemli bir duyusallık içinde kabul edilebilir.<sup>491</sup> Ancak iş bununla da sınırlı değildir. Bireyin son tahlilde kendi edimiyle sonuç arasındaki bağıntıyı da kurabiliyor olması lazım. Eğer bir edimde bulunduğumuzda, edimimizden kaynaklanan sonucun bizim edimimizle ilgili bir sonuç olduğu değerlendirmesini yapamıyorsak onu anlamlı bir deneyim olarak nitelendiremeyiz. Kendi edimimiz ve maruz kaldığımız sonuç arasındaki bağlantıyı kurduğumuz takdirde bir şeyler öğreniriz. Dolayısıyla anlamlı deneyim, onu idrak ettiğimizde mutlaka bizde bir değişiklik yaratır ve bize bir şey katar. Dewey'in ifadesiyle, etkinliklerde, ulaşılan sonuçlara maruz kalındığında, etkinliğin getirdiği değişiklikler bizde de değişiklikler yarattığında anlam kazanır. Bir şeyler öğrenmiş oluruz. Deminki örneğe dönecek olursak, bu durumda bir çocuğun parmağı ile aleve dokunması deneyim değildir. Deneyim, yapılan hareketin, sonuçta

---

<sup>491</sup> DEWEY, "Deneyim ve Usun Değişen Kavramları", s. 159.

maruz kalınan acı ile ilişkilendirilmesi halinde ortaya çıkar. Aleve temas edilmesi, yanmak anlamına gelir. Yanmak, belirli bir etkinliğin sonucu olarak kavranmadığı sürece, tıpkı bir ağacın yanması gibi sadece fiziksel bir değişiklik olarak kalacaktır.<sup>492</sup> Nihayetinde deneyim açığa çıkardığı sonuçla olan ilintisi kurulmadığı sürece bizim üzerimizde bir değişiklik yaratmaz. İlgili sonucun belli bir hareketimizden kaynaklandığını fark ettiğimiz anda gerçekten bir şey deneyimlemiş, öğrenmiş ve bilgi edinmiş oluruz. Dolayısıyla anlamlı bir deneyim, her durumda bireyin ilişkide olduğu bir nesne, olgu veya bireylerle olan “karşılıklı” etkinin bir ürünü olarak açığa çıkar. Smith’in de dikkat çektiği üzere, Dewey bu bakış açısıyla, öznenin, nesnesi üzerinde bir “izleyici” gibi durduğu ve onu açık fikirler aracılığıyla yansıtmaya çalışan bir “bilen özne”nin hâkim olduğu standart empirik modelden son derece radikal bir kopuş sergilemiştir.<sup>493</sup> Bundan böyle deneyim, ne sadece bütünüyle bireyin kendi zihninde kurduğu bir süreç ne de bütünüyle nesnenin/dış dünyanın duyularına maruz kalışımızla ilgili bir hadisedir. Deneyim özne ile çevresi arasındaki etkileşimin bütünüdür.

Dewey, deneyimi organizmayla çevrenin karşılıklı etkileşimi üzerinden, yani bireyin nesnesine ilişkin edimi ve onun etkisine maruz kalmasının bir kombinasyonu olarak yeniden yapılandırma faaliyetinde geleneksel empirizmin en temel dayanak noktası olan “duyum” ve “duyumsama” süreçlerine de bambaşka bir mahiyet kazandırır. Geleneksel empirizm duyularımızı bilginin başlangıç noktası olarak kabul ederken Dewey onu bilginin oluşumuna öne ayak olan bir “uyarıcı” veya “yönlendirici unsur” olarak kabul etmiştir. Dewey nezdinde duyularımızın kendisi bilgi değildir, duyulamak tek başına deneyimlemek de değildir. Bizler dikkatimizi celp etmediği sürece etrafımızda veya elimizin altında olan her şeyi duyumsamayız. Duyum, bilgiye yöneltilen bir davet, deneyime ilişkin bir kıpırdanıştır. “Duyular... gereksinim duyulan bir yolda davranmak için bir çağrı ve teşviktir. O, davranış için bir ipucudur, çevresindeki yaşama uyum sağlamada yönlendirici bir etkendir.”<sup>494</sup> Onlar bu bağlamda, yalnızca eylemin yeniden yönlendirilmesinin işaretleridir. Sözgelimi, not alan bir kişi,

---

<sup>492</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 162.

<sup>493</sup> SMITH, **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, s. 81.

<sup>494</sup> DEWEY, “Deneyim ve Usun Değişen Kavramları”, s. 160.

bu işi yaptığı sürece kalemin kâğıt üzerindeki ya da kendi elindeki basıncının duyumunu alamaz. O sadece var olan ve etkili bir düzenlemedeki bir uyarıcı olarak işlem yapar. Fakat eğer kalem kırılmış ya da körleşmiş ise ve yazma alışkanlığı pürüzsüzce görevini yapamıyorsa bir bilinç şoku meydana gelir, yani sorun olan, yanlış giden bir şey olduğu hissi açığa çıkar. Bu duygusal değişim, işlemde gereksinim duyulan değişim için bir uyarıcı olarak işlev görür. Kişi kalemine bakar, ucunu sivirtir ya da cebinden başka bir kalem çıkarır. Duyum, davranışı yeniden ayarlamak için bir eksen görevi görür. O, daha önceki yazma sürecinde bir kırılmaya ve bir başka eylem tarzının başlangıcına işaret eder.<sup>495</sup> Dolayısıyla duyumlar ister iyi veya kötü, ister üstün ya da alçak nitelikli, isterse kusurlu veya eksiksiz olsun, hiçbir bilginin parçası değildir. Onlar daha çok bilgide son bulan araştırma eylemi için, kışkırtmalar, teşvik etmeler, meydan okumalardır. Onlar düşünce ve çıkarım gerektiren yollara göre, şeyleri bilmenin düşünsel yollarına göre değerce daha düşük bilme yolları değildirler; çünkü onlar aslında bilme yolları bile değildir. Onlar düşünme ve usavurma için uyarıcıdırlar. Kesilme-kırılma olarak şu sorulara yol açarlar: Olup biten nedir? Sorun nedir? Çevre koşullarında gerçekleşen değişimle benim ilişkim nedir? Bununla ilgili ne yapılmalıdır? Çevre koşullarında gerçekleşen değişimi karşılamak için rotamı nasıl değiştirmeliyim? Yanıt olarak davranışımı nasıl yeniden yapılandırabilirim? Böylece duyum, duyumsalcıların iddia ettiği gibi, bilginin başlangıcıdır; ama yalnızca deneyimlenen değişim şokunun sonuç olarak bilgiyi üreten araştırma ve karşılaştırma işlemi için zorunlu bir uyarıcı olması anlamında.<sup>496</sup> Dewey burada insanı dış dünyayla karşı karşıya bırakıp, ona “algıla!” demenin bir şey ifade etmeyeceğini söylemektedir. Çünkü duyumsama genelde süregelen bir faaliyetin kesintiye uğraması ve bireyin ilgileri ekseninde çevresiyle olan etkileşiminden yalıtılarak ele alınabilecek bir süreç değildir. Bu bağlamda, Smith’in de dikkat çektiği üzere, “deneyimi organizma-çevre modeli açısından ele alan bir kimse, Dewey’in deneyimi neden izleyici tarafından bilinen duygusal unsurlarla özdeşleştirmedeğini anlaması hiç de güç olmayacaktır.”<sup>497</sup> Duyum deneyimin kendisi değil, ona yönelik bir davettir.

---

<sup>495</sup> A.g.m., s. 160-161.

<sup>496</sup> A.g.m., s. 161.

<sup>497</sup> SMITH, **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, s. 81.

Dewey'in yaşamı organizma çevre ilişkisi ekseninde, çift yönlü bir kombinasyonun ürünü olarak yorumlaması, onun gelecek yönelimli bir deneyim anlayışı geliştirmesinin de önünü açmıştır. Deneyim bizim edimimiz ve bunun sonucunda maruz kaldığımız bir etkinin kombinasyonu olduğu zaman, gelecekte de bu edimi her gerçekleştirdiğimizde ne türden bir sonuçla karşılaşabileceğimize ilişkin öngörüler geliştirme imkânı sunar. Geleneksel empirizm ise, özne ve nesneyi veya organizma ve çevreyi birbirinin karşısında duran iki töz olarak değerlendirildiği için, "birbirinden kopuk izlenimler olarak geçmiş deneyimleri hatırlamaya" ve "şimdi üzerine odaklanıp duyumsamaya" mecbur edilirdi. Geleneksel empirizm, bir seyirci veya bilici anlayışıyla hareket ettiğinden, tecrübe edilebilen her şeyi "geçmiş" ve "şimdi"ye hapsedip, gelecekle ilgili olan her şeyi tecrübe verisinin dışında tutmuştur. Fakat Dewey'in de vurguladığı gibi, gelecek tasavvuruna kapalı olan bir empirizmde imkânlar ve özgürlüğe yer yoktur. Böylesi bir empirizm genel kavramlara veya fikirlere de yer vermez, onların özetler ve kayıtlar olduğunu düşünür. Pragmatik bakış açısından baktığımızda ise, geçmiş deneyimlerimizden hareketle geliştirdiğimiz genel fikirlerin geçmiş olayları rapor edip onların kaydını tutmaktan çok farklı bir role sahip olduğunu görürüz. Genel fikirler, gelecek gözlemlerimizin ve tecrübelerimizin temelidirler.<sup>498</sup> Bizler sadece geçmişi tekrar etmek ya da bazı değişiklikleri yaşamak için belli olayların meydana gelmesini beklemek zorunda değiliz. Geçmiş deneyimlerimizi gelecekte yenilerini ve daha iyilerini inşa etmek için kullanırız.<sup>499</sup> Bu nedenle Dewey, deneyimin, geçmiş deneyimlerle ilişkili olduğu kadar, gelecek deneyimler için de bir tasarı ve öngörü işlevi gören fikirler sunmadaki rolünü vurgulamıştır. Dewey için, deneyim, geçmişle değil, yeni olanla meşgul olur, o bir nevi şimdiyle karıştırılmış gelecektir. İma edilen geçmişe uyum veya adaptasyon sabit, zamandışı bir durum değil, aktif, geleceğe yönelik daimi bir insanî çaba sürecidir.<sup>500</sup> Geçmiş ve geleceğin birlikteliği, ancak ve ancak anlamların farkındalığı içindeki mevcut görünümde, bilinç gereksiz yere doğadan ayrıştırıldığında ve doğanın geçici ve tarihsel karakteri reddedildiğinde bir gizem halini alır.<sup>501</sup> Fakat bilinçle doğa veya

---

<sup>498</sup> DEWEY, "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", s. 36.

<sup>499</sup> DEWEY, **Reconstruction in Philosophy**, s. 95.

<sup>500</sup> WHEELER, **Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon**, s. 152.

<sup>501</sup> DEWEY, **Experience and Nature**, s. 352.



bilmeye yapma arasındaki gereksiz ayrımlardan kurtulup, deneyimi bilme sürecinin bir parçası olarak işlediğimizde, onun gelecek tasarımlar için bir kaynak oluşturma misyonunu daha anlaşılır bir biçimde idrak etmeye başlarız. Bu durumda geçmiş deneyimlerimiz, olan biten bir hadise değil, gelecek deneyimler için ne türden edimlerde bulunmamızın daha iyi sonuçlar vereceğini gösteren rehberler haline gelirler.

Buraya kadar aktardıklarımız ışığında ifade etmek gerekirse, deneyim, bireyin, hem aktif olarak edimde bulunduğu hem de nesnesinin etkisine maruz kaldığı çift yönlü bir birleşim olarak, içinde bulunduğu çevreyle olan etkileşimi bakımından, onun katılımcı olarak yer aldığı, gelecek deneyimleri ve tercihleri açısından belirleyici olacak hamleler üzerinde belli bir iradeye sahip olduğu bir edimdir. Dewey'e göre, organizma-çevre etkileşimi üzerine kurulu deneyim kavrayışından hareketle, bu sayede felsefe açısından son derece önemli olan bir takım sonuçlar çıkarmış oluruz. Birincisi, organizmanın ve çevrenin karşılıklı etkileşiminin, çevrenin kullanımını teminat altına alan bir adaptasyonla tamamlandığı, ikincisi ise bilginin de bu adaptasyon sürecinin bir ürünü olarak açığa çıktığı, yani kendini çevreye uyarlama çabasından türetilmiş olduğudur. Bu sonuç bilginin, ayrı ve kendi kendine yeten bir şey olmaktan çıkıp, yaşamın sürdürüldüğü ve geliştirildiği sürece dâhil olan bir şey haline geldiğini gösterir.<sup>502</sup> Zaten Dewey'in insanın hayatını sürdürmek için problem çözme ve kendini yeni şartlara uyarlama sürecine dayanan bir deneyim anlayışı geliştirmesinin kökeninde yaşamla geleneksel felsefeden farklı olarak daha doğrudan ve pratik bir ilişki geliştirmek amacı yatmaktadır. Bu anlayışın temelinde Dewey'in her türden insan deneyimini bilimsel faaliyetle birleştirme ve bilgiyi sadece "bilimsel bilgi" olarak sınırlı bir faaliyetin ürünü olmaktan çıkarma arzusunun payı büyüktür. Onun çevre ve organizma etkileşimi üzerine kurulu gelişimsel deneyim anlayışı, bilimsel yöntemin insan ilişkilerine uyarlanması hedefini gerçekleştirmesini olanaklı kılan yaklaşım olmuştur. Bu noktada Dewey, temel hedefi olan bilimsel yöntemin sosyal kurumların yapılandırılmasına aktarma işini gerçekleştirebilecek bir çıkış noktası geliştirmiş olur. Çünkü bilgi, belli bir uzman takımının erişebildiği ürünler olmaktan çok, her durumda problem çözmeye yönelik olarak açığa çıkan bir adaptasyon sürecinin ürünü haline geldiğinde, bilimsel araştırmanın her düzeyde gerçekleştirilebilecek bir yöntem

---

<sup>502</sup> DEWEY, "Deneyim ve Usun Değişen Kavramları", s. 159-160.

olabileceği tezi güçlenmiş olmaktadır. Ne de olsa, bilimsel faaliyetin kendisi de temelde bir problem çözme ve adaptasyonla ilişkili bir durumdur. Hatta o, problem çözme ve adaptasyon sürecinin en verimli yöntemidir. Eğer gündelik yaşantımızda, diğer sosyal bilimlerde, politik yaşamda, ahlâkî alanda da problem çözmeye yönelik tavrımızı bilimsel araştırmanın içeriklerine göre yapmayı başarabilirsek çözüm için o denli verimli önerilere sahip olur ve o denli zengin uyarlamalara tanık oluruz. Fakat “bilimsel araştırma nedir”, “nasıl başlar”, “neyi amaçlar”, “aşamaları nelerdir”, “nasıl sonlanır” gibi sorulara yanıt vermediğimiz sürece sosyal dünyamızda araştırmanın varlığını sezinlemek veya ona uygun hareket etmek pek de olanaklı olmayacaktır. Bu nedenle, Dewey’de bilimin yöntemi olarak “deneysel yöntemin” farklı alanlarda nasıl uyguladığını ortaya koymadan önce, onun bilim ve bilimsel araştırmadan ne anladığının yani bilinen adıyla “araştırma teorisinin” temel varsayımlarının ele alınması daha doğru bir hareket noktası olacaktır.

Dewey’in araştırma teorisi, genelde onun bir eğitimci ve toplumsal sorunlara eğilen bir düşünür olarak kazandığı ünün gölgesinde kalmıştır. Fakat kronolojik olarak Dewey’in bilimsel yöntemin işleyiş mantığı üzerine girdiği incelemeler onun geç dönem çalışmalarının bir ürünü olsa da, incelendiğinde, tüm sosyal ve politik fikirlerinin hangi teorik temeller üzerinde bina edildiği daha iyi anlaşılacaktır. Dewey, epistemolojinin bilinen anlamıyla bir bilgi teorisi geliştirmemiş, ama gerçekten de iyi donanımlı bir araştırma teorisi inşa etmiştir.<sup>503</sup> Dewey kendi araştırma teorisine, öncelikle “araştırma mantığı” ile “fiilî araştırma” arasındaki birlikteliği vurgulayarak başlamıştır. Geleneksel felsefede mantığın başlı başına bir disiplin olduğu ve akıl yürütme tarzımıza rehberlik ettiği sıkça tekrarlanan bir olgudur. Dewey, yaşam içerisinde sürekli bir adaptasyon, uyum ve değişim öngördüğünden, en basit düşünme faaliyetimizden en karmaşık bilimsel araştırma sürecine kadar, araştırma ediminden ve araştırmanın kendisinden bağımsız (öncesiz ve sonrası) bir biçimde varlık gösteren “ilkeler takımı” veya “bilgi stokları” olarak “mantık”ın mevcudiyetini kabul etmemiştir. Dewey’in felsefedeki epistemolojik tutuma ilişkin genel karşıtlığı da zaten bilgiye, “fiilî araştırmanın yer aldığı bağlamdan ayrı bir şeymiş gibi” yaklaşmasından

---

<sup>503</sup> HICKMAN, Larry A.; “Dewey’s Theory of Inquiry”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 166.

kaynaklanmaktadır.<sup>504</sup> Bu tutum, bilginin kendisiyle ona erişme biçimlerinin iki farklı süreç olarak değerlendirilmesine neden olmuş ve fiilî araştırmayı daha niteliksiz bir mertebeye indirgemıştır. Dewey ise, genel anlamda, “mantık” ile “fiilî metodolojik faaliyet” arasında her hangi bir merkezî ayrışma olduğu varsayımını reddetmiştir. Ona göre fiilî araştırma kendi başına gelecek düşünceler için normatif formlar oluşturur.<sup>505</sup> Her araştırma, başlangıçta belli normatif ilkelere göre işlerlik gösterse de, “belli şartlar altında” normatif kabul edilen ilkeleri kendisi yaratır. Bunları mantıkla edinip sonradan araştırmaya aktarmaz. Mevcut olanaklar, sorunun mahiyeti, çözüm stratejileri gibi unsurların tümü farklı normatif kaidelerin geliştirilmesine önayak olurlar. Araştırma aktarılan normatif ölçüleri elbette alır ancak onlara “özel” durumun getirdiği yeni normatif ilkeler de ekler. Araştırmanın kendisi, her araştırma için belirlenen metodolojik tutumu takınmaktan çok, kendi özel durumu itibarıyla geliştirdiği mantığa sahip olur. Bu gerçek, Dewey’in mantığın kendisini de bir yeniden yapılanmaya tabi tutmasıyla sonuçlanmıştır. Bu nedenle araştırmadan önce, araştırmanın mantığı, yani “araştırmanın araştırılması olarak mantık”ın<sup>506</sup> mahiyeti üzerinde birkaç belirleme yapmak yerinde olacaktır.

Dewey, mantığa ilişkin soruşturmasında tıpkı deneyim anlayışında olduğu gibi mevcut felsefeden bir kopuşa işaret etmiş onu organizma-çevre modeli ekseninde yeniden anlamlandırmıştır. Mantık, bu yeniden yapılandırma işlemi içinde farklı bir mahiyet kazanmış ve yeni bir işleve sahip olmuştur. Dewey mantığın neliğine ve işlevine ilişkin görüşlerini altı madde halinde sırlayarak bizlere bu yeniliğin temel niteliklerini aktarmıştır. Her bir madde, bir anlamda, geleneksel felsefeden farklı bir yoruma ve farklılığa da işaret etmektedir. *İlk olarak, mantık, ilerlemeci bir disiplindir.* Mantıkta en iyi araştırma tasarımı tüm zamanlar için değil ancak mevcut an için geçerli olabilir. Bilimsel araştırma geliştikçe mantık da gelişir. Mantık durağan bir disiplin değildir, öyle algılanmamalıdır da. Mantığın görevi nihaî ve değişmez ilkelere ulaşmak olarak algılanmamalıdır. Bilim geliştikçe, araştırma mantığı değişim gösterdikçe mantığın yerinde saydığını düşünmek mantıksızdır. *İkinci olarak, mantığın konusu*

---

<sup>504</sup> A.g.m.

<sup>505</sup> MILLS, **Sociology and Pragmatism**, s. 406.

<sup>506</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 20.

*işlevsel olarak belirlenir.* Araştırma yöntemi icra edilen işlemler ya da icra edilecek olanlardır. Mantıksal formlar, araştırmanın, araştırma olarak karşılamak zorunda olduğu koşullardır. İşlemler genelde iki türde karşımıza çıkar. Deneysel gözlemler ve semboller üzerine icra edilen iki tür işlem vardır. Bir demir para aramak veya yer ölçümleri yapmak gibi işlemler olduğu gibi mali bir bilanço çizelgesi hazırlamak şeklinde işlemler de vardır. Birinciler deneysel gözlem üzerine kuruluyken ikinci türden olanı semboller üzerine kuruludur. Her bir işlem belli tekniklerin ve materyallerin kullanımını beraberinde getirir. Dolayısıyla hangi materyalleri veya hangi tekniği kullanacağımız, içerikten bağımsız değerlendirilebilecek bir husus değildir. *Üçüncü olarak, mantığın formları varsayımsaldır.* Araştırma tam anlamıyla bir araştırma olabilmek için belli talepleri karşılamak zorundadır. Bu nedenle belli bir duruma ilişkin varsayımlar, bazı taleplerle yakından ilintili olup belli koşulların varlığına dalalet eder. Onlar *a priori* değildirlir. *Dördüncü olarak, mantık, naturalistik bir teoridir.* Naturalistik sözcüğünün pek çok anlamı bulunmaktadır. Burada kullanıldığı kadarıyla, bir yandan araştırma faaliyeti, biyolojik faaliyet ve fiziksel faaliyetler arasındaki devamlılıkta her hangi bir kesinti olmadığına işaret ederken, “devamlılık” bir yönüyle de rasyonel faaliyetin organik aktiviteden teşekkül ettiğini vurgulamaktadır. Araştırma, organizmanın kendisini içinde bulunduğu şartlara uyarlaması gerçeğinden yalıtık bir biçimde değerlendirilemez. *Beşinci olarak, mantık, sosyal bir disiplindir.* İnsan davranışını naturalistik olarak nitelemek, onları elektron, proton, amip veya maymunların davranışlarına indirgemek olarak anlaşılabilir. Fakat insan “doğal olarak” belli bir dile sahip topluluklarda inşa edilmiş kurumların içerisinde yaşar ve böylelikle, kültürü kendilerinden sonrakilere aktaran bir varlık olarak karşımıza çıkar. Bu yönüyle araştırma, sosyal olarak biçimlenmiş ve kültürel sonuçlara sahip bir aktivite modudur. *Altıncı olarak, mantık, otonomdur.* Döngüsel bir süreçtir; araştırmaya dışsal olan hiçbir şeye bağlı değildir. Bu ifade araştırmanın sezgisel, metafiziksel ve epistemolojik varsayımları engellediği anlamına gelir. Bir şeyin ne olduğu veya ne anlama geldiği, araştırma bakımından veya mantığın amacı bakımından ne ifade ettiğiyle ilgili bir durumdur. Mantık otonom bir süreç olarak, araştırmadaki içeriğinden bağımsız şekilde bir şeye anlam verme teşebbüslerine direnir.<sup>507</sup> Dolayısıyla mantık, Dewey’in terminolojisinde çıkarımsal kurgulama ve analizlerden, formel sistemlerden daha

---

<sup>507</sup> A.g.e., s. 14-21.

fazlasını içerir. Dewey'e göre, mantığın kapsamı, genel anlamda, problemler araştırıldığında ve doğruluğu sınanmış çözümlere ulaşıldığında işlevini yerine getiren araçların ve işlemlerin kontrolünün belirgin bir biçimde formüle edilip dile getirilişi olarak tasvir edilebilir. Bu durumda araştırma teorisi, problemlerin, çözümlere ulaşmak için kullanılan araçlarla bağlantılı olmak üzere, istemli bir şekilde mantıksal veya metodolojik açıdan araştırıldığında ve çözümlendiğinde ne olup bittiğinin tasviri bir açıklamasıdır.<sup>508</sup> Nihayetinde Dewey, araştırmanın mantığı ile fiilî araştırmanın kendisini, yani araştırma üzerine refleksiyon ile eylem olarak araştırmanın birbirini karşılıklı bir biçimde şekillendiren ve geliştiren bir birliktelik olduğunu vurgulamıştır.

Dewey'in araştırma teorisi aslında insanoğlunun değişen ve dönüşen bir dünyaya kendisini nasıl uyarladığını gösteren, insanın bu süreç içindeki biyolojik ve kültürel dayanaklarını bir arada harmanlayan bir işleyiş mantığına sahiptir. İnsan hem biyolojik hem de kültürel bir varlık olarak, hem fizikî hem de beşerî bir çevre içinde yer alır. Onun çevresiyle olan etkileşiminde, istikrarsız veya problemlilik olarak kabul edilen durum, Dewey nezdinde temelde organizma ve çevre arasındaki bir uyumsuzluktan ibarettir.<sup>509</sup> Dewey'in deyişiyle, "belirli bir refleksif bilme faaliyetini önceleyen ve harekete geçiren şartlar, daima zıtlık, çelişki ve mücadelenin bir ürünüdür."<sup>510</sup> Bu mücadele içerisindeki temel hedefimiz, problematik oluşturan durumları aşmak ve onların öğeleri arasında daha kararlı bir birleşim meydana getirmektir. Dewey'e göre insanî yaşam pratiğimiz içerisinde farkında olsak da olmasak da aslında bu süreç karşılık gelen pek çok edimimiz olur. Çevreyle olan etkileşimimiz aracılığıyla mevcut olanaklar dâhilinde yeni çözümler veya stratejiler geliştirdiğimiz her durumda esasında bir araştırma faaliyeti içerisinde bulunuruz. Ancak elbette her araştırma aynı niteliğe sahip olmayacaktır. Bazı araştırmalar fiilî bir şüphe ile başlar ve deneye dayalı, kontrollü bir ilerleyişi gerektirir. Dewey için bilimsel yöntem, bu şartları en iyi yerine getiren araştırmadır. Biz bilimsel yöntemin işleyiş tarzına ne kadar yakın bir araştırma süreci içinde bulunursak hayatımızı devam ettirmek için o kadar sağlam eylem planlarına sahip oluruz. Aynı şekilde ondan ne kadar uzak bir biçimde hareket edersek o

---

<sup>508</sup> THAYER, *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*, s. 9.

<sup>509</sup> A.g.e., s. 75.

<sup>510</sup> DEWEY, *The Influence of Darwin on Philosophy*, s. 148.

kadar yanlış eylem planlarına sahip oluruz. Dolayısıyla bir araştırmanın başarılı bir biçimde tamamlanması ve sonucunda bize “bilgi” veya sınanmış doğrular sunması belli şartları yerine getirmesine bağlıdır. Araştırma belli başlı ardışık aşamalara sahiptir. Bunların tümünü gerçekleştirmeden, eylemlerimize en doğru rehberliği sağlayacak olan bilgilere ulaşmamız pek olanaklı değildir. Birey elbette belli bir akıl yürütmeye bir takım sonuçlar üretecektir, ama söz konusu aşamalar izlendiği takdirde verimli sonuçlara ulaşip problemin çözümüne yönelik en uygun çıkarımlarda bulunmak daha olası hale gelecektir.

Dewey’de bir araştırmanın ardışık aşamaları şunlardır:

(1) *Belirsiz durum aşaması*: Dewey bu aşamayı araştırmayı önceleyen şartlar olarak adlandırır. Araştırma durduk yere başlamaz, bir durum içindeki unsurlar uyumsuzluk göstermeye başladığında açığa çıkar. Araştırmayı bu tarz durumlar harekete geçirir; yani fiilî olarak henüz netlik kazanmamış, belirsiz, kararsız ve tartışmaya açık türden durumlar.

(2) *Problemin oluşturulması*: Araştırmaya neden olan belirsiz bir durumun ilk sonucu, durumun problematik olduğu yönünde hüküm vermektir. Problem kurulmadan yapılan araştırmalar, elbette bir şeyler elde edebilir fakat temelde kör ve verimsizdir. Problem bize araştırmanın faaliyet alanını belirtir, nerede çalışacağımızı tayin eder. Problemin kuruluşu, problematik durumun belirli bir duruma dönüşüm aşamasının başlangıcını teşkil eder.

(3) *Bir problem çözüm hipotezinin belirlenmesi*: Belirsiz bir durum hali, bir problem yönünden formüle edildiğinde farklı olası çözümler öne sürülebilir. Bunlar hipotezlerdir; yani belli şartlar altında, öneri veya planların uygulamaya konulduğu takdirde ne olabileceğini gösteren öngörüler ve tahminlerdir. Hipotezler fikirlerdir; belli eylemler icra edildiğinde açığa çıkabilecek sonuçlara ilişkin öngörülerdir. Bu anlamda Dewey fikirleri veya hipotezleri eylem planları olarak değerlendirir. Elbette hipotezler birer hayal ürünü değildir. Mevcut probleme bağlı olarak yapılan gözlemler ve değerlendirmeler sonucu ulaşılan fikirlerdir.

(4) *Akıl yürütme/muhakeme aşaması*: Fikirler, eylem planları veya diğer bir deyişle mevcut problemin olası çözümleri için öneriler olduklarından, kendi anlamlarına sahip olacaklardır. Bir fikrin anlamı belli bir tarzdaki eylem planıdır. Bir fikir, bir problem durumunun çözümü için eylem planı olduğunu söylemek onun deneyim içinde ne tür bir işleyişe sahip olduğunu ortaya koymaktır. Bir fikrin anlamını onun deneyimlenişinden bağımsız değerlendirmek olanaklı değildir. İşte akıl yürütme bu planların incelenmesidir; anlamların incelenmesidir. Çünkü problematik duruma ilişkin bir öneri, belli yönde bir çözüm, işlev ve yönelime sahiptir. Onun deneyimde açığa çıkan kendine özgü işlevi onun anlamını ifade eder. Çözüm önerileri üzerine akıl yürütmek, önerilerin anlamları üzerine yoğunlaşmak demektir.

(5) *Deney aşaması*: Hipotez bir eylem planıdır, deney ise görünür bir aktivite, uygulamaya konulmuş plandır. Deneyin niteliği, teknikler ve aletler probleme bağlı olarak farklılık gösterebilir. Burada deneyin problematik durumu bir çözüme kavuşturup kavuşturmadığında bakılır. Eylem planları deneye problematik durumun çözümüne bir cevap ya da anahtar bulmasında rehberlik eder. O halde başarılı bir deney problematik durumda “varoluşsal bir değişikliğe” yol açan deneydir. Belirsiz ya da kararsız olan durumu, açık ve sabit bir hale dönüştürür. Eğer deney bu dönüşümde başarısız olursa araştırma kesintiye uğramaz, kendi prosedürlerine ve araçlarına yeniden döner ve yeni hipotezler geliştirerek faaliyetine devam eder. Ancak hipotezlerden biri çözüme ulaştırmada belli bir başarı gösterdiğinde ve buna yönelik işlevine ilişkin çeşitli sınamalar veya kanıtlamalar sağlandığında araştırma belli bir yargıya erişmiş olur. Araştırma sonucunda ulaşılmış yargı, önceki varoluşsal olarak belirsiz ya da kararsız bir durumdan belirli olana geçişi ifade eder. Araştırma bir yargıya vardığında, problematik bir durum sabitlik kazanır.<sup>511</sup>

Kısaca ifade etmek gerekirse, Dewey’de araştırma temelde beş aşamadan oluşur. İlk etapta belirsiz bir durum, ikinci aşamada ilgili olgu ve değerlendirmelerin toplanması aracılığıyla bir problemin kurulması, üçüncü aşamada problemi çözecek bir

---

<sup>511</sup> THAYER, *The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic*, s. 50-61; DEWEY, *Logic: The Theory of Inquiry*, s. 105-117.

eylem planının belirlenmesi, dördüncü aşamada eylemin sonuçlarını tahmin eden akıl yürütme süreci ve son olarak problemin çözülüp çözülmediğini görmek için eylem planının test edilmesi söz konusudur.<sup>512</sup> Dolayısıyla araştırma, öncelikle belirsiz bir durumla başlayıp, onun tanımlanması, duruma uygun şekilde formüle edilmesi, çözümüne yönelik hipotezlerin geliştirilmesi ve sınanarak hangi hipotezlerin daha başarılı olduğunun belirlenmesini içeren bir süreçtir. Tüm bu evrelerin ışığında araştırmaya belli bir tanım getirmek gerekirse, onu, “orijinal durumun öğelerinin birleşik bir bütüne dönüşümüyle ilişkili olarak, belirsiz bir durumun, ayırt edici bileşenleri ve bağıntıları bakımından belirli bir duruma kontrollü ya da güdümlü dönüşümü”<sup>513</sup> ya da kısaca “belirsiz bir durumun, belirli birleşik bir duruma kontrollü ve güdümlü dönüşümü”<sup>514</sup> olarak tanımlamak mümkündür.

Dewey’e göre, araştırma sonucunda ulaştığımız yargılar, mutlak hakikatler değil, diğer savlara nazaran doğruluğu nispeten kanıtlanmış iddialardır. Dewey onların bu durumunu, “gerekçelendirilmiş iddia edilebilirlik” (*warranted assertability*) nosyonuyla açıklamayı tercih etmiştir. Gerekçelendirilmiş iddia edilebilirlik, araştırmayı sonuca ulaştıran eylem ve planın bir formülasyonu, bir ifadesidir. İfade, inanç, eylem ya da bunun gibi her şey sadece araştırmamanın bir sonucu veya ürünü olduğu takdirde “gerekçelendirilmiş” kabul edilir. Dewey burada, genel olarak doğru ifade/önerme/yargı olarak bilinen (adlandırılan) şeyi, sadece gerekçelendirilmiş bir iddia olarak ele görmektedir.<sup>515</sup> Dolayısıyla “bilgi, en belirgin ve en saygın anlamıyla [belli bir problematik durumun giderilmesine ilişkin olarak] gerekçelendirilmiş iddialar [sağlaması yapılmış savlar] ile eşdeğerdir.”<sup>516</sup> Dewey, bilgiyi, belli bir eleştirel sorgulama faaliyetinin ürünü olarak kabul ettiğinden onu test edilmiş ve “gerekçelendirilmiş” olduğu sürece doğru olarak kabul etmekte bir sakınca görmez. Ancak bu, onun her durumda geçerli olacağı anlamına gelmez, bilgi yeni araştırmalarla

---

<sup>512</sup> GALE, Richard M.; “The Naturalism of John Dewey”, **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.), Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 68.

<sup>513</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 104-105.

<sup>514</sup> **A.g.e.**, s. 117.

<sup>515</sup> THAYER, **The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic**, s. 64.

<sup>516</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 143.



da sınanır ve yanlışlanmadığı sürece doğru olarak anılmayı hak eder.<sup>517</sup> Bu anlamda, yargılarımız, araştırmayı önceleyen *a priori* ilkeler haline gelemese de, belli türden eyleme biçimini en doğru şekilde sonuçlandıran kural olduğundan kimi zaman araştırmaları önceleyen unsurlar haline gelebilirler. Dewey nezdinde *a priori* yargıların ya da araştırmayı önceleyen bir takım mantıksal formülasyonların varlığı söz konusu olamaz. Ancak bunun tek bir istisnası, Dewey'in mevcudiyetine izin verdiği tek bir yargı türü vardır. Bu da, kendisinin “işlemsel *a priori*” dediği yargı türüdür. Dewey'e göre, araştırmada “çıkarım yasaları” olarak bilinen belli eylem alışkanlıkları geliştiririz. Bunlar spesifik eylemler olmaktan öte, alışkanlıklar oldukları için geneldirler. Tıpkı diğer türden alışkanlıklarda olduğu gibi zamanla başarılı sonuçlar ürettikleri gözlemlendiğinden benimsenirler. Burada Dewey'in başarılı olmaktan kastı, araçsal ve pragmatik bir anlamdaki başarıdır. Çıkarım yasaları, benzer prosedürlerin kullanımıyla veya ileriki araştırmalar tarafından doğrulanan sonuçlar vermesi bakımından işlemsel oldukları ölçüde başarılıdır.<sup>518</sup> Yani *a priori* olarak kabul edilen şey, önceki araştırmalarca da doğrulanmış olan belli çıkarımların sonraki araştırmalardaki kılavuzluğudur ve onun araştırmayı önceleyebilmesi, sadece işlemsel olarak kendini doğrulayarak ortaya koyabildiği ölçüde geçerlidir. Fakat her durumda çıkarım yasası varlığını ve geçerliliğini “us”sal formülasyonlara değil, yinelenen deneyime borçludur. Deneyimle doğrulandığı sürece “yasa”dır. Deneyimlerimizden yalıtık ya da deneyim üstü bir kategori alanındaki transandantal bir “kendilik” içinde değil.

Dewey her bir araştırma arasında bir devamlılık olduğunu belirtmiştir. Ona göre, her bir araştırmada ulaşılan sonuçlar daha ileriki araştırmalar için, olanaklar, materyaller ve prosedürler haline gelir.<sup>519</sup> Sözgelimi, fizik veya astronomide bilimsel bir araştırma geçmiş gözlem ve deneyimlerden edinilen çıkarım ve hesaplamaların bir kaydını verir. Fakat bu bir kayıttan daha fazlasıdır; icra edilecek sonraki gözlem ve deneylerin bir

---

<sup>517</sup> Bu noktada Dewey, yanılabilirliği izleyen Peirce'le hemfikirdir. Her bilginin doğrulandığı anda geçerli olduğunu kabul etmektense, onun yanlışlanmadığı sürece doğru olduğunu ve her an için yanlışlanabilme olasılığına açık olduğunu kabul etmek daha yararlıdır. Bu yönüyle Peirce'ün yanılabilirlik ilkesi, “yanılmazlık”tan daha ihtiyatlı bir ilkedir. Peirce'ün ilkesi, olasılığın ve ihtimaliyetin gerekli bir sonucudur (A.g.e., s. 40).

<sup>518</sup> HICKMAN, “Dewey's Theory of Inquiry”, s. 169-170.

<sup>519</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 140.

göstergesi, bir belirtisidir.<sup>520</sup> Dolayısıyla her bir araştırma, önceki şartların bir ilerlemeci ve birikimli yeniden organizasyonudur. Belli bir probleme ilişkin olarak geçerli olabilecek çözümler üretmek araştırmanın geçmiş çıkarımları göz önünde bulundurması ve mevcut durumla ilişkili olarak belli hipotezler oluşturmasıyla olanaklıdır. Önceden ne olduğuna ve sonrasında ne olacağına ilişkin bağlantı noktaları ve öngörülere sahip olmayan anlık araştırmalarda bu tarz niteliklere rastlamak mümkün değildir. Mevcut şartlar ve materyallerle ilişkisi olmayan bir araştırmanın ulaştığı yargıların geçerliliği muğlâk olacaktır. Böyle bir durumda geçiş belirli bir durumdan belirsiz bir duruma doğru değil, belirsiz bir durumdan belirsiz bir duruma, sınanmamış sübjektif bir inançtan başka birine doğru olacaktır.<sup>521</sup> Bu anlamda araştırma somut varoluşsal bir temel üzerine bina edilmiş olmalıdır. Hangi koşullar sebebiyle başlatıldığı, mevcut durumda ne tür olanaklardan ve materyallerden yararlanabildiği (bunlar henüz bizi tamamen yanıltacak durumda olsalar dahi) ve nereye doğru hareket edildiği biliniyor olmalıdır. Araştırmada bir sorunsalın oluşumu hiçbir şekilde sebepsiz bir varsayım değildir. Materyaller kurulu bir materyal halini aldığı her durumda belirli bir düzen ve dizi var demektir. Bu düzen, çıkarımlarının araştırma sürecinde geliştirileceği bir tarzda soyutlanmış ve formüle edilmiş olabilir. Organik yaşamın düzenli ilişkilerinden kültürel hayatın incelikle oluşturulmuş dalları boyunca ilerleyip kontrollü araştırmanın bu niteliklerine kadar uzanan, bir gelişimin devamlılığı söz konusudur.<sup>522</sup> Dolayısıyla hayatımızın her alanında gerçekten fiilî belirsizliği veya problemi tanımlayıp, onu geçmiş deneyimlerin ve mevcut olanakların ışığında belli varsayımlar geliştirerek sınamakla doğru bir eylem rehberliği edinmede en uygun yolu izlemiş sayılırız.

Yaşamımızı idare etmek üzere, çevreyle olan etkileşimimiz aracılığıyla mevcut olanaklar dâhilinde yeni çözümler veya stratejiler geliştirme durumu, hangi düzeyde olursa olsun bir araştırmadır. Bir problem çözme ve adaptasyon ediminin araştırma olarak kabul edilmesi için, derin analiz, incelikli muhakeme ve çetrefilli deneylere

---

<sup>520</sup> DEWEY, *Experience and Nature*, s. 36.

<sup>521</sup> DEWEY, *Logic: The Theory of Inquiry*, s. 246.

<sup>522</sup> *A.g.e.*, s. 388.

ihtiyaç yoktur. Zaman zaman “araştırmalar”<sup>523</sup> bilim adamlarına ya da en azından yükseköğretim öğrencilerine özgüymüş gibi düşünülmektedir. Hâlbuki tüm düşünme süreçleri bir araştırmadır. Tüm araştırmalar, araştırmayı gerçekleştiren için özgündür. Dünyadaki diğer tüm insanların, onun araştırdığı konuya hâkim olmaları sonucu değiştirmez.<sup>524</sup> Araştırma hayatın her alanında ve her yönünde karşımıza çıkar. Günlük yaşamda insanlar inceler, anlayarak şeyler üzerine kafa yorular, ekip biçtikleri kadarıyla belli çıkarımlara ve yargılara ulaşırlar, bazı mallar satın alır veya değiştirirler.<sup>525</sup> Çoğu edimimiz bir araştırma süreci içerisinde meydana gelir. Basit veya karmaşık, anlık ya da uzun zamanlı bir muhakeme ürünü olsun, bir nevi araştırma

---

<sup>523</sup> Dewey her türlü problem çözme faaliyetini bir düşünme, soruşturma ve sorgulama edimi olarak sadece bilimsel araştırma (*research*) ile sınırlandırmaz. Bilimsel araştırma, problem çözmeye yönelik insanî etkinliğin oldukça kontrollü ve belirli prosedürlere göre iyi işleyen bir düzeyidir. Bu yüzden genel anlamda araştırmanın (*inquiry*), her türden düşünme ve sorgulama faaliyetini kapsayacak düzeyde kavramsallaştırılmasında bir sakınca bulunmaz.

<sup>524</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 171. Dewey’in araştırmayı insanî pratiğin her alanında yaygınlaştırma düşüncesi, onun her türden araştırmayı veya problem çözmeye yönelik aktivitelerimizi aynı kefeye koyduğu gibi bir algının doğmasına neden olabilir. Sözelimi Russell bu noktayı dayanak göstererek onu, “bilim adamıyla duvarcının uğraşı arasındaki farkı idrak edememekle suçlamıştır” [HOLLINGER, David A.; “The Problem of Pragmatism in American History: A Look Back and a Look Ahead”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 25]. Hâlbuki Dewey, uzmanlarla birlikte anılan kontrollü, refleksif ve deneysel araştırmayla sıradan insanların olağan düşünme tarzı arasındaki farkı elbette kavramıştı (A.g.m). Bununla birlikte, Dewey, her türden araştırmanın herkese açık olabileceği iddiasında olmadığı gibi araştırmanın bazen insanların başkalarının uzmanlığına dayanacakları bir iş bölümüne dayalı olabileceğini de inkâr etmiyordu. O sadece, araştırma aracılığıyla dünyada insanî amaçların geliştirilmesi işini, uzman bilim adamları veya filozoflarla sınırlı bir hadise olarak değerlendirme sığlığını aşmak ve araştırmayı, kısmen herkese açık bir görev ve gereklilik haline getirmek istiyordu (A.g.m., s. 24-25). Bunu da, bilimsel düşünme tarzını yaygınlaştıracak bir eğitim modeliyle gerçekleştirilebilir bir proje olarak görüyordu. Burada eleştirmenlerin temel problemi Dewey’in argümanlarını tabi oldukları bütüne göre değil, kendi tekil bağlamında değerlendirmeye hevesli olmasından kaynaklanmaktadır. Dewey’de her adım birbiriyle bağıntılı ve iç içe geçmiş durumdadır. Ondaki bir unsuru, genel çerçeveden yalıtılarak sadece kendi bağlamında değerlendirmek, onun temel hedeflerinin ıskalanmasına neden olabileceği gibi, kolaylıkla tutarsız ve hayalperest bir düşünür olarak tanımlanmasına da yetecektir.

<sup>525</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 102.

yapılarak edimde bulunulur. Dewey bu nedenle, insanın problem çözmeye yönelik düşünme edimini araştırma ile eşdeğer tutmuştur.

Dewey düşünme faaliyetimizin, zihnin kendi kendisine verdiği bir emirle değil, tıpkı araştırmada olduğu gibi bireyin eyleme faaliyetini sekteye uğratan bir belirsizliğin veya problemin açığa çıkmasıyla başladığını ileri sürmüştür. Ona göre düşünme sürecinin yaşandığı koşullar kuşku yaratan koşullardır ve düşünme bu yönüyle bir araştırma ve inceleme sürecidir. Düşünmenin hedefi, belirli bir sonuca ulaşılmasına ve var olan koşullar çerçevesinde olası bir sorun tasarlanmasına yardım etmektir.<sup>526</sup> Dewey'e göre düşünme süreci araştırmanın tüm basamaklarını içerir: bir sorunla karşılaşma; koşullar üzerinde gözlem yapma, önerilen çözümü belirleme ve akılcı bir biçimde ayrıntılandırma, son olarak da çözüm önerisini aktif olarak test etme. Tüm düşünme süreçleri bilgi ile sonuçlansa da, bilginin değeri, esas olarak düşünme süreçlerinde nasıl kullanıldığına göre değişir.<sup>527</sup> Böylelikle Dewey, düşünme sürecine, insanın ihtiyaçları ve hedefleri yani yaşam etkinliğini sürdürmesiyle ilintili pratik bir işlev yüklemiştir. Fakat bu noktada bireyin düşünme sürecine müracaatını ve Dewey'in araştırmanın gündelik yaşam içerisindeki görünümüne ilişkin değerlendirmelerini daha anlaşılır kılmak için, temel bir soruya yanıt vermek yeterli olacaktır: Birey gündelik yaşamda ne zaman tereddütlere kapılır ve eylemleri üzerinde durum tanımlaması

---

<sup>526</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 171. Dikkat edileceği üzere, Dewey'in düşünmenin işleyiş tarzına ilişkin analizleriyle Peirce'ün düşünme mantığı arasında son derece belirgin bir benzerlik bulunmaktadır. İkisi de düşünmeyi, problemlili bir durumun mevcudiyetinden hareket edip bunun çözüldüğü bir evreye doğru ilerleyen bir araştırma süreci olarak ele almıştır. Ancak Dewey'de mesele "belirsiz bir durum"dan, "belirli bir durum"a doğru hareket olarak tanımlanırken, Peirce'te problematik durum "şüpheli" olarak nitelenir ve soruşturmanın gayesi "şüphenin ortadan kaldırılması" süreci şeklinde ifade edilir. Isaac Levi'ye göre, esasında Dewey nezdinde de, belirsiz durum bir şüphenin varlığına delalet eder. Bu anlamda Dewey yine Peirce'ün izindedir. Ancak Peirce'ün soruşturma analizi, doğrudan, bir inançtan bir başka inanca veya bir bakış açısından başka bir bakış açısına doğru geçişi daha çok vurgulamaktadır [LEVI, Isaac; "Dewey's Logic of Inquiry", **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.), Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 83]. Yani Peirce'te araştırmanın hedefi, Dewey'de olduğu gibi, "belirsiz bir durumun belirli bir duruma dönüşümü" değil, "inancın sabitlenmesi" adına yapılır. Fakat her iki durum da şüpheyi yaratan problematik durumu aşmaya, alışkanlığın tesisine, yani temelde bir eylem yasası inşa etmeye yöneliktir.

<sup>527</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 175.

yaparak belli çözümler geliştirme yoluna gider? Dewey'e göre birey hem psikolojik hem de sosyolojik bir varlıktır. Bir yönüyle dürtülerinin, arzu ve isteklerinin ürünüken, bir yönüyle de alışkanlıkların, geleneklerin ve genel anlamda kültürün ürünüdür. Bireyin pek çok ihtiyacının nasıl karşılanması gerektiği büyük oranda toplumsal bir karşılık kazanmıştır. Toplumda genelde her ihtiyacı karşılama biçimine belli bir eylem biçimi tanımlamıştır.<sup>528</sup> Dolayısıyla biz genelde aslında beklenildiği gibi davranışta bulunuruz. Dürtülerimiz, duyular veya isteklerimiz bizi eyleme sevk eder ve biz alışkanlıklarımıza (daha önce bu dürtüye nasıl tepki verdiğimizize veya nasıl tepki verildiğine) bakarak ne türden bir davranış sergileyeceğimize karar veririz. Fakat kimi zaman dürtülerimiz ile alışkanlıklarımız arasında bir çatışma yaşanır. Bu bizim belirsiz ve problematik bir durumla karşı karşıya olduğumuz anlamına gelir. Dewey'in anlatımıyla, organizmanın belli türden eylemde bulunma durumu hedeflere ulaşılmasında bir aksaklık gösterdiği zaman, yani organizmanın kendi çevresiyle olan uyumunda bir karışıklık ortaya çıktığı zaman, bu durumu giderme yönünde harekete geçirilir. Burada dürtüler eylemin yönlendiricisidirler. Dürtüler araştırma sürecini tetikler. Henüz bilinmeyen bir sonuca doğru hareket başlatırlar. Bu araştırma sürecinde ise, eski alışkanlıklar içerikler, tanımlar ve fikirler sağlar. Başlarda, içinde yol alınan yönelimde belirsiz bir sunum olarak hizmet eder. Ama öyle ya da böyle onlar aracılığıyla adım atar ve yön aramaya çabalarız. Alışkanlıklar olmadan rahatsızlık ve karışık tereddütler mevcut olacaktır. Ama sadece alışkanlık ile de organizma eski eylemleri kopyalayan ve tekrar eden bir makineden farksız olacaktır. Bilinçli araştırma, dürtülerin açığa çıkması ve alışkanlıkların çatışmasıyla olanaklıdır.<sup>529</sup> Dewey, alışkanlıkların son derece organize bir yapıda olduklarını, dürtülerin ise tam tersine kaotik bir yapıda olduğunu ifade eder. Bilgi edinme faaliyeti aslında bu ikisinin bir karışımından ibarettir. Alışkanlık tek başına düşünmeyi, gözlemi veya hatırlamayı her zaman sağlamaz. Keza dürtü de tek başına bizi bir yere ulaştıramayacak kadar karmaşık

---

<sup>528</sup> Dewey bazen, kültürü bireyin ihtiyaçlarının meşru biçimlerde karşılanmasının bir ürünü olarak gören Bronislaw Malinowski'yi andıran analizler yapmıştır: "Yemek yeme, su içme, yiyecek arayışı, üreme gibi hayvansal aktiviteler zamanla yeni özellikler edinir. Yemek yeme bir grup festivali ya da kutlaması haline gelir, yiyecek tedarik etme ihtiyacı tarımcılığı ve takası açığa çıkarır, üreme aile kurumuna dönüşür" (DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 57).

<sup>529</sup> DEWEY, John; **Human Nature and Conduct**, The Modern Library, New York, 1930, s. 180.

ve düzensizdir.<sup>530</sup> Burada zihnimize başvururuz. Dewey problem çözme odaklı düşünme anlayışıyla, zihinden ne anlaşılması gerektiği konusuna da ışık tutar. Dewey’de, düşünme/araştırma fonksiyonunu ortaya koymak üzere müracaat edilen zihin, “tözel” değil, işlevsel bir niteliğe sahiptir. Dewey bu sayede, zihnimizi, bir “iç göz”ün kendi içindeki refleksiyonu olan bir “töz” şeklinde algılanmaktan çıkararak, Kartezyencilerden tamamen farklı pratik bir bağlama aktarmıştır. Zihnimizin işlevi, ilgilerimiz, çıkarlarımız, alışkanlıklarımız, olası deneyimlerimiz ve çevrenin sunduğu materyallerin kullanımı arasında bir takım varsayımlar ve bağıntılar geliştirmede bizlere yardımcı olmaktadır. Ona göre zihin, bireyin ihtiyaçları, geçmiş deneyimleri, ilgileri ve gözlemlerinin bir bütünü olarak işleyen bir kavrayış biçimi, bir muhakeme melekesidir. Zihin, bu anlamda, “sadece, biyolojik temayüller ile bir sosyal çevrenin etkisi içinde biçimlenen bir inançlar, arzular ve amaçlar sistemi olarak anlaşılabilir.”<sup>531</sup> Birey belli bir edimi gerçekleştirmede bir sorunla karşılaştığında ve söz konusu edimle ilgili olarak çevresiyle yeni bir adaptasyona ihtiyaç duyduğunda, zihnimiz bir takım güdüler, duyumlar veya benzeri uyarıcılar vasıtasıyla belli bir olguya veya olgu grubuna dikkat kesilir ve ardından sekteye uğrayan faaliyeti yeniden tesis etmek için birey mevcut olanakların ve geçmiş deneyimlerin ışığında bazı varsayımlar geliştirir ve sorunu çözmek üzere hangilerinin onu deneyimde hedefe ulaştırdığını sınamaya çalışır. Araştırmada nasıl önceki çıkarım yasalarından yararlanıyorsak, zihin burada da geçmiş alışkanlıklardan faydalanır. Normal durumlarda eylemlerimize rehberlik eden alışkanlıklarımız, problematik bir durum söz konusu olduğunda (doğru veya yanlış) bir hareket noktası olarak eylemlerimize rehberlik ederler. Bu araştırma sürecinde eski alışkanlıklar içerikler, tanımlar ve fikirler sağlar. Başlarda, içinde yol alınan yönelimde belirsiz bir sunum olarak hizmet eder. Ama öyle ya da böyle onlar aracılığıyla adım atar ve yön aramaya çabalarız.<sup>532</sup> Mevcut alışkanlıklarımız bizi yanlış bir yola sevk edebilir, işler daha kötüye de gidebilir. Ama en azından bizlere belli seçenekleri elememizi ve daha doğru seçeneklere ulaşmamızın yollarını sunmuş olurlar. Bazen ilk tercihimiz nihaî eyleme biçimine çok yakın olabilir ve bundan fazlasına ihtiyaç duymazken kimi zaman hedefe en uzak ve en tahrif edici seçenekten başlar ve hedefe ulaşmak için pek

---

<sup>530</sup> A.g.e., s. 177.

<sup>531</sup> A.g.e., s. xi.

<sup>532</sup> A.g.e., s. 180.

çok alternatifi denemek, elemek ve sınamak zorunda kalabiliriz. Ama nihayetinde yeni bir eyleme biçimi veya alışkanlık edinmiş oluruz. Bu nedenle Dewey, alışkanlığı, tıpkı araştırmadaki çıkarım yasası gibi, “bir davranış biçimi veya tarzı... Formüle edildiği zaman, kabul edildiği üzere bir kural veya daha genel anlamda söylenecek olursa bir ilke ya da eylem yasası”<sup>533</sup> olarak tanımlamıştır. Bu ifadeden anlaşılacağı üzere Dewey, bireyin edindikleri alışkanlıkları, eleştirel düşünme sürecinin ürünü oldukları sürece, bilimsel araştırma sürecinin sonucunda hipotezlerin sınanmasıyla elde edilen “doğrular” ile aynı karaktere sahip görür. Çünkü belli bir edimin kesintiye uğramasıyla başlayan düşünme süreci, aslında bir alışkanlığa göre işleyen bir eylemin sekteye uğramasıdır. Dolayısıyla biz düşünme faaliyeti sonucunda özünde, işleyişinde sıkıntıya uğrayan eylem rehberini/yasasını, yani problematik duruma sebebiyet veren alışkanlığın kendisini biçimlendiririz. Dolayısıyla, alışkanlıklar eyleme yön verme veya yol açma bakımından en belirleyici faktörken, güdüler ve duyular belli bir deneyime veya belli bir problemin varlığına dikkat çeken uyarıcılarıdır. Zihin ise işleyiş mekanizması sekteye uğradığında bize yol gösteren yöntemi sunan aracı, problematik durumu çözmek üzere müracaat ettiğimiz muhakeme merciidir. Kısacası, organizmanın belli türden eylemde bulunma durumu hedeflere ulaşılmasında bir aksaklık gösterdiği zaman, yani organizmanın kendi çevresiyle olan uyumunda bir karışıklık ortaya çıktığı zaman, bu durumu giderme yönünde harekete geçirilir ve organizma yaşamı sürdürmesinde katkı sunacak yeni bir eylem rehberi veya alışkanlık edinmiş olur.

Dewey aynı bakış açısını değerler konusuna da aktarmıştır. Şayet tüm bilgimiz temelde organizmanın çevresiyle olan etkileşiminden kaynaklanan bir problem çözme ve adaptasyon ürünüyse, kendisi de bir başka insanî etkinlik alanı olan değerlerin oluşumunu “ilkesel” veya “tözsel” dayanak noktalarına teslim etmenin bir mantığı bulunmayacaktır. Dewey bu noktada, felsefeyi, değerlerin pratikte onları olanaklı kılacak vasıtalardan yalıtılarak ele alındığı bir akıl yürütme tarzından arındırma çabasında olmuş ve insan amaçlarıyla onlara erişmeyi olanaklı kılan vasıtalar arasındaki birlikteliği öne çıkarmıştır. Onun nezdinde, “bir amaca sahip olunduğunu açıkça söylemek ve ondan sonra onu gerçekleştirmenin araçlarını ihmal etmek en tehlikeli

---

<sup>533</sup> DEWEY, *Logic: The Theory of Inquiry*, s. 13.

türden kendini aldatma”dır.<sup>534</sup> Bir amaç ideal olarak her durumda takip edilmek istenebilir, ancak ona uygun vasıtalar yoksa, bireyin onu gerçekleştirmesi imkansızlaşacaktır. İşte değerlerin de, temelde, her dönem için geçerliliğini koruyan belli amaçlarla ilintili olduğu düşünülür. Dewey ise değerleri insanın gelişen ve değişen dünyasıyla aynı ölçüde değişen amaçlarla şekillendiğini iddia etmiştir. Bu nedenle değerler dünyamız mevcut pratiğin kendisinden yalıtılarak ele alınabilecek bir alan değildir. Burada yapılması gereken şey, değerler arasındaki tercih meselesini deneyim üstü bir amaçsallığın dünyasından kopararak, doğru yöntemin uygulanmasına aktarmak olmalıdır. Böylelikle Dewey, bir etik değerlendirme ölçütü olarak hizmet görebilecek üstün bir ilke ya da temel bir gaye belirleme amacını, değer yargılarımızı geliştirmeye uygun bir yöntem belirleme amacıyla değiştirmiştir. Bunun doğal bir sonucu olarak Dewey, etik araştırmanın da diğer problem çözme süreçlerinde olduğu gibi, çoğunlukla deneysel araştırmayla aynı olduğunu savunmuştur. Etik araştırma, kendilerine dayalı eylemde bulunmanın sonuçları ışığında yargıları tekrar gözden geçirmek için derin düşünceye dayalı zekânın kullanılmasıdır. Yani değerler, davranışı yönetmedeki başarılarına göre araçsal olarak değerlendirilirler. Değer yargılarımızı (çözmek üzere tasarlandıkları sorunları çözsünler veya çözmesinler, sonuçlarını kabul edilir bulalım ya da bulmayalım, alışılmamış sorunlara başarılı yanıtlar olsunlar ya da olmasınlar, başka değer yargılarına uygun olarak yaşamak adına daha tatminkâr sonuçlar ortaya koysunlar ya da koymasınlar) uygulamaya koyarak ve sonuçların tatmin edici olup olmadığını görerek test ederiz. Değer yargılarını sonuna kadar yaşamının herkes açısından en geniş sonuçlarını dikkate alarak, değer yargılarımızı derin düşünerek gözden geçirme alışkanlığı edindiğimiz ölçüde, ahlâkî ilerleme ve olgunluğa erişiriz.<sup>535</sup> Dünyamız değiştikçe yeni problemler ve belirsizlikler de baş göstereceğinden, elbette her bir değerlendirme sürecinde erişeceğimiz sonuç değerlerin ebediyen geçerli olmasını engelleyebilecektir. Bazı değerlerimizi bir ömür değiştirmeden muhafaza edecekken, kimi değerlerimiz pek çok değişikliğe maruz kalabilir. Her durumda belirleyici olan şey, değerlerin mevcut durumda problemlere ilişkin çözümlerindeki başarısıdır. Değerin

---

<sup>534</sup> DEWEY, John; “Felsefenin Yeniden Yapılanmasında Bilimsel Etken”, **Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Sara Çelik, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 149.

<sup>535</sup> ANDERSON, Elizabeth; “Dewey’in Ahlâk Felsefesi”, Çeviren: Süleyman Aydın, **Hikmet Yurdu**, Cilt: 4, Sayı: 7, 2011, s. 224.



geçerliliği sıyanan şey budur. Bir kişi, içinde bulunduğu durumun sorunlu niteliklerini çeşitli şekillerde (engeller, düzensizlikler, çatışmalar, karşılanmayan gereksinimler, tehlikeler v.s olarak) dile getirebilir. Burada değer yargısı için ölçüt alacağı şey, onun, engellerin üstesinden gelen, karışıklıkları ortadan kaldıran, çatışmaları çözen, gereksinimleri karşılayan, tehlikeleri savan ve devre dışı eden bir eylemi başarılı bir şekilde saptayıp saptamadığıdır.<sup>536</sup> Bu noktada Dewey'in herkesin kendi değerini yaratacağı gibi bir düşünce içerisinde olduğu algısı uyanabilir. Fakat Dewey'in, değerleri belli bir bağlama yönelik olarak öznenin hedefleriyle ilintilendirmesi, herkese açık bir deneyimlenebilirliğe sahip olduğundan onları test etmek ve sınamak mümkündür. şayet bir değer yargısı pek çok defa, farklı kişiler tarafından farklı zamanlarda sınanmasına rağmen her durumda başarıya ulaştırmışsa onun (aynı amaç için en başarılı sonuçları üretmeye devam ettiği sürece) genel geçer olmasının önünde hiçbir engel yoktur. Bu anlamda Dewey "mutlakçılığa" karşı "rölativizmi" öne çıkarmak çabasında değildir. Dewey değerleri değerlendirmenin kriterini sunmakla ilgilidir. Ve bu standart, değerlerin bağlamlara göre genellenebilir bir nitelik kazanmasının önünde engel değildir. Kısacası, Dewey'e göre değerler, tıpkı bilimsel bir hipotezin mevcut şartlara göre test edilip yerleşmesi ya da yerini daha iyi rehberlik eden birine bırakması gibi sınanabilmelidir. Değerlerin değişimini bu dünyadan ayrı ve pratikle temas etmeyen soyut bir ilkeselliğe terk ettiğimizde ihtiyaçlarımıza cevap vermeyen değerlere göre eylemde bulunmak (ve doğal olarak yanlışlara sürüklenmek) kaçınılmazdır. Bu nedenle Dewey insanların ideal olarak kabul edebilecekleri değerlerin varlığını inkâr etmekten ziyade, onları gökten ya da "us"tan inme ve dokunulmaz dogmalar olmaktan çıkarıp, mevcut şartlar ve gereklilikler ölçüsünde işlerliği sınanan ve buna göre benimsenen değerler statüsüne indirme arzusunda olmuştur. Tecrübeyle bağlantısı kurulamayan bir "değer", insanlar için eyleme yön veren bir yargı olarak değer olma vasfını edinemez.

Görüleceği üzere, Dewey yaşamımızın her alanında, problem çözmeyi ve adaptasyonu en iyi biçimde sağlayan yönteme göre hareket etmenin bizi daha güvenilir sonuçlara, eylemlere ve kararlara yönelteceği iddiasındadır. Yanlış kararlar ve kötü sonuçlar, bir hile, beklenmedik bir olasılık ve yanlış vasıtaların kullanımı söz konusu

---

<sup>536</sup> A.g.m., s. 237.

olmadığı sürece genelde yanlış yöntemin uygulanmasıyla ilgili bir durumdur. Yaşam içerisinde belirsiz durumları aşma yönündeki başarımızı veya başarısızlığımızı oluşturan şey, hedefimizi gerçekleştirmek üzere takip ettiğimiz yöntemdir. Karşılaştığımız sorunları, içinde bulunduğumuz çevre şartlarının bizlere sunduğu olanaklar vasıtasıyla çözmeyi sağlayan yöntem başarılı bir yöntemdir. Bilimde elde edilen bilgilerin, hayatın diğer alanlarındaki yorumlama biçimlerimize nazaran daha kıymetli oluşunun nedeni, söz konusu alanlarda muhakeme ve araştırma edimimizin deneysel yöntemi uygulayan bir araştırma tarzına göre işlemiyor oluşundan kaynaklanır. İşte Dewey'in deneysel yöntemi toplum için, kurucu, dizayn edici ve yapılandırıcı bir hareket noktası olarak kullanmasının dayanak noktası budur. Her alanda bilimsel yöntemin işleyişine göre hareket eden, böyle bir problem çözme melekesine sahip bireyler yetiştirilirse toplumun genelinde insanın yaşam alanı, ortak hedefleri ve ortak ilgileriyle ilintili kararlar almak mümkün olacaktır. Bunun için ihtiyacımız olan şey, felsefede yapılandırma işini eğitim kurumuna aktarmak ve şimdiye kadar geliştirilen altyapıya uygun bir eğitim anlayışı geliştirmektir. Böylelikle, doğru bir deneyim anlayışı üzerine kurulu olan bir eğitim sistemi içerisinde filizlenmiş, yani kendi olanaklarıyla çevrenin sundukları arasında bir bağıntı kurarak stratejiler geliştirme suretiyle problem çözmeye yönelik "zekâ"<sup>537</sup> sahibi bireylerden oluşmuş bir demokratik toplum, uzak geleceklerin rüyası değil, oldukça reel ve gerçekleştirilebilir bir proje haline gelir. Bu noktada Dewey'in eğitimle ve demokrasiyle ilgili görüşleri konusunda kısa bir belirleme yapmak, buraya kadar sıraladığımız tüm tartışma noktalarının tek bir bütün halinde birleştirilmesine vesile olacağı gibi, onun tüm mülahazalarının nihâî hedeflerine ilişkin daha anlaşılır bir kavrayış sağlanmasına da katkı sunacaktır.

Dewey bir psikolog, filozof, politik aktivist, kamu entellektüeli ve sosyal reformcu olarak belli niteliklere hapsedilerek öne çıkan bir isim olmasa da, en kalıcı katkısı eğitim alanında olduğu belirtilmelidir. Pragmatizm, Dewey'in her adımında etkili olmasına rağmen, onun sonuçlarını en çarpıcı biçimde gösteren çalışmaları bir

---

<sup>537</sup> Dewey, bireyin çevresiyle etkileşiminin ürünü olarak gelişen bir düşünme melekesine atıf yapmak istediği zamanlarda, genelde, geleneksel felsefenin düalistik düşünme biçimini çağrıştırdığı için "zihin/akıl" (*reason*) kavramını değil, "zekâ" (*intelligence*) kavramını kullanmayı tercih etmiştir.

eğitimci olarak kaleme aldıkları olmuştur.<sup>538</sup> Dewey'in eğitimle ilgili olan alakası genelde, onun genel hedefleri ile birlikte ele alınmadan salt eğitim ve öğretim yöntemleriyle ilintili tartışmalarla aktarıldığı için belli bir bağlamdan kopuk bir aktarıma sahip olmaktadır. Dewey'in eğitimle olan ilgisini buraya kadar aktardığımız perspektif içerisinde değerlendirdiğimizde, yani onun eğitimle ilgili olan fikirlerine bilimsel yöntemin veya genel manada problem çözücü "sosyal zekâ"nın bütün insanî edimlere aktarımı meselesi içerisinde bir yer verdiğimizde, eğitim ve öğretimle neyin gerçekleştirilmek istendiği daha kolay anlaşılacak ve daha doğru bir perspektife kavuşturulacaktır. Dewey nezdinde, bilimsel alan ile sosyal alanın birbirinden ayrışmasının en hissedilebilir olduğu ve en tehlikeli sonuçlar yaratabileceği kopuş okul ile toplum arasındaki bölünmede kendini göstermektedir. Ona göre, toplumlar yapıları ve kaynakları açısından daha karmaşık hale geldikçe, kurumsal ya da sistematik eğitim ve öğretim ihtiyacı daha da artmıştır. Kurumsal eğitim ve öğretim geliştikçe, daha doğrudan ilişkilerden elde edilen deneyimlerle okullarda elde edilenler arasındaki mesafenin açılması riski doğmuştur. Bu tehlike günümüzde hiçbir zaman olmadığı kadar büyüktür. Son birkaç yüzyıldır bilgi ve teknik ustalıklardaki hızlı gelişim, bu tehlikeyi daha da derinleştirmiştir.<sup>539</sup> Fakat biri okuldaki yaşam için, biri de okul dışındaki yaşam için, iki etik ilkeler bütünü ya da iki etik teori formu olamayacağı son derece açıktır.<sup>540</sup> Okul, çocuğun sabah toplumun dışına çıkıp, türlü bilgilere maruz kalıp akşam tekrar topluma geri döndüğü bir kurum olarak algılanırsa, bilimsel düşünüş tarzının ürünü olan bilgilerin içselleştirilmemesi, bireyin bunları hayatın akışı içerisinde ne anlama geldiğini keşfedememesi ve daha da tehlikelisi sosyal çevrenin öğrettikleriyle çatışarak bireyin onlara tamamen yüz çevirmesi sonucu açığa çıkar. Bu durum toplumlarda bilimsel düşünüş tarzının yerleşememesine, eleştirel bir düşünüş tarzının açığa çıkamamasına, bilimin kötüye kullanımına ve çözümü olanaksız bir bilimsel kültür-sosyal kültür (veya sosyal çevre) çatışmasına neden olur. Eğitim kurumu bu nedenle Dewey için son derece önemlidir. Dewey, okulu bilimsel bilgi ile toplumsal değerler arasında hızla açılan makası kapatacak bir dayanak noktası olarak görmüştür.

---

<sup>538</sup> MENAND, "An Introduction to Pragmatism", s. xxii.

<sup>539</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 18-19.

<sup>540</sup> DEWEY, John; **The Early Works 1882-1898: Volume 5 (1895-1898)**, Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, London, 1972, s. 54.

Dewey'in pragmatik felsefesinde diğer pragmatistlere nazaran eğitimin bu denli öne çıkmasının sebebi budur. Dewey, eğitim ve öğretimi, kendi pragmatik ideallerinin hayata geçirilebileceği en belirleyici hareket noktası olarak ele almıştır.

Dewey'e göre, eğitim "belirli özel faaliyetleri gerçekleştirmek (yaşamın sürdürülmesinde ve toplumun refahının yükseltilmesinde belli özel işlevleri uygulamak) üzere toplum tarafından inşa edilmiş bir kurumdur."<sup>541</sup> Ancak okul ile toplum birbirinden yalıtık, bilgi ile pratik ve gündelik hayat birbirinden kopuk iki farklı olgu olarak algılandığı sürece toplumların kurumsal anlamda insan merkezli bir inşaya girişmesi olanaklı kılınamamaktadır. Eğitimin, toplumun refahını yükseltmek ve onu entelektüel manada kalkındırmak misyonunu gerçekleştirebilmesi, "insanların özel bir eğitim sonucunda elde ettikleri bilinçli bilgi ile başkalarıyla iletişim halindeyken karakter formasyonlarına işleyen bilinç dışı bilgi arasındaki mesafe"nin kapatılmasına bağlıdır.<sup>542</sup> Bu nedenle öncelikle, söz konusu ideali gerçekleştirecek bir eğitim felsefesine ihtiyaç bulunmaktadır. Mevcut eğitim anlayışı, eğitimin böyle bir misyon taşıyabilecek bir kurum olmasını sağlayacak düzeyde değildir. Dewey, tıpkı daha önceki adımlarda başvurduğu yeniden yapılandırma girişimlerine eğitim anlayışında da müracaat etmiştir. Eğitimi toplumun sosyal kurumlarını en uygun biçimde inşa etmede faaliyet gösterecek bireyleri yetiştiren bir kurum haline dönüştürmek için onun bu hedefe uygun bir eğitim anlayışıyla donatılmış olması gerekir. Çağımızın ihtiyaç duyduğu bireyler sorumluluk alma ve karşılaştığı problemleri mevcut olanaklarla çözme kapasitesi yüksek olan, işbirliği ve birlikte hareket edebilme kabiliyetine sahip olan bireyleri gerektirir. Toplumunu oluşturan bireylerin çoğunluğu, her insanî pratiği en verimli yönetime göre tasarlıyor ve gerçekleştiriyor olsaydı, toplumun her alanında aynı ölçüde gelişim gösteren, birbiriyle uyumlu, çatışmaktan ziyade birbirini tamamlayan kurumlar oluşturmak daha olanaklı olurdu. Bu nedenle öncelikle eğitim felsefesinin kendisinde bir değişikliği gidilmeli. Bunun için Dewey, "olağan düşünme edimimizi daha etkili hale getirip deneysel araştırmayla arasındaki gediği kapatmaya imkân

---

<sup>541</sup> A.g.e., s. 57-58.

<sup>542</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 18.

tanıyacak bir kamu eğitimi programı önermiştir.”<sup>543</sup> Artık eğitimin temel felsefesi, bireylerde öncelikli olarak “itaati” değil, “iyi araştırma alışkanlıkları içeren zekâ ürünü davranış ve fikirlerin gelişimini” yerleştirmek olmalıdır.<sup>544</sup> Eğitimin amacı, öğrenciye yalnızca bilgi aktarmak değil, öğrenciye, gelecekte ortaya çıkabilecek yeni durumları değerlendirmeye ve baş gösteren sorunların üstesinden gelmek için stratejiler geliştirmeye yardımcı olacak alışkanlıkları kazandırmak, özellikle ondaki eleştirel düşünme yeteneğini geliştirmek olmalıdır. Okul denilen kurumda, işbirliği ve bir arada yaşama ruhu gibi demokratik alışkanlıklar kazandırılmalıdır. Tüm bunları gerçekleştirirken de, çocuğun ilgi alanları dikkate alınmalı ve eğitim bunların üzerine kurulmalıdır. Okul toplumsal yaşamın bir uzantısı olarak görülmeli ve küçük bir topluluk gibi örgütlenmelidir; başka bir deyişle, okul yaşamını toplumsal yaşamla bir tutmalı ve okulu çalışmanın, öğrenmenin ve sorunların altından kalkmanın gerçek anlamını kazandığı işlevsel küçük bir toplum durumuna getirmelidir. Bu noktada öğretmene düşen görevse kendini bir “üst” olarak görüp altındaki öğrencilerine emirler yağdırmak değil, tam tersine kendisini de öğrenciyle birlikte çalışan – ve öğrenen – biri olarak görüp onların her yönüyle gelişmesi için yol göstermektir.<sup>545</sup> Dewey’e göre, böyle bir eğitim felsefesi, “bir ilerlemedir, bir devrimdir ve astronomide merkezi yerden (dünyadan) güneşe nakletmek şeklinde Kopernik’in bilimde yaptığı devrime de benzer bir yapıdır. Burada çocuk güneş oluyor, eğitimin araç ve malzemesi de onun etrafında dönüyor; bütün bu organizasyonda merkezi çocuk oluşturuyor.”<sup>546</sup> Eğer okullarda, çocukları geçmiş bilgilerin aktarılması gereken boş bir tahta olarak değerlendirirsek, kendini değişen şartlara göre farklı olanaklarla adapte etmeyi ve karşılaştığı problemlerde çözüm stratejileri geliştirmeyi başarabilen bireyler geliştiremeyiz. Onlar eğitimin merkezinde, kendi olanaklarını ve problem çözme kabiliyetlerini keşfeden, hem öğretilen hem de deneyerek kendisi de öğrenen aktif bir konuma yükseltilmelidir. Bu şekilde, bireyler, doğru hedefler ışığında, doğru bir yöntemle eğitildiğinde, toplumun bütününde zekâ ürünü bir yapılanmanın tesis edilmesinin önünde hiçbir engel

---

<sup>543</sup> HOLLINGER, “The Problem of Pragmatism in American History: A Look Back and a Look Ahead”, s. 25.

<sup>544</sup> GARRISON, “John Dewey’s Philosophy as Education”, s. 70-71.

<sup>545</sup> GÜÇLÜ, Abdülbaki vd.; **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003, s. 377.

<sup>546</sup> DEWEY, John; **Okul ve Toplum**, Çeviren: H. Avni Başman, Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 41-42.

kalmayacaktır. Fakat eğitimde bir devrim yaratmak ve hangi türden olursa olsun yeni bir anlayış yerleştirmek en az onun kadar belirleyici olan başka bir faktörün de göz önünde bulundurulmasını gerektirir. O da politik yapı veya yönetim mekanizmasıdır. Çünkü okul ve genel anlamda eğitim ve öğretim işi, toplumdan yalıtık, politik kurumlardan veya mevcut yönetim biçimlerinden yalıtık bir mesele değildir. Eğitimde hangi değişikliği yapacak olursanız olun, içerisinde bulunduğunuz politik ortamın etkileri dışında hareket edemezsiniz. Yönetim biçimleriyle eğitim felsefesi birbirinden ayırtılamayacak, birbirini etkileyen, bazen geliştiren, bazen daraltan ve yönlendiren iki birleşik faktördür. Bu nedenle Dewey, çok yerinde bir tespitle, “yeni bir toplum yaratmaya adanan yeni eğitimin gerçekleştirilmesi”ni, “her şeyden önce varolan devletlerin etkinliklerine bağlı” görmüştür.<sup>547</sup> Çünkü demokratik bir toplum, totaliter bir eğitim anlayışıyla inşa edilemez. Demokrasi ve ona uygun bir eğitim felsefesi karşılıklı olarak birbirlerini beslemedikleri sürece, doğru bir toplumsal yapılanma açığa çıkması olanaksızdır. Bu çerçevede demokrasinin, bir özgürlük ve hoşgörü teorisi olması bakımından, onu gerçekleştirecek araçların da yani eğitimin de demokratik bir yapılanmaya şiddetle ihtiyacı vardır. Çünkü demokrasiye demokratik olmayan bir yoldan ulaşılamaz. O halde eğitimde demokrasi ya da demokratik eğitim, diğerlerine temel olması bakımından çok daha elzemdir.<sup>548</sup> Eğitim felsefemizde, uygulamalarımızda ve yöntemlerimizde demokratik olmadığımız sürece, bunun ürünü olan bireylerin de demokratik bir toplumu inşa etmelerini beklemek hayalcilik olacaktır. Eğitim, demokratik problem çözmenin ilerlemeci görünümünü temsil ettiğinden dolayı demokrasi için vazgeçilmezdir. Eğitim, demokrasi için asli olduğu ve demokrasi de toplumda kuşatıcı güç olması gerektiği için, tüm sosyal kurumlar eğitimi desteklemelidir. Bir demokrasinin politik kurumları, çatışmaların çözümlenmesinde açıkça önemli bir role sahiptir fakat eğitim, demokrasinin en temel motorudur.<sup>549</sup>

Modern demokrasi, olguların ezberlenmesi ve öğrenme kabiliyetlerinin kazanımının ötesine geçen bir eğitim sistemine ihtiyaç duyar. Ne olgular grubu ne de yetenekler bütünü, eğitimin bizatihi amacı olabilir. Aksine tüm olguların ve

---

<sup>547</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 112.

<sup>548</sup> BAKIR, **Demokratik Eğitim: John Dewey’in Eğitim Felsefesi Üzerine**, s. 38.

<sup>549</sup> SHOOK, **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, s. 136-137.

yeteneklerin kaynağı olan problem çözme, eğitimin amacı olmalıdır. Problem çözme ve onun gelişimi uzun vadeli bir iş olduğu için eğitim yaşam boyu devam etmelidir.<sup>550</sup> Dewey'in bu anlamda demokrasi ve eğitim meselesini genelde bir arada ele alması doğaldır. Çünkü Deweyci bir demokrasi (böylesi bir ideal, yaşam biçimi ve "kültür") salt niceliksel değerlerle (çoğunluğun yönetimi) sağlanabilecek bir aşama değildir. Dewey siyasal katılımdan çok, demokrasinin bilinçlerdeki katılımını sağlamak arzusundadır. Böyle bir topluluk düşüncesi de ancak çocukluktan aşılacak bir eğitim politikasıyla mümkün olabilir. Kendi olanaklarını kullanabilen, yaratıcı, eleştirel ve problemlere çözüm üreten bireyler, kendi başlarına egemen birer yurttaşlardır. Demokrasi, bir idea olarak değerlendirildiğinde, topluluk yaşamına ilişkin diğer ilkelerin bir alternatifi değildir. Bizzat topluluk yaşamının kendisinin ideasıdır.<sup>551</sup> Onun için demokrasi salt bir yönetim şekli değil, bir yaşam biçimidir. Demokrasiyi sadece bir yönetim şekli olarak algıladığımızda, "çoğunluğun yönetimi" veya "yönetenler-yönetilenler" gibi tehlikeli kavramsallaştırmalara yol alırız. Deweyci demokraside, seçilmiş bir zümrenin ya da yöneticinin egemenliği yoktur; her birey egemen bir yurttaşdır.<sup>552</sup> Demokratik toplum ve demokratik eğitim birlikte, sosyal zekâ sahibi, problem çözme kapasitesi gelişmiş, mevcut şartların değişkenliği oranında kendi yaşamı ve genel anlamda toplum yaşamı üzerinde yeni öneriler ve stratejilerle belli uyarlamaların gerçekleştirilmesini sağlayabilen bireyler yaratırlar. Eleştirel düşünebilme melekesi bu denli gelişmiş ve hiçbir şeyi dogmatikleştirme arzusunda olmayan bireyler ancak demokratik bir yaşam biçimi tesis etme yönünde uygun duyarlılığı gösterebilir. Fakat devletlerin arzu ettiği insan tipi bu olmadığı için eğitim felsefesi genelde baskıcı, disipline edici, hizaya getirici bir zihniyetle inşa edilmiştir. Böyle bir anlayışın ürünü olan bireylerin itaatkâr oldukları kadar çatışmaları zekâ ürünü olan ve ortak çıkarlara temas eden önerilerle değil, baskıcı veya şiddet içeren yöntemlerle çözme eğilimleri de yüksektir. Bilimsel bir zekânın hâkim olduğu bireylerden kurulu bir toplumda ise, sosyal çatışmaların çözümüne yönelik çözüm stratejileri tüm kamuya açık bir biçimde tartışılır ve en makul uygulama için bir karar verilmesi sağlanır. Bunun için elbette

---

<sup>550</sup> A.g.e., s. 112.

<sup>551</sup> DEWEY, John; "Search for the Great Community", **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 623.

<sup>552</sup> BERNSTEIN, "Dewey's Vision of Radical Democracy", s. 290-291.

toplumdaki bütünün aynı duyarlılığa sahip olması gerekir. Demokrasi, her iki özelliğe sahip olan bir hayat tarzıdır. Eğer toplumun geniş kesimlerinin sorunsal tecrübelerine yeterli derecede duyarlı olunmazsa demokrasinin tesis edilmesi imkânsızdır ve eğer mümkün çatışmaları çözmeye yönelik kamusal araştırmalar engelleniyorsa demokrasinin tesis edilmesi yine imkânsızdır. Otoriter ve totaliter toplumlar, ya otorite yöntemine ya da *a priori* yöntemine dayandıkları için her iki özelliğe de sahip değillerdir. Sadece demokrasi, sosyal problemleri tecrübe eden insanların mümkün çözümler araştırmasına katılmasını ve önerilen çözümlerin tecrübede başarılı olup-olmayacağı hususunda karar vermelerini ister. Sosyal zekâ, ancak demokrasi içinde mümkündür. Bu durumda demokraside hiçbir sosyal değer sabit ve nihaî değil; aksine geçici ve hatalı olabileceği görülür.<sup>553</sup> Dolayısıyla demokrasinin ihtiyaç duyduğu bireyler değişen şartlarda kamusal sorunlara farklı stratejiler geliştirebilen bunları paylaşabilen ve zekâ ürünü olan ortak bir çıkar ekseninde hareket edebilme kapasitesine sahip bireylerdir. Yeni bir kurumsal yapılanma açığa çıkaracak olan söz konusu bireyler topluluğu da ancak ona uygun bir eğitim felsefesi ve yöntemi içerisinden filizlenebilir. Bu nedenle Dewey geleneksel eğitim anlayışını ilerlemeci bir eğitim anlayışıyla değiştirmeyi önermiş ve hayatı boyunca, kendi ilerlemeci eğitim anlayışının dayandığı temelleri, nasıl uygulanabileceğini, öğretmenlerin misyonu, okulun müfredatından araç gereçlerine kadar her konu üzerinde detaylı bilgiler vermiş ve dünyanın çeşitli yerlerinde bu fikrin uygulanması noktasında bizzat pay sahibi olmuştur.

Dewey'in eğitim ve demokrasi konusundaki görüşleri bizi her dönem geçerliliği olan belli sonuçlarla yüzleşmeye davet eder aslında. Eğitim ve toplumsal yaşamın birbirinden ayrıştırılamayacak unsurlar oluşu temelde iki ana problemi gündeme getirir. Birincisi, eğitim felsefesinin kurumsal yapılanmada bir araç olarak kullanılabilirliği. Buna göre, eğer düşünme melekesi sıfırlanmış, eleştirel bir değerlendirme yapma yeteneği ortadan kaldırılmış, itaatkâr ve fikir sahibi olmaktan çok fikirlere uyan bireylerden müteşekkil bir toplum istiyorsanız, bunu eğitim felsefenizi de bu yönde değiştirerek kolaylıkla elde edebilirsiniz. Aynı şekilde, olgular ve olaylar arasında bağıntı kurma yeteneği ve kendi olanaklarını kullanarak problem çözme kapasitesi gelişmiş zekâ ürünü stratejiler ortaya koyan bireylerden oluşmuş bir toplum istiyorsanız,

---

<sup>553</sup> SHOOK, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, 135-136.



buna uygun eğitim felsefesini uygulamaya koyarak yine elde edebilirsiniz. Ancak elbette her biri ona uygun toplumsal yaşam tarzını da gerektirir. İkincisi de, eğitim kurumuyla toplumsal kurumlar arasındaki bilgi, iletişim ve paylaşım kanalı azaldıkça toplumların kendi yaşamını yönlendirmede deneysel yöntemlerin ortaya koyduğu ürünlere göre hareket etme tarzının azalacağıdır. Aradaki makas açıldıkça deneysel yöntemlerin düşünüş tarzına dayalı kültürü bunun dışında kalan kültürle birleştirmek bir problem halini alarak, bireylerin farklı pratikleriyle belli bir bölünme yaşamasına neden olacaktır.

Özetlemek gerekirse, Dewey felsefedeki düalizmleri aşan bir deneyim anlayışı geliştirerek, insanî pratiğin tümünün temelinde organizmanın problem çözme ve uyarlanma sorununun yer aldığını belirtmiş ve bu dönüşümü en doğru yöntemle şekillendirmenin yollarını aramıştır. Eğer yaşam organizma ve çevre arasındaki etkileşimin bir ürünü olarak temelde bir problem çözme süreci ise, bu süreci en verimli bulgularla gerçekleştirmeye imkân tanıyan yöntemin her alanda uygulanabilmesi daha doğru olacaktır. Bu da deneysel yöntemdir. Deneysel yöntem, doğa bilimlerinin büyük ilerlemeler gerçekleştirmesinin önünü açmış, endüstriyel ve teknolojik bakımdan insanlık son derece hızlı dönüşümlere tanık olmuştur. Fakat insan, teknolojiden arda kalan tüm alanlarda kararlarını deneyimin ve pratiğin kendisine müracaat ederek ilerleyen deneysel yönetime göre değil de çağdışı kalmış türlü spekülâtif düşünme biçimlerine göre oluşturduğu için, bilimsel kültüre eşlik edecek biçimde ilerleyen gelişmiş bir sosyal, ahlâkî ve politik kültür yaratamamıştır. Modern dünyanın problemleri genelde bu ayrılmanın büyümesi ve derinleşmesinden kaynaklanmıştır. Yapılması gereken şey, tüm insanî pratiği en başarılı sonuçlar üreten yönetime göre dizayn etmek ve toplumsal kurumları bu yaklaşım ekseninde inşa etmektir. Bu kabul, bilimsel düşünüş tarzının gündelik yaşamımızdan alışkanlıklarımıza, değerler dünyasından demokratik topluma kadar her noktada yerleşmesini gerektirir. İşte böylesi bir sosyal zekâyâ sahip bireyleri yaratacak olan da eğitimidir. Bilimsel düşünüş tarzını aktarmaya yönelmiş bir eğitim felsefesi, bireylere problem çözme ve kendi olanaklarını kullanma kabiliyetini yerleştirecek ve böyle bir düşünme alışkanlığına sahip bireylerin mevcut olduğu bir toplum, medeniyeti daha ulvî amaçlar doğrultusunda yüceltecektir. Böylelikle, savaş ve felaketlerle anılan modern dünyayı, daha insanî ve barışçıl bir

evrene dönüştürmek ve en önemlisi de bireylerin zihinlerine bir yaşama biçimi olarak demokratik kültürü aşılama mümkün olacaktır.

#### 2.2.4. Richard Rorty

Richard Rorty, 20. yüzyılın son çeyreğinde ortaya koyduğu çalışmalarla pragmatizm tarihinde belirleyici bir yer edinmiş ve pragmatizmin üç büyükleri olarak anılan Peirce, James ve Dewey’le birlikte anılmaya hak kazanmış önemli bir figürdür. Bir fikir demetini, unutulmaya yüz tuttuğu bir dönemin mevcut sorun alanlarına uyarlayarak canlandırmanın, kimi zaman onu yaratmak veya ona öncülük etmekten daha zorlu bir iş olduğu düşünüldüğünde Rorty’nin başarısı daha anlaşılır hale gelecektir. Hele de canlandırmaya çalıştığınız şey, pragmatizm gibi, “çağdaş felsefeciler arasında genelde, 20. yüzyılın erken dönemlerinde epey dar görüşlü bir iklimde filizlenmiş ve bugün artık tedavülden kalktığı kabul edilen, modası geçmiş bir felsefe akımı”<sup>554</sup> ise. Rorty pragmatizmin, belirsiz, ikircikli ve aşırı çalışılmış bir sözcük olduğunu vurgulamış, ancak onu Amerika’nın entelektüel geleneğinin zirve noktasının adı olarak görmeyi elden bırakmamıştır. Ona göre, James ve Dewey’den başka hiçbir Amerikalı yazar, Batılı insanın geleceğini geçmişinden farklı kılma noktasında öylesine radikal bir öneride bulunmamıştır.<sup>555</sup> Pragmatizm, onun nezdinde basitçe geçiştirilebilecek ve göz ardı edilebilecek bir felsefe değildir. Rorty pragmatizme, pragmatistlerin temel gayelerini önemseyerek yaklaşmış ve söz konusu gayelerin günümüze ışık tutan yönlerini mevcut tartışma odaklarına uyarlayarak aktarmayı amaçlamıştır. Bu yönüyle Rorty, “klasik Amerikan pragmatistlerinin, neredeyse çoğu bütünüyle unutulmuş olan katkılarının değeri üzerinde parlak bir ışık yayan, iyi eğitilmiş, yaratıcı ve putkırıcı bir düşünür”<sup>556</sup> olarak öne çıkmıştır. Rorty, pragmatizmin gözden çıkarıldığı bir dönemde yeniden kayda değer bir ilgi bulmasını sağlamıştır. Amerikan pragmatizmi felsefe çevrelerinde uzunca bir süre kıyıda kaldıktan sonra, Rorty’nin yazılarıyla yeniden canlanmıştır. Rorty, pragmatizmi diriltmeye çalışmıştır.<sup>557</sup> Buradaki

---

<sup>554</sup> RORTY, *Consequences of Pragmatism*, s. xvii.

<sup>555</sup> *A.g.e.*, s. 160.

<sup>556</sup> GREEN, Judith M.; “On The Passing of Richard Rorty and the Future of American Philosophy”, *Contemporary Pragmatism* (iç.), Vol. 4/No. 2, Editörler: John R. Shook ve Jr. Paulo Ghiraldehli, Rodopi, Amsterdam, 2007, s. 35.

<sup>557</sup> BAERT, *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, s. 177.

“diriltme”, gerçekten de Rorty’nin ölü olan bir pragmatizmle başardıklarının doğru tasviridir. Sözelimi, Rorty’nin henüz yaygın bir şöhret kazanmadığı, *Felsefe ve Doğanın Aynası*’nın yankılarının yeni yeni filizlenmeye başladığı ve pragmatizmin hâlâ uykuda olduğu bir dönemde (1980’de) David Hollinger, pragmatizmin bir daha yaygınlık kazanma ihtimalini düşük tutarak, “pragmatizmin bir geleceği olacaksa, muhtemelen geçmişinden farklı görünecek ve ikisi aynı ismi bile paylaşamayabilecekler”<sup>558</sup> diye yazıyordu. Bu satırların kaleme alınışından sadece on beş yıl sonra Hollinger, pragmatizmin hukuk, tarih, sosyoloji, din, felsefe gibi alanlar başta olmak üzere tüm sosyal bilim disiplinlerindeki yaygınlığı karşısında duyduğu şaşkınlıkla kısmen yanıldığını itiraf etmiştir.<sup>559</sup> Birinin çıkıp da, pragmatizmi, felsefenin kapsamlı bir “dekonstrüksiyon”una tabi tutarak onu eski görünümünden daha cezbedici bir hale sokacağını ve daha meşhur kılacağını kimse akıl edemezdi. Ancak yine de Hollinger’in bir noktada haklı olduğu söylenebilir. Çünkü diriltelen pragmatizm, o eski görünümünden farklı bir suretle belirmiştir. Pragmatizmin klasik ve yeni versiyonları arasında hem içerik olarak hem de isim nezdinde kayda değer değişiklikler olmuştur. Rorty’le öne çıkan pragmatizm, dar bir Amerikan felsefesi algısından çıkarak Avrupalı düşünürlerin de temel ilgi odaklarını kapsayan daha geniş bir içerikle donatılmış ve Peirce, James ve Dewey’in (dönemsel olduğu kadar, kimi yönlerden içerik bakımından da) “modern” pragmatizminden belli farklılıklara işaret edecek ve “post-modern” unsurları çağrıştıracak ölçüde “neo” ön ekiyle anılır olmuştur. Her üç pragmatist “klasik”ler arasına girmiş, Rorty ve çağdaşları ise “neo” versiyonunun sözcüleri olarak anılır olmuştur. “Neo” ön eki her ne kadar başka isimleri içine alsada genelde Rorty’ye işaret edilen ve onun öne çıkarıldığı bir süreçtir. Çünkü “neo-pragmatizm, Rorty’nin çalışmalarıyla olgunlaştırılmıştır.”<sup>560</sup> Rorty, James’in pragmatizmle özdeşleştirildiği gibi, neo-pragmatizmle özdeşleştirilmiş ve günümüzde adeta “pragmatizmin sözcüsü” haline gelmiştir. Ne var ki, bu şöhretin bedeli Rorty için pahalıya mal olmuştur. Çünkü pragmatizmle husumeti olan her yazar-çizer Rorty’nin

---

<sup>558</sup> HOLLINGER, “The Problem of Pragmatism in American History: A Look Back and a Look Ahead”, s. 31.

<sup>559</sup> A.g.m.

<sup>560</sup> AUXIER, Randall; “The Decline of Evolutionary Naturalism in Later Pragmatism”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 181.

kapısını aşındırmış ve Rorty bir anda pragmatizme ithaf edilen tüm olumsuzlukların muhatabı olmuştur. Rorty'nin düşünce dünyası içerisindeki yeri ve önemine ilişkin değerlendirmelere göz attığımızda, bunu tüm açıklığıyla görmek mümkündür.

Rorty, takipçileri veya tilmizlerinden çok eleştiricilerinin varlığıyla yaygınlık kazanmış bir isimdir. Onu tasvip edenler kadar hiddetle eleştirenlerin sayısı da fazladır. Ona yönelik nitelendirmelerin bir orta yolunu görmek nadir rastlanan bir durumdur. Rorty, ya çok iyi ya da çok kötüdür. Kimilerine göre bir kahraman kimilerine göre ise, felsefeyi ayağa düşüren bir şarlatan konumundadır. Bazı çevrelerce felsefenin sonunun bir habercisi, irrasyonelizmin bir simsarı ve rölativizmin bir savunucusu olmakla itham edilirken, bazı çevrelerce de sadece uzman felsefecilerin problemleriyle değil insanların problemleriyle de ilgilenen yeni bir Dewey olarak takdim edilmiştir.<sup>561</sup> Fakat akademi camiasında yer alan bir okuyucunun, onun hakkında olumsuz değerlendirmelerle sık karşılaşması daha olasıdır. Çünkü mevcut felsefe yapma tarzını yapılandırarak inşa etmekten çok, ortadan kaldırma ve lağvetme çabasında olan bir düşünürün, söz konusu tarafın içerisinde yer alan düşünürlerce “değersizleştirilmesi” oldukça olağandır. Bu anlamda, Rorty'nin 1980'lerin başlarından beri Amerika'da bir felsefe bölümünde resmî bir konuma sahip olmaması şaşırtıcı değildir; bunun nedeni sadece “büyük harfli felsefenin sonu”ndan söz etmesi değil (o “büyük harfli felsefe” ile nihaî bir terminoloji sunan “temelci” projeleri kasteder), aynı zamanda edebi çalışmaları felsefeyle aynı değerde görmesi ve disiplinler arası sınırları kestiğini düşünmesidir.<sup>562</sup> Rorty kendi fikirlerini geliştirmede, karşıtlık içerisinde yer aldığı “felsefe dili”ni kullanmamaya gayret etmiş, edebiyata, şiire ve pek çok disiplinden farklı örneğe müracaat ederek “gündelik dile” daha çok yer vermiştir. Bu husus, “analitik”, “sistematik” veya “epistemoloji merkezli” bir felsefe dilinin yerleşmiş olduğu akademide, Rorty'nin tartışılan ve hor görülen bir “dil”e sahip olmasına neden olmuştur. Böylelikle Rorty, yaygın felsefe söyleminin dışına çıkan diğer pragmatistlerde olduğu gibi, kendisine ilişkin değerlendirmelerde acımasız davranılan bir isim olmuştur. Bazı felsefeciler onu, aşırı ölçüde sorumsuz bir rölativist olarak tasvir ederken, başkaları onu hakikat hakkında başlı başına bir nihilist olarak görmüş ve bir başka grup ise kendi fikirlerinde

---

<sup>561</sup> BOERSEMA, David; **Pragmatism and Reference**, The MIT Press, Cambridge, 2009, s. 119.

<sup>562</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 178.

tutarsız olduğunu düşünmüştür.<sup>563</sup> Ancak aynı özelliğiyle Rorty, filozof olmayanların bir filozofu haline de gelmiştir. O Amerika'daki felsefe bölümlerinde daha az beğenildikçe çok daha yaygın olarak okunmuş, edebiyat ve kültür araştırmaları bölümlerinde hayranlar kazanmıştır.<sup>564</sup> Felsefe dışında kalan disiplinlerin öğretmenleri ve öğrencileri, artan bir ilgiyle Rorty'yi okumaya yönelmiş ve bu nedenle, her nerede akademi dışı eğitimli bir kitle mevcutsa, orada da Rorty'nin okuyucularıyla karşılaşmak mümkün olmuştur.<sup>565</sup> Bu yönüyle Rorty, geçici şöhretlerle öne çıkan ve bir çırpıda gözden kaybolacak düşünürlerden ziyade, zamanımızın en önemli felsefi figürlerinden biri olarak Wittgenstein, Rawls, Habermas, Quine ve Davidson gibi önümüzdeki yüzyıl içerisinde tartışılmaya devam edecek düşünürler arasında kendi yerini almıştır.<sup>566</sup> Rorty, pragmatizmiyle, daha şimdiden başta felsefe, politika ve metodoloji olmak üzere sosyal bilimlerin pek çok alanında gündemi meşgul eden bir isim olmuştur. Postmodernizm Lyotard için, dekonstrüksiyon Derrida için ne ise, pragmatizm de Rorty için odur.<sup>567</sup> Pragmatizm, Rorty'nin içinde yaşadığımız dünyaya baktığı penceredir. Dolayısıyla, Rorty'nin çalışmalarında öne çıkan fikirleri ele almak, pragmatizmin günümüzdeki tartışma içeriğine vakıf olmamızı sağlayacağı gibi, yöneltildiği sorun alanlarının ne olduğunu kavramamıza da vesile olacaktır. Öncelikle, Rorty'nin pragmatist anlayışının

---

<sup>563</sup> MALACHOWSKI, Alan; **Richard Rorty**, Acumen Publishing, Chesham, 2002, s. 1-2.

<sup>564</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 179.

<sup>565</sup> MACINTYRE, Alasdair; "Richard Rorty (1931-2007)", **Common Knowledge**, Vol. 14/No. 2, 2008, s. 183.

<sup>566</sup> NIELSEN, Kai; "Richard Rorty", **A Companion to Pragmatism** (iç.), Editörler: John R. Shook ve Joseph Margolis, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 127.

<sup>567</sup> Elbette bu durum Rorty'nin bir postmodernist olarak da ele alınabileceği gerçeğini değiştirmez. Burada sadece Rorty'nin temel ilgi odağına dikkat çekmek üzere Lyotard ve Derrida ile mukayese edilmiştir. Rorty pragmatizmle ilişkilendirildiği kadar, postmodernizmle de birlikte anılan bir isimdir. Rorty'yi postmodernizmin Amerika'daki temsilcisi olarak görmekte bir sakınca olmayacaktır. Pek çok yerde Lyotard'la birlikte postmodernizmin temsilcisi olarak anılır. İkisi de, meta-anlatıların veya Rudolf Richter'in deyişiyle, "güçlülük inşa edilmiş güvenlik çatısının çöktüğü" (RICHTER, Rudolf; **Sosyolojik Paradigmalar**, Çeviren: Necmeddin Erdoğan, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s. 231) konusunda hemfikirdirler. Aynı şekilde Avrupa postmodernizmi de Rorty'nin liberal, burjuva pragmatizmi versiyonundan önemli ölçüde etkilenmiştir (BAERT, Patrick ve TURNER, Bryan; "New Pragmatism and Old Europe", **European Journal of Social Theory**, Vol. 7/No. 3, 2004, s. 273).

içerimlerine, temel ilgi alanlarına ve ardında yatan fikir kaynaklarına kısaca değinmekte fayda var.

Rorty'e göre, pragmatizmde üç ana özellik öne çıkmaktadır. Birinci olarak, basitçe "doğruluk", "bilgi", "dil", "ahlâk" ve benzeri felsefî teorileştirmelerin benzer konularına uygulanan anti-özcülüğe işaret eder. İkinci olarak, "ne olmalı"ya ilişkin doğruluk ile "nelik"e ilişkin doğruluk arasında epistemolojik bir farklılık, olgu ile değer arasında metafiziksel bir farklılık ve ahlâk ile bilim arasında metodolojik bir farklılık olmadığını dile getirir. Üçüncü olarak, araştırmada nesnelerin, zihnin veya dilin doğasından kaynaklanan zorlamaların reddedilmesinin gerekliliğini öne çıkarır.<sup>568</sup> Rorty'ye göre, "pragmatizmin merkezinde doğruluğun tekabüliyet teorisinin ve doğru inançların gerçekliğin kusursuz temsilleri olduğu kabulünün reddi" olmakla birlikte, temelde "dışarda insanî varlığın ilişki kurmak zorunda olduğu insan-dışı bir şeylerin olduğu fikrine karşı bir reaksiyondur."<sup>569</sup> Bu nedenle, Rorty nezdinde pragmatistlerin en ayırıcı özelliklerinden biri, "her şeyin başka şeylerle arasındaki ilişkiler tarafından oluşturulduğunu ve hiçbir şeyin yaradılıştan gelen, bertaraf edilemez bir doğası olmadığını" düşünmeleridir.<sup>570</sup> Bu husus pragmatistleri dış dünyanın doğru temsili sorununa aldırış etmeyen kimseler haline getirir. Rorty'nin deyişiyle, "pragmatist nezdinde doğru ifadeler, gerçekliğe tekabül ettikleri için doğru değildirler; onlar için verili olan ifadenin, ne türden bir gerçeklikle uyumlu olduğu (onu neyin 'doğru' kıldığı) konusunda endişelenmenin de gereği yoktur."<sup>571</sup> Çünkü pragmatistler, birinci sınıf "gerçekliğe tekabüliyet olarak doğruluk" ile ikinci sınıf "inanmaya değer olan şey olarak doğruluk" ayrımını kabul etmeyi reddeden kimselerdir. Bu durum, felsefe olmadan, yani "doğru olmaktan" daha fazlasına işaret eden "doğrular"dan, olumsal ve uzlaşımsal doğrular çıkarma yönündeki girişim olmadan, varlığını sürdüren bir kültürün olanaklılığına kapı aralar.<sup>572</sup> Zaten temel mesele de hakikati insanî pratiğin dışında bir yerlerde bulmayı ümit eden yaklaşımlara son vermek ve kesinlik arayışını, "mutlak

---

<sup>568</sup> RORTY, *Consequences of Pragmatism*, s. 162-165.

<sup>569</sup> RORTY, *Philosophical Papers-Volume 4: Philosophy as Cultural Politics*, s. 105.

<sup>570</sup> RORTY, Richard; "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 32.

<sup>571</sup> RORTY, *Consequences of Pragmatism*, s. xvi.

<sup>572</sup> **A.g.e.**, s. xxxvii-xxxviii.

felsefe dili” olmaktan çok, belli tartışma odaklarına göre müracaat edilmiş herhangi bir “vokabüler” olarak gören yeni bir kültür inşa etmektir. Bu yönüyle değerlendirildiğinde, Rortyci pragmatizm, görünür sonuçlara sahip olmadıklarında felsefi tartışmalardan ve hakikat ile koşulsuz veya mutlak gerçekliğe denk bir şey kastettiğimizde, hakikati tanımlamaya veya hakikat teorileri sunmaya yönelik birçok girişimden vazgeçmemiz gerektiğini öne süren klasik pragmatistlerle aynı tarafta yer alır. Rorty, hakikat fikrini sadece başarılı sonuçlarına göre tanımladığımızda alıkoymamızı salık veren James’le ve dış dünyanın özünü temsil etmekle ilişkili olduğu öne sürülen “seyirci bilgi teorisi”ni terk etmemiz gerektiğini aşıl原因an, bilgiyi bir eylem tipi, arzularımızı karşılama tarzı olarak gören Dewey’le hemfikirdir.<sup>573</sup> Dolayısıyla Rorty’nin neo-pragmatizminin, “klasikler”le paylaştığı pek çok yön olduğu inkâr edilemez. Fakat belli açılardan onlardan ayrılan özelliklere de sahiptir. Her şeyden önce Rorty, “analitik felsefenin” ve “dil felsefesinin” içinde doğmuştur.<sup>574</sup> Bu konum Rorty’nin neo-pragmatizminde farklı hareket alanlarına sahip olmasına neden olmuştur. Bunun doğal bir sonucu olarak klasik pragmatistler başlangıç noktası olarak eylemden hareket ederken, Rorty bilgi ve dil sorunu üzerinde yoğunlaşmıştır.<sup>575</sup> Dolayısıyla Rorty pek çok defa klasik

---

<sup>573</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 177-178. Rorty, kendisini bir pragmatist olarak konumlandırırken, temelde Dewey (kısmen de James) tarafından biçimlendirilen bir geleneğe atıf yapmaktadır. Hacking’in de işaret ettiği gibi, Rorty, “biz pragmatistler” diye başlayan sayısız cümlesiyle bir pragmatist olduğunu ilan ederken, bu “biz”in içerisinde etkisi en hissedilebilir olan kişi Dewey’dir (HACKING, “On Not Being a Pragmatist: Eight Reasons and a Cause”, s. 33).

<sup>574</sup> Rorty, “Deweyci pragmatizmle kendi neo-pragmatizminiz arasındaki perspektif farkını nasıl tanımlardınız” şeklindeki soruya, “Ben dil felsefesine daha çok dikkat gösterirken, Dewey için aynı şeyi söyleyemeyiz. Bu bir entelektüel bağlam meselesi ve ben analitik felsefenin içinde, özellikle dil felsefesinin içinde büyüdüm... Dewey farklı bir izleyici kitlesine, farklı beklentilere sahip insanlara hitap etti” (BORRADORI, Giovanna; **The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn**, İngilizceye Çeviren: Rosanna Crocitto, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, s. 106) yanıtını verirken bu gerçeği doğrulamaktadır.

<sup>575</sup> GRONOW, **From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory**, s. 19. Gronow, klasik pragmatistlerin de bir anlam teorisi açısından dilin önemine gereken vurguyu yaptıklarını ancak Rorty gibi pragmatizmi dil çalışmasına indirgenebilecek ölçüde dille ilişkilendirmediklerini belirtmiştir (A.g.e., s. 20). Ona göre, dil çalışmaları, pragmatizm bir anlam teorisi olarak ele alındığında, onun bir uzantısıdır, kendisi değil. Pragmatistler açısından anlam sorunu, eylem ile olan ilişkisi ekseninde açığa çıkmaktadır, sadece dille olan ya da eylemin bir formu olarak ele alınan dillerle ilgili olan ilişkisinde değil (A.g.e.).

pragmatistlerle doğrudan bir bağlantı içerisinde olduğunu açıkça vurgulamışsa da, aslında her iki ekolün farklı bir çevre içerisinde doğması ve kendi özgül sorunsallaştırmalarına sahip olmaları Rorty'nin neo-pragmatizminin, klasik ekolün devamcısı olmaktan çok, günümüze uyarlanmış bir türevi olarak açığa çıkmasına yol açmıştır. Onun temel çalışma başlıkları, farklı dönemlerin ürünü olan iki tür pragmatizmin söz konusu olduğunu kolaylıkla gözler önüne sermektedir. Rorty'nin pragmatizmi, kimi tartışma başlıkları devamlılık gösterse de bazı yönlerden kurucu isimlerin tahayyül dünyasının ötelere uzanan konu başlıklarına da yönelmiştir. Rorty'nin temas ettiği konular oldukça geniş bir yelpaze oluşturmuştur. Öne çıkan başlıklar arasında, (1) kamu-özel ayrımı, (2) olumsal, dünya-yapımı, zamana bağlı ve çevrilemez bir şey olarak dil, (3) teleolojik olmayan tarihselci bağlamlılık, (4) anti-dinsel, kendini yaratan ironizm, (5) metafiziksel nominalizm, (6) kültüre özgü, evrensel olmayan sosyal etik, (7) süregelen felsefi problemleri çözüme kavuşturma değil tasfiye etme, (8) anti-yöntemci bağlamlılık, (9) hakikatin işlevsizliği, (10) felsefe için bir model olarak bilim değil şiir, (11) yerel ütopyik tahayyül vizyonu olarak batı burjuva liberal demokrasisi ve (12) “verili” bir şey olarak değil “inşa edilmiş” bir şey olarak zalimliği önleyen insan dayanışması gibi temalar Rorty'nin başlıca tartışma odakları olarak sıralanabilir.<sup>576</sup> Görüleceği gibi Rorty'nin çalışma başlıkları, klasik pragmatistlerin içinde yer aldığı odaklardan aktarılan pek çok ayrıntıyla birlikte, “post-modern” bir dönemin öne çıkan başlıklarıyla harmanlanmış, oldukça geniş bir inceleme alanını teşkil eder. Bunun doğal bir sonucu olarak, Rorty, kendi dünya görüşlerini belirli yaklaşımlarla nitelendiren klasiklerin aksine, neo-pragmatizminin farklı bölgelere uzanan her koluna farklı bir isimlendirmeye karşılık vermeyi tercih etmiştir. Kai Nielsen'in yerinde deyişiyle, Rorty, “izmler” yaratma noktasında, oldukça savurgan bir isimdir. Kendi duruşunu belli “izmler” veya “değillemeler”le karakterize etmekte bir sakınca görmemiştir: anti-temsalcilik, anti-epistemoloji, anti-özcülük, anti-metaetik, anti-etik teori, anti-otoritaryanizm, anti-grand sosyal teori, anti-metafizik ve anti-felsefe bunlardan bazılarıdır.<sup>577</sup> Bu bağlamda onu “anti’lerin filozofu”<sup>578</sup> olarak tanımlayan

---

<sup>576</sup> GREEN, “On The Passing of Richard Rorty and the Future of American Philosophy”, s. 38.

<sup>577</sup> NIELSEN, “Richard Rorty”, s. 127.

<sup>578</sup> FEHÉR, István M.; “Aspects of Rorty’s Legacy: Pragmatism, Hermeneutics, Politics”, **Philobiblon**, Vol. XVIII/No. 1, 2013, s. 59.



István Fehér'e katılmamak mümkün değildir. Rorty'nin pragmatizmini ilişkilendirdiği hususlara göz atıldığında, söz konusu niteliklerin, (post-yapısalcılık ve post-modernizm gibi) 20. yüzyılın son çeyreğinde öne çıkan farklı akımlarda da bulunabileceği görülür.<sup>579</sup> Zaten kendi pragmatizmini inşa etmede yararlandığı isimlerin geniş skalasına baktığımızda, kendisini farklı biçimlerde tanımlayan onlarca ismin, anti-özcü, anti-temsilci ve anti-temelci gibi özelliklerden birini taşıdığına hemen pragmatist olarak nitelendirildiği ve Rorty tarafından hakikat ve kesinlik arayışının dışına çıkan bir kültürün inşasında “bir başka dayanak noktası daha” olarak kullanıldığı görülür. Bu yönüyle Rorty'nin pragmatistlerle olan bağı sürdürdüğü, fakat farklı bir dönemin düşünürü olarak bu yöndeki fikirlerini temellendirmede kullandığı dayanak noktalarının klasik pragmatistlerinkinden daha uzak diyarlara da uzandığı söylenebilir.

Rorty'nin çalışmalarıyla biçimlendirilen “pragmatizmin ikinci dalgası”<sup>580</sup> ilham aldığı “büyüklerinin” ideallerinin ötesine uzanan hedeflere sahip olmuştur. Artık pragmatizmde amaç sadece gerçekliğin temsili olarak doğru anlayışından veya seyirci bilgi teorisinden vazgeçmek değil, doğruluğu sosyal pratiğin kendisinden ve kullandığımız vokabülerin içeriğinden soyutlayarak ele alan bir “felsefi kültürü”, epistemoloji merkezli felsefe dilini aşarak, yani temelde epistemoloji merkezli Batı felsefesini bir dekonstrüksiyona tabi tutarak, felsefeye insanî muhabbet biçimlerinden biri olarak bakabileceğimiz bir “post-felsefi kültürü” aşılaktır. Bu anlamda,

---

<sup>579</sup> Gerçekten de Rorty, pragmatizmi, geç dönem analitik felsefesi, post-pozitivist bilim felsefesi ve Fransız yapısalcılığı gibi çok farklı geleneklerle bir araya getirmiştir (BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 178). Rorty kendi fikirlerinin “pragmatizm” adı altında sunulmasının gerekçesine ilişkin şöyle bir açıklama sunmuştur: “Farklı Batı geleneklerinde anti-özcülük ve anti-metafizik hareket çeşitli etiket ve sloganlarla karşılık bulmuştur. Bunlar arasında pragmatizm, varoluşçuluk, dekonstrüksiyonizm, holizm, süreç felsefesi, post-yapısalcılık, post-modernizm, Wittgensteincilik, antirealizm ve hermeneutik sıralanabilir. Belki de sadece önemsiz milli nedenlerden ötürü, ‘her şey sosyal bir inşadır’ ve ‘her farkındalık dilsel bir meseledir’ sloganlarında [bu sloganların bayraktarlığını yapan onca akım içerisinde], kendi tercihim pragmatizmdir” (RORTY, **Philosophy and Social Hope**, s. 47-48). Yani Rorty bizlere, her ne kadar pragmatizm çatısı altında sesleniyor olsa da, kendisini aynı misyona sahip diğer akımlardan (bütünüyle aynileştirmemizi istemeyeceği gibi) bütünüyle yalıtarak ele almamızı istememektedir.

<sup>580</sup> MARGOLIS, **Pragmatism's Advantage**, s. 37; BAERT, “Pragmatism, Realism and Hermeneutics”, s. 91.

Rorty'nin projesi dikkat çekici ölçüde iddialıdır: “Batı felsefesinin büyük bir kısmını kendi batağından ve aldatıcı geçmişinden kurtarmak. Bunu da geleneksel felsefenin ilgilerinin ne ölçüde problematik ve tercihe bağlı olduğunu göstererek yapmak.”<sup>581</sup> Ancak Rorty, bizlere bir çözüm önerisi sunmaktan, yanlış veya doğruyu göstermekten ziyade üzerinde yer aldığımız zeminin kaynaklarına dönerek bizi yeniden bir sorgulama içerisinde olmaya davet etmektedir. Rorty, söz konusu hedefini gerçekleştirmedi, klasik pragmatistlerden yararlandığı kadar, benzer soruları sormuş ve aynı geleneğin dilini aşma cüretini göstermiş Avrupalı düşünürlerin izinden de gitmiştir. Dolayısıyla pragmatist duruşunun bu en belirleyici uğrak yerini, söz konusu hedefe uygun bir tarzda felsefe yaptığına inandığı pek çok isimden yararlanarak zenginleştirmiş ve özgün bir yorum geliştirmiştir. Rorty'nin fikirlerini besleyen kaynaklara göz atıldığında onun temel gayeleri daha anlaşılır bir hal alacaktır.

Rorty'nin son derece geniş bir okuma alanı vardır. Rorty'nin gönderme yaptığı isimler arasında pek çok yazar, şair, felsefeci, filolog, sosyolog, psikolog ve daha başka alanlardan nice isimler yer alır. Bu anlamda Rorty'nin düşünce evreninde belirleyici olan figürleri açığa çıkarmak, hepsi aynı uzaklıktaymış gibi görünen sayısız yıldız arasında hangisinin bize daha yakın olduğunu keşfetmeye benziyor. Ancak en temel yaptığı olan ve eksen fikirlerinin inşa edildiği *Felsefe ve Doğanın Aynası* metni esas olmak üzere, çalışmalarında geliştirdiği yaklaşımlara göz atıldığında belli başlı düşünürlerin kendisini daha çok hissettirdiği görülür. Bunların en başında “felsefi kahramanım”<sup>582</sup>, “kendimi öğrencisi olarak düşünmekten en çok zevk aldığım ve en hayranlık duyduğum kişi”<sup>583</sup> olarak nitelendirdiği Dewey, “kendi felsefemde en etkili

---

<sup>581</sup> MALACHOWSKÍ, **Richard Rorty**, s. 38. James ve Dewey'in felsefede arzu ettikleri şey bir “*reconstruction*” adı altında öne çıkarken, Rorty yaratmaya çalıştığı şeyi bir “*deconstruction*” olarak takdim eder. Bu anlamda Bernd Magnus gibi isimler, Rorty'nin, Nietzsche-Heidegger-Derrida çizgisi ekseninde öne çıkan temanın bir devamcısı olarak okunabileceği kanaatindedirler. Rorty felsefeyi (epistemoloji merkezli felsefe dilini), bir şekilde nihayete erdirme derdindedir [MAGNUS, Bernd; “Postmodern Pragmatism: Nietzsche, Heidegger, Derrida, and Rorty”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 273].

<sup>582</sup> RORTY, **Philosophical Papers-Volume 4: Philosophy as Cultural Politics**, s. 188.

<sup>583</sup> RORTY, **Philosophy and Social Hope**, s. xvi.

olmuş Avrupalı düşünür”<sup>584</sup> olarak takdim ettiği Heidegger ve pek çok yerde “dillerin temsiller olduğu düşüncesini bir kenara bırakma”da<sup>585</sup> izinden gittiğini belirttiği Wittgenstein yer alır. Rorty, Heidegger’den, Platon’dan günümüze metafizik yanlı, yani kesinlik olarak hakikat anlayışına dayandığı ölçüde metafiziğin kapsamlı tarihsel eleştirisi amacını, Wittgenstein’den başka bir şeye indirgenemez dil oyunlarının çoğulluğu nosyonunu, Dewey’den ise kamusal tartışmanın yoğun emeğiyle çekiçlenen bir sosyal süreç olarak pragmatik doğruluk anlayışını almıştır.<sup>586</sup> Rorty, Wittgenstein, Heidegger ve Dewey’i 20. yüzyılın en önemli üç filozofu olarak takdim etmiş, içinde yer aldıkları felsefe çevreleri bakımından farklı kulvarlarda faaliyet göstermelerine rağmen onların çalışmalarını benzer süreç ve gayeler içerisinde değerlendirmiştir. Ona göre her biri, kariyerlerinin başında felsefeyi “temel” bir disiplin haline getirmenin yeni bir yolunu – düşünce için yeni bir nihaî bağlam formüle etmenin yeni bir yolunu – bulmaya çalışmıştır. Wittgenstein, zihincilikle ilişkisi olmayan yeni bir temsil teorisi inşa etmeyi, Heidegger bilimle, epistemolojiyle ya da Kartezyen kesinlik arayışı ile hiçbir ilgisi bulunmayan yeni bir felsefi kategoriler dizisi oluşturmayı ve Dewey, Hegel’in tarih vizyonunun doğallaştırılmış yeni bir versiyonunu inşa etmeyi denemiştir. Fakat ilerleyen süreçte, her üçü de, bu ilk teşebbüslerini aldatici bir çaba olarak, söz konusu felsefe anlayışını beslemek için kendilerine ihtiyaç duyulan nosyonlar (on yedinci yüzyılın bilgi ve zihin nosyonları) terk edildikten sonra, belirli bir felsefe anlayışını korumaya yönelik bir teşebbüs olarak görmeye başlamıştır. Üç isim de, olgunluk dönemi çalışmalarında Kantçı temel bir disiplin olarak felsefe

---

<sup>584</sup> BORRADORİ, *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, s. 110. Rorty’nin Heidegger’le olan ilişkisinin belirli bir istikrara sahip olmadığını, ilerleyen dönemlerde Heidegger’den uzaklaşmalar sergilediğinin belirtilmesinde fayda var. Rorty ilerleyen süreçte, özellikle “dil” merkezli tartışmalarında, Heidegger’den uzaklaşarak, Wittgenstein ve çoğunlukla da Davidson’a kaymıştır. Bilhassa politik fikirlerinin biçimlendirilmesinde Heidegger’den tamamen uzak durmuştur. Rorty, politik meselelerde Heidegger’i takip edilebilecek bir isim olarak önemsememiştir. Heidegger’i zamanımızın en büyük Avrupalı düşünürü olarak takdim etmekte asla tereddüt duymamış ancak, “filî hayatta korkak ve ikiyüzlü bir Nazi” olduğunu dile getirmekten geri kalmamıştır (RORTY, *Philosophy and Social Hope*, s. 196).

<sup>585</sup> RORTY, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 47.

<sup>586</sup> CAPUTO, John D.; “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyalogu: Heidegger ve Rorty”, *İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum* (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 101.

kavramsallaştırmalarından kopmuş ve zamanlarının hemen tamamını kendilerinin de bir kez yenik düşmüş oldukları bu baştan çıkarıcı eğilimlere karşı bizi uyarmakla geçirmişlerdir. Onların geç dönem çalışmaları, inşa edici olmaktan çok terepatik, sistematik olmaktan çok eğitici ve okuyucuya yeni bir felsefi program temin etmek yerine onu felsefe yapmaya sevk eden motifleri sorgulamaları için tasarlanmıştır.<sup>587</sup> Rorty'ye göre, Wittgenstein, Heidegger ve Dewey, özel zihinsel süreçler tarafından mümkün kılınan ve genel bir temsil teorisi yoluyla anlaşılır hale getirilen kusursuz temsil olarak bilgi nosyonunun terk edilmesi gerektiği noktasında tam bir ittifak içinde olmuşlardır. Çünkü her üçü de, “bilginin temelleri” ve Kartezyen epistemolojik skeptiği cevaplama teşebbüsü çevresinde dönen felsefe nosyonuna itibar etmemiş ve Descartes, Locke ve Kant'ta ortak olan – iç mekânda konumlanmış, bilgiyi mümkün kılan öğeler ve süreçler ihtiva eden, özel bir araştırma konusu olarak – “zihnin” nosyonunu bir kenara bırakmış ve mümkün disiplinler olarak epistemoloji ve metafizik arayışlarını terk etmişlerdir.<sup>588</sup> Bu yönleriyle, Wittgenstein, Heidegger ve Dewey, yeni alan haritaları (yani, insanî faaliyetlerin bütünsel panoramasının haritalarını) gündeme getirmek suretiyle, bizi (Kuhn'un “devrimci” bilimi anlamında) “devrimci” bir felsefe dönemine sokmuşlardır.<sup>589</sup> Her üç isimde Rorty, “epistemoloji merkezli felsefe” dilinin aşıldığını ve yeni bir “vokabüler”e geçildiğini görür. Temel mesele, hakikat ve kesinlik arayışının dışında/(veya) her iki faaliyetin sadece “herhangi bir vokabüler” olarak kabul edildiği bir felsefe dili inşa ediliyor olmasıdır. Rorty, bu vokabülerin oluşumunda, Dewey, Wittgenstein ve Heidegger'in dışında, Quine, Sellars, Davidson, Putnam, Kuhn, Hans-Georg Gadamer, Gilbert Ryle ve Norman Malcolm gibi isimlerden de yararlanmış ve onlara hakkını teslim etmiştir. Rorty farklı kulvarlarda gezinen ve bir araya gelmesi olanaksız görünen pek çok ismi bir arada ele almıştır. O, Baert'in de işaret ettiği gibi, Anglo-Saxon ve Kıta felsefesi boyunca uzanan meşakkatli bir yolculuğa yeltenen, sentezleyici bir düşündürür.<sup>590</sup> Rorty'yi ele almak, bu anlamda, “Rorty'nin felsefesi” diye sınırları belirgin hatlarla çizilmiş bir anlatı sunulamayacağını ancak belirli bir

---

<sup>587</sup> RORTY, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 11-12.

<sup>588</sup> *A.g.e.*, s. 12.

<sup>589</sup> *A.g.e.*, s. 13.

<sup>590</sup> BAERT, Patrick; “Richard Rorty's Pragmatism and the Social Sciences”, *History of the Human Sciences*, Vol. 15/No. 1, 2001, s. 140.

“vokabüler”e ilişkin ortaya konan eleştiri, öneri ve fikirlerin ele alınabileceğini gösterir. Bu nedenle yazımızda Rorty’nin “meta anlatısını” sunmak yerine, fikrî serüveninde belli başlı duraklarda konaklamak tercih edilmiştir. Bu bağlamda, analitikçilikten epistemoloji merkezli Batı felsefesinin eleştirisine, Batı felsefesinde yerleşik hale gelmiş doğru temsil nosyonunun eleştirisinden “objektivizm”, “rasyonalizm” ve “metodolojizm”in yerini alan bir “uzlaş” konseptine, dünyayla olan ilişkimizi hakikat ve kesinlik arayışı içerisinde konumlandıran felsefenin eleştirisinden, olumsal, tarihsel ve bağlamsal bir dil felsefesine, toplumsal eleştiri ve politik örgütlenmede başat bir aktör olarak felsefenin eleştirisinden dayanışmanın yerleşmesi ve zalimliğin önlenmesiyle inşa edilen, liberal ironistlerce geliştirilen bir tasarı olarak liberal toplum düşüncesine doğru hareket edilmiştir. Yolculuğun en doğru başlangıç noktası, hiç şüphesiz, düşünürün yer aldığı ve yetiştiği çevrenin kendisi olmalıdır.

Hiçbir düşünürün fikirleri, içerisine doğduğu felsefî iklimden yalıtılarak ele alınamaz. Düşünürlerin argümanlarını ortaya koymada materyal olarak kullandığı kavramsal çerçeve, üzerinde yer aldığı zeminin olanaklarıyla inşa edilir. Rorty de, kendi amaçları doğrultusunda hareket etmek üzere, içerisine doğduğu, epistemoloji merkezli felsefe dilinin günümüze uzanan bir uzvu olan “analitikçilik”ten beslenmiştir. Bu nedenle onun, düalist ve ikircikli felsefe geleneğine yönelik eleştirilerini aktarmak isteyen kimse, “her şeyden önce Rorty’nin analitik felsefeyi ‘dekonstrüksiyonunu’ açıklamak ve değerlendirmek zorundadır.”<sup>591</sup> Bu nedenle Rorty’nin fikirlerine öncelikle özelde “analitikçiliğin” ve genelde ise epistemoloji merkezli Batı felsefesinin eleştirisiyle başlamak doğru olacaktır.

Rorty’nin neo-pragmatist söyleminin kalkış noktası, epistemoloji merkezli felsefenin bir kalıntısı olarak gördüğü, analitik felsefenin eleştirisi olmuştur. Rorty’e göre analitik felsefe, epistemoloji merkezli felsefenin, zihni dış dünyanın bir aynası olarak kabul eden “temsilci” ve “temelci” bir anlayışın uzantısıdır. Ancak eleştirilerini, çoğunlukla, bu felsefenin ilk evresine, en Ortodoks olanına, yani Viyana mantıksal pozitivizminin Amerika’ya göçmesiyle doğan türüne yöneltmiştir. Yoksa analitikçiliğin, pragmatizme olan yakınlıkları Rorty tarafından da vurgulanan Quine, Sellars ve

---

<sup>591</sup> MAGNUS, “Postmodern Pragmatism: Nietzsche, Heidegger, Derrida, and Rorty”, s. 273.

Davidson gibi yazarları kapsayan bir ikinci aşaması, onun saldırılarının hedefinde yer almaz.<sup>592</sup> Rorty'nin esas hedefinde olan analitik felsefenin birinci ekolü, Nazizmin yükselişini takiben başta Herbert Feigl, Hans Reichenbach, Rudolf Carnap, Gustav Bergman ve Carl Hempel olmak üzere Almanya ve Orta Avrupa'dan Amerika'ya göç eden çok sayıda kalburüstü düşünürün öncülüğündeki bir ekibi ihtiva eder.<sup>593</sup> Söz konusu isimler, pratik ve eylemle ilintili Amerikan tarzı felsefe biçiminin, yerini daha sükseli ve cezbedici görünen “meslek haline gelmiş bir disiplin olarak felsefe” yapma tarzına bırakmasına yol açan en önemli faktör olmuştur. Rorty'nin deyişiyle, analitik düşüncenin ilk dönem ekolünün kabahati, Amerikan mecrasında kalıcı olan ve bugün bile varlığını koruyan, felsefenin uzmanlaştırılması ve meslekleştirilmesi girişimine ön ayak olmasıdır.<sup>594</sup> Bununla birlikte, analitik filozoflar, halis bir anti-tarihselci saplantı benimsemiş ve Hegelci idealistik doğrultudan Kıta felsefesindeki (Freud, Nietzsche ve Heidegger'i içeren) bazı gelişmelere uzanan düşünce çizgisini şeytanlaştırmışlardır.<sup>595</sup> Fakat Rorty, analitik felsefenin sıkıntılarını, spesifik bir ekolün özgül durumu olarak okumaktan çıkararak, daha genel bir eğilimin veya geçmişten intikal eden bir problemin uzantısı olarak geniş bir perspektif içerisinde değerlendirmiştir. Analitik felsefenin mevcudiyeti, epistemoloji merkezli felsefe dilinin, düalistik, temsilci, özcü ve temelci bir felsefe anlayışının uzantısıdır. Rorty nezdinde analitik felsefenin varlığı ve yarattığı problemler, felsefenin (“olağan bilim”den, “anomali” ve “kriz”lerin had safhaya çıktığı bir konumuna erişen epistemoloji merkezli felsefenin) geride bırakılması ve yerini başka bir dile terk etmesi gerektiğinin önemli bir işaretidir. Baert'in deyişiyle, Rorty, “analitik felsefedeki ve bilim felsefesindeki gelişmelerin geleneksel anlamda felsefenin sonunun habercisi olduğuna” inanmıştır.<sup>596</sup> Rorty nezdinde, analitik felsefe, epistemoloji merkezli felsefenin can çekişmesi ve ruhunu teslim etmeden önceki son çırpınışları görünümündedir. Bu nedenle Rorty'nin felsefi kavrayışı, epistemoloji

---

<sup>592</sup> BORRADORİ, *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, 103-104.

<sup>593</sup> DEPEW, David; “Introduction”, *Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism* (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 109.

<sup>594</sup> BORRADORİ, *The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn*, s. 104.

<sup>595</sup> A.g.e.

<sup>596</sup> BAERT, *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, s. 178.

merkezli felsefenin yarattığı problemleri çözecek yeni bir felsefi yapılanmadan ziyade, (şayet felsefe artık bu tartışmalardan ibaret bir şey haline gelmişse) bu türden yapay kurgulamalar ve yanlış çıkarımlar sonucu oluşturulan varsayımları tamamen dışarda bırakacak yeni bir felsefe diline doğru yönelmek olmuştur.

Analitikçilikle birlikte Rorty'nin zihninde canlanan soru, felsefenin nasıl olup da insanî pratikten ve insanî kültürden bu denli kopuk ve kendi kapalı evreninde bir “kesinlik ve hakikat arayışları incelemeleri” haline geldiğidir. Rorty, bu soruya cevap vermek üzere, özelde analitikçiliğin ve genelde epistemoloji merkezli felsefenin problemlerinin aslında problem olmadıklarını gösterme, Descartes-Kant çizgisinin düalistik yapısıyla, yani epistemoloji merkezli felsefenin temel argümanlarıyla yeniden yüzleşerek onların ikircikli ve sahte doğasını serimleme yoluna koyulmuştur. *Felsefe ve Doğanın Aynası*'nda, bu amacını, “okuyucunun hakkında ‘felsefi’ bir görüşe sahip olunması gereken bir şey olarak ‘zihin’e, hakkında bir ‘teori’ bulunması gereken ve ‘temeller’e sahip bir şey olarak ‘bilgi’ye ve Kant’tan bu yana anlaşılmış olduğu şekliyle ‘felsefe’ye beslediği güvenin altını kazımak” olarak dile getirmiş, bir çözüm öne sürmekten ziyade, “bir problemin varolmadığını” ve zihni dış dünyanın aynası olarak ele alan bir teori arayışının “neden yanlış yola sevk edici olduğu ile ilgili olarak telkinlerde” bulunma çabasında olduğunu ifade etmiştir.<sup>597</sup> Rorty bu amaç için epistemoloji merkezli felsefenin mantığını ören argümanları birer birer deşifre etme yolunu tutmuştur. Rorty, epistemoloji merkezli felsefenin iyice derinlere salınmış köklerini çıkarmada, zihin-beden düalizminin mimarı olan Descartes’a, zihni dış dünyanın bir aynası olarak konumlandırmada Descartes kadar tesirli olmuş Locke’a ve felsefenin bilimden ayrıştırılması, salt transandantal bir eleştiri formuyla adeta “pür bir refleksiyon işiymiş gibi” inşa edildiği Kant’a geri dönerek, 17. yüzyıldan günümüze kadarki dönüşümü ve gelişimini yani epistemoloji merkezli çarpık felsefe yapma tarzının tarihsel seyrini aktarmıştır. Böylelikle “bilginin temellerine ilişkin teoriler olarak felsefe” ve bilimden ayrı bir alan olarak ya da kendi içinde “kesin bilim” olarak felsefe arayışlarının nasıl doğduğunu göstermek, bir yandan da niçin farklı bir felsefe dili geliştirmek zorunda olduğumuzun ve epistemoloji merkezli felsefenin problemlerini çözmek yerine terk etmemiz gerektiğinin gerekçelerini sunmak amacıyla olmuştur.

---

<sup>597</sup> RORTY, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 13.

Rorty'e göre, bizler, "zihinsel süreçlerin" anlaşılmasına dayanan "bilgi teorisi" nosyonunu 17. yüzyıla, özellikle Locke'a; içinde, bu "süreçlerin" vuku bulduğu ayrı bir kendilik olarak "zihin" nosyonunu yine aynı döneme, özellikle Descartes'a; kültürün geri kalanının iddialarını tasdik ya da reddeden bir saf akıl mahkemesi olarak felsefe nosyonunu ise on sekizinci yüzyıla, özellikle Kant'a borçluyuz.<sup>598</sup> Descartes, zihnin kendisini dış dünyanın karşısında yer alan bir "iç alan" konumuna getirmekle Kartezyen devrimi başlatan isim olmuştur. Descartes'ın, "modern" epistemolojinin temeli haline gelen bu anlayışında "zihin", içinde dışa dünyaya veya nesnelere yönelik "temsiller" barındıran bir şey olarak tasarlanmıştır.<sup>599</sup> Locke ise, Descartes'ın yeni bir biçimde icat ettiği zihni, bir "insan biliminin" inceleme nesnesi haline getiren isim olmuştur.<sup>600</sup> Locke'ta, temsillerin, gerçek manada nesnesine denk düşüp düşmediğine ilişkin sorgulamalar, bilginin özneyle dışarda onun karşısında konumlanmış, (onların da önermelerle ifade edilen bir şey olarak nesnelere değil) "özneyle karşı karşıya gelen" bir şey olarak nesne arasında bir ilişki olduğu kabulünün doğmasına yol açmıştır. Ardından, neyi bilebileceğimiz ve zihnimizin nasıl işlediğini inceleyerek nasıl daha iyi bilebileceğimiz konusunda bu daha fazla şey öğrenme projesi de son tahlilde "epistemoloji" adıyla vaftiz edilmiştir.<sup>601</sup> Locke'un sensualizmi henüz "pür felsefe" veya "salt zihin ürünü" bir düşünüm olarak felsefenin kurulmasının önünde bazı engeller teşkil ettiğinden, bu vazifeyi nihayete erdirmek, aklın deneyin bilgisi olmadan bir şeyleri nereye kadar bilebileceğini sorgulayan Kant'a düşmüştür. Kant, bunun için, önce dış mekânı iç mekân içinde bir yere (aşkınsal egonun kurucu aktivite alanına) yerleştirmiş, sonra da iç mekâna ait olan Kartezyen kesinliğin daha evvel dışta olduğu düşünülen mekânın yasaları için de geçerli olduğunu iddia ederek, felsefeyi "bilimin emin yoluna" sokmuştur. Böylece yalnızca kendi düşüncelerimiz hakkında kesinliğe sahip olabileceğimiz mealindeki Kartezyen iddiayı, düşünce gibi görünmeyen şey hakkında zaten önceden kesinliğe – *a priori* bilgi – sahip olduğumuz olgusuyla

---

<sup>598</sup> A.g.e., s. 10.

<sup>599</sup> A.g.e., s. 54-55.

<sup>600</sup> A.g.e., s. 144.

<sup>601</sup> A.g.e., s. 145.



uzlaştırmıştır.<sup>602</sup> Eşdeyişle Kant, Kartezyenlerin dış dünyayı iç mekâna aktarmada yaşadıkları zorluğu, onu öznenin *a priori* bilgisine bağlayarak felsefeyi salt aklın içinde ikamet edebilecek bir konuma yüceltmıştır. Böylelikle Kant, eski felsefe nosyonunu, yani “bilimlerin kraliçesi” olarak metafiziği, “en temel” disiplin (temel teşkil edici disiplin) nosyonuna dönüştürmeyi başarmış ve felsefe “en yüksek” disiplin anlamında değil, fakat “temel teşkil eden” disiplin anlamında “aslî” bir disiplin haline gelmiştir.<sup>603</sup> Bunun doğal bir sonucu olarak felsefe ile bilim arasında bir ayrıma gidilmiş ve filozof ile bilim adamı farklı ilgi alanlarına sahip bireyler olarak tasarlanmıştır. Kant’tan önceki *Felsefe Tarihi* başlıklı kitaplarda Bacon, Descartes, Hobbes, Newton, Kepler, Tycho Brahe, Galileo Galilei gibi isimlere birlikte yer verilirken, Kant’tan sonra söz konusu kitaplar Kepler, Newton ve benzeri isimlere yer vermez olmuştur. Çünkü onlar artık birer doğa bilimci, diğerleri ise felsefeciydi. Böylelikle kesinlik arayışının bilgelik arayışı üstündeki zaferi ilan edilmiş ve filozoflar için insanların zihnen huzura kavuşmalarına yardım etmek yerine ya matematikçinin ya da matematiksel fizikçinin kesinliğini kazanmaya veya kesinliğin bu alanlardaki görünüşünü açıklamaya çalışmanın yolu açılmıştır. Epistemoloji felsefenin merkezi haline gelmiş, felsefenin konusu hayat yerine bilim olmuştur.<sup>604</sup> Rorty, Kant’tan sonra, söz konusu anlayışın, günümüze aktarılmasında ve yaygın bir şekilde felsefeden anlaşılan şey haline gelmesinde, Neo-Kantçılığın son derece belirleyici bir rolü olduğu kanaatindedir. Ona göre, 1860’ların Almanya’sında “Kant’a dönüş” hareketi, aynı zamanda, “bırakın işimizi yapalım” – otonom empirik olmayan felsefe disiplinini bir yandan ideolojiden, diğer yandan yükselen empirik psikoloji biliminden ayırmanın yolu – hareketidir. Neo-Kantçılar tarafından “felsefenin (ve tersi olmaktan çok epistemolojiden doğan bir şey olarak metafiziğin) merkezi” olarak inşa edilen “epistemoloji ve metafizik” resmi, bugünün felsefe eğitimi müfredatı içine yerleşmiş bir resimdir.<sup>605</sup> Husserl’ın “kesin felsefe” kurma denemeleri ve Viyana Çevresi’nin matematiksel kesin felsefe dili ya da “mantık olarak felsefe” ayağı söz konusu Descartes-Kant çizgisinin farklı varyasyonlarıdır. Aynı gelenek, Viyana ekolüyle Amerika’ya taşınmış ve burada

---

<sup>602</sup> A.g.e.

<sup>603</sup> A.g.e., s. 140.

<sup>604</sup> A.g.e., s. 67-68.

<sup>605</sup> A.g.e., s. 142.

“analitikçilik” adıyla öne çıkmış ancak Kartezyen yaklaşımın “öz”ü korunarak, farklı biçimlerde varlığını sürdürmüştür. Rorty’ye göre, analitik felsefeyle değişen şey sadece “temsil”in konumu olmuştur. Temsiller, zihinden “dil”e aktarılmıştır. Dolayısıyla analitik felsefe, “transendental eleştiri”yi değil, “dil felsefesi”ni gözetmek ve psikolojiyi “bilginin temelleri”ni ifşa eden disiplin olarak düşünmekle Descartes-Kant çizgisinin seçkinleşen bir versiyonu olmuştur. Kartezyen problematiği özde değiştirmemiş, felsefeye gerçekte yeni bir ben-imajı kazandırmamış, bununla birlikte araştırma ve dolayısıyla kültürün tamamı için hâlâ daimî ve nötr bir çerçevenin inşası işine bağlı kalmayı sürdürmüştür.<sup>606</sup> Felsefe son derece teknik ve uzmanlık gerektiren bir uğraş alanı haline gelmiş ve fiilî dünya ile arasındaki bağı koparmıştır. Bu gelişmelerin bir sonucu olarak, yirminci yüzyılın başlarında bilim adamları entelektüellerin çoğundan teologlar kadar uzak hale gelmiş, şairler ve romancılar gençliğin ahlâk öğretmenleri olarak hem papazların hem de filozofların yerini almış ve felsefe daha “bilimsel” ve “kesin” kılınması ölçüsünde kültürün geri kalanıyla daha az ilişkili hale gelmiştir.<sup>607</sup> Artık felsefenin içine düştüğü krizin nedenlerine ilişkin tarihsel bir perspektife sahip bulunmaktayız. Rorty, felsefenin sorununu, yüzleşerek çözümler üretmek zorunda olduğumuz mutlak bir aşamanın sıkıntıları olarak görmekten çok, onu basitçe kabul edile gelmiş bir “vokabüler”in yarattığı problemler olarak görme yönündeki eğilimimizi güçlendirmek gayesinde olmuştur. Rorty, böylelikle Descartes-Kant çizgisinden analitikçiliğe uzanan tüm bu felsefe geleneğine ve sorunlarına felsefenin meşru hakikat söylemi olmaktan çok, şeylere dair söylemlerden herhangi biri olarak yaklaşılması gerektiğini salık vermiştir. Öncelikle, karşı karşıya olduğumuz sorun alanlarının, ikiliklerin, bölünmelerin ve karşıtlıkların mutlak ayrımlar olmaktan ziyade belli bir vokabülerin kabul edilmesiyle beliren problemler olduğunu idrak etmek gerekir. Aksi takdirde, aynı yanılgılar içerisinde sonucu ve çözümü olanaksız bir mücadelenin içinde debelenmek kaçınılmaz olacaktır. Bu nedenle Rorty, “insan bedenlerinin, içlerinde yaşayan hayaletlerden dolayı hareket ettikleri” ve “kişilerin mekânsal olmayan hallere sahip oldukları” yönündeki Kartezyen algının, “belli bir teknik vokabülere – felsefe kitapları dışında bir yeri olmayan ve gündelik hayatın, empirik bilimin, ahlâkın ya da dinin meseleleriyle uzaktan yakından hiçbir ilişkisi olmayan bir vokabülere – hükmetme

---

<sup>606</sup> A.g.e., s. 14-15.

<sup>607</sup> A.g.e., s. 11.

yeteneğinden daha fazla hiçbir şey” olmadığını iddia etmiştir.<sup>608</sup> Bu anlamda, felsefede “kavramsal analiz”, “fenomenolojik analiz”, “anlamların açıklığa kavuşturulması”, “dilimizin mantığı” ya da “bilincin kurucu aktivitesinin yapısı”na dair öne çıkan incelemeler, yani “çağdaş felsefe” olarak bildiğimiz şey, söz konusu vokabülerin bir ürünü, yani Descartes ve Kant’ın “tahkik ve tamir ederek ve cilalayarak daha tam ve kusursuz temsillere erişme stratejisi”inin kalıntıları olarak görülmelidir.<sup>609</sup> Bundan sonra yapılması gereken şey, ne tür bir bakış açısının bizlere (felsefenin problemlerini aşmaktan çok) aynı hataya düşmeyen bir felsefe dili inşa edebileceğimize olanak tanıyacağını belirlenmesidir. Rorty, bu noktada, Ouine ve Sellars’ın eleştirilerinden yararlanarak hem geleneksel felsefenin düalizmlerini aşan bir yaklaşım geliştirmiş hem de şeyleri ele alış biçimimizin, içinde yer aldığımız linguistik zeminden kopararak aktarılamayacağı tezini öne çıkarmıştır. Rorty nezdinde, Ouine ve Sellars’ın eleştirileri, her bilgi teorisinin “sadece bir yorum” olduğu ve gerçekliğin kendisi olmadığı konusunda önemli bir uyarıdır. Her iki isim bize, bilginin bir zihinle-doğa karşılaşmasından çok, kullanılan dille, yani sosyal pratikle ilgili bir mesele olduğunu gösterir. Rorty, Ouine ve Sellars’tan hareketle, bilgiyi haklı kılmanın zihinle nesnesi veya ideler (ya da kelimeler) ve dış dünya arasındaki özel bir ilişki meselesi değil, sohbet/söyleşi, sosyal pratik meselesi olduğu yolundaki teze bağlılıklarının bir sonucu olarak görünen “holistik” bir perspektif izlemiştir. Burada şeylerle olan münasebetimizi, dış dünyanın temsilleri veya nesnenin bizdeki izlenimleri vasıtasıyla haklı kılmaktan ziyade, içinde yaşanan bir diyalogun çeşitli vokabülerleri olarak aktarmak bir şeyleri dışarda bırakmaktan veya bazı şeyleri karşıtlık içinde konumlandırmaktan ziyade, bütünü kapsamaya olanak tanımaktadır. Böylelikle sohbete dayalı haklı kılma, doğası gereği holistiktir; oysa epistemolojik geleneğe gömülü bulunan haklı kılma nosyonu, indirgemeci ve atomistiktir.<sup>610</sup> Bu bağlamda holistik olmak, epistemoloji merkezli felsefenin ikiliklerinden sıyrılma fırsatı sunuyor. Çünkü sohbet/söyleşi bir kez (objeyle) yüz yüze gelmenin yerini aldığı vakit, doğanın aynası olarak zihin nosyonu bir tarafa fırlatılabilir. O zaman, aynayı meydana getiren temsiller arasında ayrıcalıklı olanları arayan disiplin olarak felsefe nosyonu anlaşılabilir hale gelir. Dahası, “kavramsal”,

---

<sup>608</sup> A.g.e., s. 28-29.

<sup>609</sup> A.g.e., s. 18.

<sup>610</sup> A.g.e., s. 177.

“zorunlu”, bilginin geri kalanının “temellerini” özenle seçip ayırt eden, temsillerin “saf bir biçimde verilmiş” ya da “pür kavramsal” olduğunu bildiren, empirik bir keşiften ziyade bir “kanonik notasyon” sunan ya da “çerçeveler-üstü yaratıcı kategorileri” izole eden bir şey olarak felsefe nosyonu ıskartaya çıkar.<sup>611</sup> Eğer bilgi, en basit ve problematik olmayan anlamda temsillerin tamlığı ve kusursuzluğu ile ilgili bir mesele değilse, o zaman iç ayna diye bir şeye ihtiyacımız da yoktur ve bu yüzden söz konusu aynanın hayaletvari parçalarımızla gizemli hiçbir ilişkisi yok demektir.<sup>612</sup> Dahası, iddialarımız, onları dile getiren iç temsillerin karakteristiği tarafından değil, toplum tarafından haklı kılınıyorlarsa, o zaman ayrıcalıklı temsilleri belirleme teşebbüsünün anlamı yok demektir.<sup>613</sup>

Rorty, rasyonalite ile epistemik otoriteyi, bu şekilde, ikincisini birincisine atıfla açıklamaktan çok, toplumun söylememize izin verdiği şeye atıfla açıklama teşebbüsünü “epistemolojik davranışçılık” olarak takdim eder. En iyi durumda bu davranışçılık türü, bir holizm türü – ancak idealist metafizik dayanaklar gerektirmeyen bir holizm türü – olarak görülebilir. Bu tür holizm, eğer bir dil-oyununun kurallarını anlarsak, bu dil-oyunu içindeki hamlelerin niçin yapıldığını anlamak için gerekli her şeyi (yani, kimsenin epistemolojik diyemeyeceği araştırmalardan elde edilen ekstra kavrayışı koruyan – sözün gelişi, dil tarihi, beynin yapısı, türlerin evrimi ve oyuncuların politik ve kültürel çevresi içindeki – her şeyi) anlayacağımızı iddia eder. Eğer bu anlamda davranışçı olursak, o zaman geleneksel Kantçı ayrımlara başvurmayacağız demektir.<sup>614</sup> Ne var ki, mantıksal veya metafiziksel davranışçılığın aksine, bu konum “iç olaylar”ın varlığını inkâr etmez ya da onları davranışın nesnel tasvirine indirgemez. Rorty’nin epistemolojik davranışçılığı, sıradan duyu algıları ve ham duygulardan matematiksel sezgilere kadar, tüm duyusal ve akılsal farkındalık biçimlerinin olabileceğini kabul etmekten memnuniyet duyar. Ancak bu hadiselerin hiçbirinin inançlarımızın doğrulanmasında yer aldığını kabul etmez. Onlar, bu inançlara sahip oluşumuzun nedensel açıklamasında doğrudan işin içine dâhil olabilirler, ama inançlara sahip

---

<sup>611</sup> A.g.e., s. 177-178.

<sup>612</sup> A.g.e., s. 135.

<sup>613</sup> A.g.e., s. 181.

<sup>614</sup> A.g.e.

oluşumuzun nedeni değildir.<sup>615</sup> Nihayetinde, Rorty'nin eepistemolojik davranışçılığı, bizlere “felsefenin bilgi ve hakikat hakkında (biyoloji, tarih vb tarafından takviye edilmiş) sağduyunun sunduklarından daha fazla bir şey sunmayacağı[nı]”<sup>616</sup> ve dolayısıyla felsefenin bilgi ve hakikat konusunda ayrıcalıklı bir konuma sahip olamayacağını öğretir. Bu sonuç zihni dış dünyanın temsillerinin toplanma yeri olarak gören bir felsefe yapma tarzının tamamen lağvedilmesi anlamına gelir. Zaten, profesyonel filozofların bilginin veya ontolojik bir zeminde hak ve yükümlülüklerin hiçbir temelini bulunmayabileceği iddiasından ürküp kaçmalarının bir nedeni, bunun, temellerden vazgeçmenin ve felsefeyi kapı önüne koymanın hoş ve zarif bir yolu durumunda bir tür davranışçılık olmasıdır.<sup>617</sup> Dolayısıyla epistemoloji merkezli Batı felsefesine ilişkin bu tarihsel tasvire dayanan tartışmadan çıkarılacak ders, “bilginin doğasıyla ilgili [hiçbir] açıklamanın gerçeklikle ayrıcalıklı ilişkileri bulunan bir temsil teorisine” dayanmadığıdır.<sup>618</sup> Son tahlilde, bir şeyin tutulması ve izlenmesi gereken “en doğru ifadesi” tarzında bir “vokabüler” yoktur. Söz konusu olan şey, belli durumlarda ve belli şartlar altında bazı vokabülerlerin diğerlerine nazaran daha kullanışlı olduğu yönündeki mutabakattır.

Rorty'e göre, felsefede “disiplinleştirme”, “metodikleştirme”, “kanonikleştirme” gibi girişimler, belli bir yoksunluğa cevap verme kaygısıyla yapılmaktadır. Ancak bu girişimin kendisi kadar, kaygının kendisi de yersiz ve felsefeye nüfuz etmiş problemlerle bir vokabülerin kalıntısıdır. Belli bir sosyal kontekste gömülü olan bu vokabülerin “mutlaklaştırılması” bizleri sayısız yapay problemle bir zorunluluk ve gereklilikmiş inancıyla uğraşmaya itmiştir. Rorty felsefeyi özerk bir hakikat incelemeleri alanı olarak tesis etme yönündeki girişimleri bu eğilimle açıklamaktadır. Aynı şekilde, felsefenin henüz bu türden bir olgunluğa kavuşmuş olmamasının yaratmış olduğu kaygıyı da, aynı eğilimin bir başka yersiz takıntısı olarak aktarmıştır. Yalnızca Descartes-Kant geleneğinin “dil oyunları” içerisinde kaldığımız sürece, felsefeyi “kesinlik” ve “hakikat

---

<sup>615</sup> GUTTING, Gary; “Rorty’s Critique of Epistemology”, **Richard Rorty** (iç.), Editör: Charles Guignon ve David R. Hiley, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 45.

<sup>616</sup> RORTY, **Felsefe ve Doğanın Aynası**, s. 183.

<sup>617</sup> **A.g.e.**, s. 186.

<sup>618</sup> **A.g.e.**, s. 189.

arayışı”nın kanonik çerçevelerini sunan bir “disiplin” olarak tasarlamaya devam ederiz ve felsefeyi bilimin emin yoluna sokacak programımız ne ölçüde başarı kazanırsa, felsefe de o ölçüde sıkıcı bir akademik uzmanlık alanına dönüşür. Ne de olsa sistematik felsefe, tasvir etme ile haklı kılma, biliş ile tercih, doğru olgulara ulaşma ile nasıl yaşamamız gerektiğini söyleme arasındaki gediği sürekli canlı tutarak varolur.<sup>619</sup> Rorty nezdinde, eğer gerçek manada, “felsefenin sistematik metodolojisinin olmamasının” yol açtığı skandalı aşmak istiyorsak, felsefede (veya genel manada sosyal bilimlerde) neyi nasıl ele almalı türünden sorularla uğraşmaktan ziyade, tam da felsefenin bilme, dil ve düşünceye ilişkin hiç kimsenin bilmediği bu şeyleri bilen bir araştırma biçimi olduğu fikrini ortadan kaldırmaya ve dürüstçe felsefenin insanoğlunun muhabbet biçimlerinden yalnızca birisi olduğunu kabul etmeye ihtiyacımız var.<sup>620</sup> Çünkü felsefe, başka diğer her insanî faaliyet gibi tarihsel ve zamansal bir karaktere sahiptir. Felsefe, varsayıldığı gibi, “kalıcı hakikatlerin dereceli olarak biriktirilmesi anlamında bir bilim dalı değildir ve asla olmayacaktır.”<sup>621</sup> Öylesi bir felsefe ideali, epistemoloji merkezli felsefe dilinin yarattığı bir sonuçtur. Dolayısıyla Rorty’nin itirazı, bazı vokabülerlerin, temel evrensel vokabülerler olarak metafizik bir zeminden beslenerek, doğanın yanlış ve son derece gizemli türünden imtiyazlı ve yetkili bir kavranılışınadır. Bu türdekiler de dâhil olmak üzere, tüm normatif durumlar sosyal pratik aracılığıyla tesis edilir.<sup>622</sup> Rorty nezdinde, felsefe veya başka türden bir insanî faaliyetin içerisinde yer aldığı tarihsel ve sosyal bağlamın dışında bir değerlendirme ölçütüyle hareket edebildiği ve bu ölçütün her daim referans çerçevesi olarak kalmayı başarabildiği iddiası kabul edilemez.

Rorty’nin, epistemoloji merkezli Batı felsefesine ilişkin okumaları, felsefenin içine kapalı ve insanî pratikten son derece uzak yapısının gerekçelerine ilişkin anlaşılır bir açıklama getirmektedir. Ancak Rorty felsefe özelinde ele alınan anti-temelci eleştirilerin, Batı felsefesinin bir ürünü olarak diğer disiplinlere sirayet eden eğilimler için de söz konusu edilmesi gerekliliğiyle hareket etmiştir. Rorty’ye göre, Batı felsefe

---

<sup>619</sup> A.g.e., s. 392.

<sup>620</sup> BERNSTEIN, Richard; **Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi**, Çeviren: Feridun Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009, s. 9.

<sup>621</sup> RORTY, Richard; “Demokrasi ve Felsefe”, Çeviren: Şeyda Öztürk, **Cogito**, Sayı: 54, 2008, s. 266.

<sup>622</sup> BRANDOM, Robert B.; **Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism**, Oxford University Press, Oxford, 2008, s. 221-222.

geleneği temelde bilimselcidir. Felsefenin doğa bilimlerinin ilke ve yöntemleriyle yönetilen teorik bir alan olduğu kabulü üzerine bina edilmiştir. Epistemolojik temelcilik ve metafizik düalizm, sadece bu bilimsel tutumun sonuçlarıdır.<sup>623</sup> Buradan hareketle, Rorty felsefe başta olmak üzere, “bilim olarak” sosyal disiplinler temasının, metodoloji konusunda tarih dışı bir nihaî ve mutlak “kriter” arayışı hatasına düştüğü ve bu kabul üzerinden temellendiği sonucunu çıkarır. Çünkü kesin bilim kurma teşebbüslerine benzer şekilde, sosyal disiplinlerin genelinde “bilimsellik” ve “kesinlik” arayışı, gündemden düşmeyen bir eğilim olarak her dönemde karşımıza çıkar. Yani bazı vokabülerlerin (doğa bilimsel yöntem gibi) diğerlerine nazaran daha nesnel veya bilimsel olarak kabul edilmesini ve sosyal bilimlerin onu bir ideal olarak görüp peşinden sürüklenmesini olanaklı kılan kavrayış türü hâkimiyet kazanmıştır. Bu türden arayışların bir eleştirisi olarak görünen hermeneutik bile, çoğu durumda doğa bilimsel yöntemin alternatifi olarak öne çıkarılarak, aynı idealleri sağlamanın daha verimli yolu olmaktan öteye gidememiştir. Bu nedenle Rorty’ye göre, sosyal bilimlerdeki metodoloji tartışmaları bir yanda, nesnel, değerlerden-bağımsız, sahiden-bilimsel sosyal bilimlere özlemi çekenlerle bunun yerine daha hermeneutik bir şeyin ikame edilmesi gerektiğini düşünenler arasında, “yöntem” hakkında bir tartışma olarak yanlış tanımlanmıştır.<sup>624</sup> Her iki ekip farklı ideallerle hareket etmek yerine, aynı idealleri sosyal bilimlerde daha iyi karşılayabilmenin en iyi yolu iddiasıyla hareket etmektedir. Fakat onların aynı amaca sahip olduklarına inanmak için hiçbir nedenimiz yoktur; onlar farklı işlevlere sahiptir. Aynı şekilde, buradan hareketle her bir alanın sadece kendine özgü “nesne”yi incelemekle sınırlı olduğu düşüncesine ulaşmak da problemlidir. Doğa ve toplumsal arasındaki ontolojik farklılıkların, metodolojik farklılıkları gerektirecek kadar kapsamlı olduğu yönündeki algı sorunludur. Çünkü öngörmek ve kontrol altına almayı temel alan yöntemle, yorumlayıcı yöntem ne doğa ne de toplumsal alandaki kullanımla sınırlandırılabilir. Her iki yöntem hem doğa araştırmalarında hem de toplumsal alanda kullanılmış ve kullanılmaktadır.<sup>625</sup> Böylelikle Rorty, felsefede belli bir kanonik eğilimin

---

<sup>623</sup> NEVO, Isaac; “Richard Rorty’s Romantic Pragmatism”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 286.

<sup>624</sup> RORTY, Richard; “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002, s. 373.

<sup>625</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 189.

mevcudiyetini kabul etmediği gibi sosyal bilimlerin geneli açısından da belli bir vokabülerin diğerlerine nazaran daha nesnel veya daha bilimsel olmayı garanti etmesi gerektiği yönündeki tartışmaları da ıskartaya çıkarmaktadır. Ona göre, “yalnızca belirli bir vokabülerin insanlara ve insan toplumlarına uygun olduğunu söylemek, yalnızca bu vokabülerin bizim onu anlamamızı sağlayacağını söylemek, on yedinci yüzyılın Doğa’nın Kendi Vokabüleri mitinin tekrar sahneye çıkmasıdır.”<sup>626</sup> Rorty böylelikle, yöntemleri, inceleme nesnelimizin en doğru temsil yolu olarak ele almaktan ziyade, onları şeylerin ele alınışında kullanışlı olan farklı araçlar olarak kavramamızın gerekliliğini öne çıkarmış ve sosyal bilimlere, nesnel, rasyonel ve metodik olmayı olanaklı kılacak alternatif bir yol önermek yerine, “Deweyci bir yaklaşımı, yasaların ve teorilerin objektivitesinden çok tahkiyelerin ve vokabülerin yararlılığının altını çizen bir yaklaşım”ı salık vermiştir.<sup>627</sup> Rorty, bu sayede sosyal bilimlerde nesnellik yerine, “zora dayalı olmayan uzlaşmayı” yerleştirmek ve kültürü epistemolojik bir düzeye indirgenmekten kurtarmak arzusundadır. Rorty söz konusu hedefini şu sözlerle ifade etmektedir: “Biz sosyal bilimcilerle hümanistleri, arzu edilir bir statü olan ‘bilimsel statü’ denilen bir şeyin varolduğu fikrinden kurtarmak isteriz... Bu tür disiplinlere tahsis edilecek hiçbir ‘objektivite’ ya da ‘katılık/sağlamlık’ derecesi noktası yoktur. Çünkü onların hepsindeki baskıya dayanmayan uzlaşma, bize, herhangi birinin istemesi muhtemel ‘objektif doğru’ya giden yoldaki her şeyi verir: öznelerarası uzlaşmayı.”<sup>628</sup> Yani mesele, belli alanların diğerlerine nazaran hakikat veya nesnellikten uzak olması değil, orada şeyleri açıklamaya yarayan araçlar olarak bir vokabüler üzerinde yeterli bir uzlaşmaya sahip olamamadır. Sözgelimi, eğer sosyolojinin ya da edebiyat eleştirisinin “bir bilim olmadığını” söylüyorsak, yalnızca, sosyologlar ya da edebiyat eleştirmenleri arasında, anlamlı çalışma diye görülmesi gereken şeyin, izlenmesi gereken çalışma konusundaki uzlaşma/mutabakat derecesinin, mikrobiyologlar arasındakinden çok daha düşük olduğunu söylüyoruzdur.<sup>629</sup> Burada kastedilen, sosyolojinin gerçek manada bilimsel kesinlik derecesi bakımından biyolojiden daha düşük olması değil, şeyleri ele alış biçimi konusunda belli araçlara ilişkin mutabakatın daha düşük olmasıdır. Ne var ki

---

<sup>626</sup> RORTY, “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, s. 375.

<sup>627</sup> A.g.m., s. 372.

<sup>628</sup> RORTY, “Dayanışma Olarak Bilim”, s. 44.

<sup>629</sup> A.g.m., s. 48.



Rorty, sohbet söz konusu olduğunda, sosyal dayanışmayı ve insanlar arasında zora dayalı olmayan uzlaşının tesis edilmesini nesnelliğe ikame edilebilecek tek alternatif olarak görmekte hatalıdır. Çünkü bilimlerden sadece dile dayalı tutarlılıkları ve karşılıklı uzlaşma üzerine kurulu başarılarına imkân tanıyan sosyal pratikler ve kurumlar bakımından söz etmek, bilimin maddi pratiğine (yani uygulamaya, sınamaya ve test etmeye) ilişkin belirli usullerinin önemini fazlaca küçümsemek olacaktır.<sup>630</sup> Rorty'nin bu noktadaki özensizliği, onun insanî etkinliğin, bilimsel düzeyinde dahi dilsel ve sosyal kontekstin içinde ele alınabileceğini gösterme ve bunun dışında yer alan mutlak kriter arayışını ıskartaya çıkarma umuduna aşırı bağlılığından kaynaklanır. Rorty, temelde, bireyin mevcut bağlanımlarının (olumsallığının) dışına çıkabilen bir nesnel veya kesin bilim inşasının eleştirisine odaklanır.

Rorty'ye göre, ne yöntemde, ne araştırmada her daim başvurulabilecek “rasyonel”, “nesnel” ve “mutlak” kriterler bulunur. Rorty bu noktada Dewey'in araştırma mantığıyla fiilî araştırma arasındaki ayrımı ortadan kaldıran yaklaşımının izinden gitmektedir. Ona göre, insanî aktivitenin, araştırmanın ve özellikle de bilgi arayışının, araştırmanın sonucundan önce izole edilebilen bir çerçeve – *a priori* keşfedilebilir varsayımlar dizisi – içinde vukubulduğu anlayışı, çağdaş felsefeyi hâlâ Descartes, Locke ve Kant geleneğine bağlayan bir dayanaktır.<sup>631</sup> Bu anlayış içerisinde sosyal bilimci veya genel anlamda araştırmacı her türden duruma, konuya ve incelemeye uyacak ölçüde “tasarlanmış” belli ilke ve kurallara göre hareket eder. Fakat Rorty açısından, araştırmada takip edilmesi gereken ilke veya kurallar takımı, araştırmayı veya insanî faaliyetimizi onu öndeleyerek yöneten ve belirleyen nihaî bir konum elde edemez. Kriter, ne fiilî insanî aktivitemizden ne de onu var eden sosyal ve tarihsel bağlamdan yalıtılarak ele alınabilir. Kriterler, ne araştırmacının ne de konusunun kontekstinden yalıtılabilir. Çünkü, “kriterler de, tıpkı diğer inançların değiştiği gibi değişirler ve herhangi bir kriteri, muhtemel bir revizyondan korumamızı sağlayabilecek hiçbir mihenk taşı yoktur.”<sup>632</sup> Rorty'e göre, hakikati ele almada, “eğer araştırmayı kendi

---

<sup>630</sup> ROUSE, Joseph; “From Realism or Antirealism to Science as Solidarity”, **Richard Rorty** (iç.), Editör: Charles Guignon ve David R. Hiley, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 98.

<sup>631</sup> RORTY, **Felsefe ve Doğanın Aynası**, s. 15.

<sup>632</sup> RORTY, “Dayanışma Olarak Bilim”, s. 46.

mevcut cephemizden ve kendi gücümüzle yapıyorsak inanacağımız şey”, “bizim için inanmanın en iyi olduğu şey” veya “haklı kılınmış iddia edilebilirlik” ile özdeşleştiren klasik pragmatistlerin izinden gitmeyi önermiştir.<sup>633</sup> Onun nezdinde, “doğru” ya da “hakikat”e ilişkin yaklaşımımız, mutlak kriter arayışından çok, farklı dönemlerde yerini bir diğerine bırakabilen “gerekçelendirilmiş varsayımlar” üzerine kurulu olmalıdır. Ancak Rorty, bu yönüyle, klasik pragmatistlerin de yüzleştikleri rölativizm ve irrasyonelizm ithamıyla karşı karşıya kalır. Kendi deyişiyle, “objektivizme ve kriterlere itaat olarak rasyonalite fikrine bağlılığımızdan vazgeçersek, bizi kuşatacak olan ‘rölativizm’ tehlikesi karşısında sürekli ikaz ediyoruz.”<sup>634</sup> Gerçekte çoğu felsefeci Rorty’nin bir rölativist veya irrasyoneliste olduğunu iddia ettiğinde, onu tarihselcilikle ve pratik yönelimli bir felsefeye sahip olduğu için suçlamış olurlar. Rorty böyle bir isnattan memnuniyet duyar.<sup>635</sup> Çünkü doğruluğun koşulsuz olarak sunulan tarihsel olmayan ve mutlak bir kavranışı yoktur iddiasının, kendisini rölativist veya irrasyoneliste yapmayacağı kanısındadır. Rorty, buradan hareketle “ne olsa gider” veya herhangi bir inanç bir diğeri kadar doğrudur türünden bir iddiaya yönelmemektedir.<sup>636</sup> Rorty’ye göre, eğer rölativizmden kastettiğimiz, bir inanç ya da arzunun diğeri kadar iyi olduğuysa, pragmatizm rölativist değildir; irrasyonelizmden kastettiğimiz rasyonel bir araştırma için hiçbir standard olmayışı ise pragmatizm irrasyonel de değildir. Rorty’in karşı çıkışlarında yer alan temel dayanak noktası tarihselliği ve bağlamsallığı aşan değerlendirmelerdir. Fakat bu tutum onun pragmatizmi rölativizmle ya da irrasyonelizmle açıkladığı anlamına gelmez.<sup>637</sup> Rorty, kendi pragmatizmini bilgiyi sosyal pratiğin ve kullanılan dilin dışında gören bir yaklaşıma eleştiri olarak öne çıkarmaktadır, bir rölativizm veya irrasyonelizm formu olarak değil. Rorty ne herkesin kendi fikrinin doğru olduğu yönündeki bir iddiayı ne de kriterlerin olamayacağı yönündeki bir iddiayı savunmaktadır. Temel mesele, belli şeylerin diğerlerine nazaran daha kabul edilebilir olduğu hususundaki kabulün, insanüstü veya tarih dışı “referans çevrelerine” göre değil, insanî pratik içinde daha kullanışlı olduğuna ilişkin belli bir

---

<sup>633</sup> RORTY, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 314.

<sup>634</sup> RORTY, “Dayanışma Olarak Bilim”, s. 43.

<sup>635</sup> Rorty kimi yerlerde kendisinden gururla, “biz belirsizler”, “biz tutarsızlar” diye söz etmiştir (A.g.m., s. 51).

<sup>636</sup> NIELSEN, “Richard Rorty”, s. 133.

<sup>637</sup> BOERSEMA, *Pragmatism and Reference*, s. 125-126.

mutabakatın yaratılarak sağlanmış olmasıdır. Kriterler, şeyleri daha iyi aktardığı yönünde uzlaşa sağlanmış vokabülerler olarak varolabilirler. Buradan hareketle Rorty'nin bilimi araştırmacıların “söylence”lerine indirgediği sonucu çıkmaz. Aslında, Rorty belli konularda üzerinde mutabakat sağlanmış ve “genellik” kazanmış kriterlerin olamayacağı iddiasını savunmaya gönüllü değildir. O, yalnızca ne olunması, ne yapılması ve nasıl hareket edilmesi gerektiği noktasındaki kriterlerin, mutlak geçerli ve sabit kaideler olamayacağını ortaya koymaktadır. Eşdeyişle Rorty'nin nesnellığe veya bilimselliğe ilişkin itirazı, onlardan, tüm vokabülerleri sosyal pratiği aşacak ölçüde ölçüp biçimlendirmeye yarayan bir standart olarak söz edildiğinde açığa çıkar.

Rorty, bizlere, tarihselliğimizin ve dilselliğimizin dışında tahayyül edilebilecek varlıklar olamayacağımızı gösterme arzusundadır. Fikirlerimiz ve teorilerimiz amaçlarımızla ve ne olduğumuzla yakından ilintilidir. Bu durumda, tarih dışı rasyonel kriterler arayışı veya kesin bilim ve mutlak hakikatler kurma teşebbüsleri, ancak “bir dönem için üzerinde mutabakat sağlanmış vokabülerler” olarak kabul edilebilir. Epistemoloji merkezli felsefe diline de bu bağlamda yaklaşmak gerekir. Söz konusu felsefe belli bir vokabüler olarak, kendisinden önceki felsefe dilinin yerini almış ve bugün, başka bir vokabüler karşısında geri çekilmiştir. Her bir vokabüler, insanların kendilerini “daha iyi bir biçimde” ifade etmek için geliştirmiş oldukları “araç”lardır. Yoksa söz konusu arayışlar, bilimlerin veya araştırmacıların peşinden sürüklenmek zorunda oldukları ezelî ve ebedî nihaî hedefler değildir. Bu bağlamda Rorty, 20. yüzyılla birlikte Batı felsefe geleneğinin “bir devrimci döneme” girdiği ve “yeni bir paradigma (veya dil oyunu)” içerisine adım attığı kanaatindedir. Onun nezdinde, 20. yüzyıl, felsefe profesörlerinin “aslında var olan nedir”, “insan bilgisinin alanı ve sınırları nedir” ve “dil, gerçeklik ile nasıl ilişki kuruyor” gibi, sorular sormaktan vazgeçmeye başladıkları bir yüzyıldır. Bu sorular, felsefenin tarih dışı olarak yapılabileceğini varsayan, mevcut pratiklerimizi denetlemenin, mümkün olan tüm insanî pratiklerin yapısına özgü bilgiyi bize verebileceği fikrine dayanan sorulardır.<sup>638</sup> Ancak günümüzde kendisini insanî pratikten veya sosyal konteksten yalıtarak ve kendisine tarihin dışına çıkararak bakabilen bir özne tasarımı çökmüş durumdadır.

---

<sup>638</sup> RORTY, Richard; “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, **Dinin Geleceği** (iç.), Derleyen: Santiago Zabala, Çeviren: Rahmi G. Ögdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 32.

Böylesi bir durum, “hakikat ve nesnelliğin eski bir felsefi görünümünü çürütmek ve onun yerine kendi pragmatik versiyonunu yerleştirmek” amacıyla olan Rorty için oldukça önemli bir merhaledir.<sup>639</sup> Rorty, bu uğurda, 20. yüzyıl felsefesine, (Kuhncu anlamda) “olağan bilimden” bir kopuş ve “devrimci” bir felsefe dönemi olarak bakmış, kendi neo-pragmatizmiyle uyumlu öğeleri bulunan unsurlardan hareketle, metafizik olarak felsefenin aşıldığı, kendisini “insan doğası üzerine incelemeler” veya “tarih üstü yasalar”dan kopararak “söyleşi” formunda ortaya koyan bir “post-felsefi kültür” inşası olarak eğilmiştir. Rorty, yorumların, anlamının, iletişimin, farklılığın ve birlikteliğin bu kadar çok öne çıktığı bir dönemde, bireylerin kendilerini ifade etme tarzı olarak “dil”e merkezî bir yer vermiştir. Bu bağlamda, yirminci yüzyılın “dilsel devrim”ini, “dilsel öncelik”ini ve “dile dönüş”ünü oldukça önemsemiş, ancak söz konusu eğilimi kendi pragmatik temelleriyle revize etmekten geri kalmamıştır. Rorty’nin dil üzerine olan ayırıcı konumunu anlamak, onun Batı felsefesine yönelik eleştirilerini daha iyi anlamamıza vesile olacağı gibi, yaratmak istediği topluma ilişkin fikirlerinin ardında yatan dayanak noktalarını daha iyi kavramamıza ön ayak olacaktır.

Rorty “dil felsefesi” ile, felsefi problemlerin dilin biçimlendirilmesi veya kullanmakta olduğumuz dilin daha iyi anlaşılmasıyla çözülebilecek (ya da ortadan kaldırılabilecek/lağvedilecek) problemler olduğunu kastettiğini belirtmiştir.<sup>640</sup> Dolayısıyla, Rorty’nin dile yönelik vurguları, mantıksal pozitivistlerin veya analitikçilerin yaptığı gibi, yeni bir “kesin felsefe” oluşturma gayesi gütmemektedir. Rorty’ye göre, belli vokabülerleri, gerçekliğin en doğru temsili veya her vokabülerin müracaat etmesi gereken “temel kriterler” olarak görmek, “dilsel-merkezliği” veya bilinen şekliyle “dil felsefesi”ni yanlış anlamaktır. Analitikçiliğin “dile dönüş”ü, mevcut felsefeden bir kopuşu çağırıyor olsa da aslında belli bağların sürdürülme eğiliminin öne çıktığı farklı bir türevi olarak kalmıştır. Rorty kendi dilsel konumunun, bu nedenle aynı eğilim içerisinde değerlendirilmesini istemez. Rorty’nin çalışmalarında, dilsel öncelik, dili olguların temsili ya da “resmi” olarak görmekten çok, olguları ele almada kullanılan vokabülerin çokluğuna ve mukayese edilemezliğine vurgu yapmaktadır.

---

<sup>639</sup> MISAK, Cheryl; **Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation**, Routledge, London, 2000, s. 12.

<sup>640</sup> RORTY, “Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy”, s. 3.

Dolayısıyla Rorty'nin dille ilişkili olarak öne çıkardığı en önemli iddia, onun dış dünyanın temsilinin farklı bir türü olduğu değil, “dünyanın bize alternatif metaforlar arasında seçim yapmamızı sağlayacak herhangi bir ölçüt sunmadığı, dilleri ya da metaforları ‘olgu’ denilen dilin ötesindeki birşeylerle değil, yalnızca birbirleriyle karşılaştırabileceğimiz iddiası”dır.<sup>641</sup> Bu anlamda Rorty, dili “olumsal” manada ele almanın gerekliliği öne çıkarmıştır. Rorty “dil olumsallığı” ile, “kullandığımız çeşitli sözcük dağarlarının dışına adım atmanın ve olanaklı tüm sözcük dağarlarını, yargılamanın ve hissetmenin olanaklı tüm yollarını her nasılsa hesaba katmanın yolu olmadığı olgusu”nu kastettiğini ifade etmiştir.<sup>642</sup> Çünkü dil, nesnelere açıklamak için ara sıra müracaat ettiğimiz ve ardından rafa kaldırdığımız bir şey değil, içinde yaşadığımız ve hareket ettiğimiz bir şeydir. Dil, temsil değil vukubulan şeydir. Dil, olmakta olan bir şeydir. Rorty'ye göre, “bir yanda sözcüğü diğer yanda da ondan koparılmış olan nesneyi idrak edip bunların birbirine denk düştüğü muhakemesini yapmamız olanaksızdır.”<sup>643</sup> Rorty, Davidson'ın izinden giderek, cümlelerin dilsel olmayan veya dilin dışında olan bir şeylerle ilişkileri vasıtasıyla anlam kazanmadığını, bir dili anlamak ve konuşmak ile onun insanlar ve nesnelere ile olan ilişki içerisinde nasıl işlediğini bilmenin bir ve aynı şey olduğunu iddia etmiştir.<sup>644</sup> Dolayısıyla, hakikati dilin dışında bir yerde arayan ve dili bu hakikatin bir temsili olarak gören bir kavrayış, dilin olumsallığından nasibini almamış, insanî pratiği önemsemeyen bir dilsel yaklaşımdır. Rorty, hakikatin hiçbir

---

<sup>641</sup> RORTY, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 47.

<sup>642</sup> **A.g.e.**, s. 19.

<sup>643</sup> RORTY, **Consequences of Pragmatism**, s. 100.

<sup>644</sup> MACINTYRE, “Richard Rorty (1931-2007)”, s. 186-187. Rorty nezdinde, Davidson'ın dile dair görüşü, analitik felsefecilerin bazen yaptıklarının tersine, “hakikat”, “niyetlilik”, ya da “gönderge” gibi semantik nosyonların indirgeyici tanımlarını sağlamak iddiasında değildir. Ne de Heidegger'in, idealistlerin bilinci ilahlaştırmalarının tersine çevrilmiş bir değişkesi olarak dili bir tür kutsal varlık, insanların sadece içerisinden fıskırdıkları bir şey haline getirme girişimine benzer (RORTY, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 35). Rorty'ye göre, Davidson, dilin ve kültürün tarihini, Darwin'in bir mercan kayalığının tarihini düşünmemizi sağladığı şekilde düşünmemize izin verir. Eski metaforlar sürekli olarak literallığın içinde sönüp gider ve sonra yeni metaforların bir platformu ve foyası olarak hizmet eder. Bu analogi “dilimizi” – yani, yirminci yüzyıl Avrupa'sının bilim ve kültürünü – bir sürü katıksız olumsallığın bir sonucu olarak biçimlenmiş bir şey olarak düşünmemizi ister. Dilimiz ve kültürümüz, orkideler ve insanımsılar gibi, bir olumsallık oldukları kadar uygun bir fırsat bulan binlerce küçük mutasyonun (ve uygun bir fırsat bulamayan milyonlarcasının) da sonucudurlar (**A.g.e.**, s. 41).

şekilde dil dışı bir temelinin olamayacağını iddia etmiştir. Hakikat, sadece kendisini ifade etmek üzere dili bir araç olarak kullanan dil dışı bir kendilik değildir. Rorty'e göre, hakikatin tümcelerinin bir özelliği olmasından, tümcelerinin kendi varoluşları için vokabülelere bağımlı olmalarından ve vokabülerlerin de insanlar tarafından yapılmalarından ötürü, sonuçta hakikat de insanların ürünüdür.<sup>645</sup> Elbette bu, dış dünyayı yok sayarcasına tamamen onu nasıl açıkladığımızı göre tümcelerimizde kurduğumuz anlamına gelmez. Rorty her şeyi dile indirgeyen ve tehlikeli bir tür dilsel idealizmin kıyısında dolaşmış görüntüsü vermek veya anti-realizme saplanmış görünmek istemez. Onun "olumsallığı", dilden, düşünceden ve zihinden bağımsız bir gerçekliğin var olmadığı sonucunu gerektirmemektedir. Bir başka deyişle, dilin bu şekilde merkeze alınması, bir dış gerçekliğin (dil-dışının) varlığının iptal edilmesi anlamına gelmemektedir. Bu, dilsel bir ifadeye mutlaklık niteliği kazandıracak dil dışı ya da dilsel bir temel olmadığı, böylesi bir temel arayışının belli bir felsefe söyleminin ürettiği bir amaç (sorun) olduğunu savlamaktır.<sup>646</sup> Rorty, bu ithama açıklığının idrakiyle, "dünyanın orada, dışarıda olduğu iddiasıyla hakikatin orada, dışarıda olduğu iddiası arasında bir ayrım yapmaya" ihtiyaç duymuştur. Ona göre, "dünyanın orada, dışarıda olduğunu, bizim yaratımımız olmadığını söylemek, sağduyuya yaslanarak mekân ve zamandaki şeylerin çoğunun insanî zihinsel durumları içermeyen nedenlerin sonuçları olduğunu söylemektir. Hakikatin orada, dışarıda olmadığını söylemek, basitçe, tümcelerinin olmadığı yerde hakikatin de olmadığını, tümcelerinin insan dillerinin öğeleri olduğunu ve insan dillerinin insan yaratımları olduğunu söylemektir."<sup>647</sup> Dolayısıyla tümceler orada/dışarıda varolamayacağından, hakikat de orada/dışarıda (insan zihninden bağımsız) varolamaz. Dünya orada, dışarıdadır, ama dünyaya dair betimlemeler orada, dışarıda değildir. Yalnızca dünyanın betimleri doğru ya da yanlış olabilir. Kendi başına dünya – insanların betimleme faaliyetlerinden yardım almayan dünya – doğru ya da yanlış olamaz.<sup>648</sup> Dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Dünya, kendimizi bir kez bir dile programladıktan sonra belli inançlara sahip olmamıza

---

<sup>645</sup> A.g.e., s. 47-48.

<sup>646</sup> ANLI, Ömer Faik; "Çağdaş Dil Felsefesinin ve Erken Alman Romantizminin 'Anti-temelcilik' Anlayışlarının Karşılaştırılması", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, Sayı: 13, 2012, s. 168.

<sup>647</sup> RORTY, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 26.

<sup>648</sup> A.g.e.

neden olabilir. Ama dünya, bize konuşacağımız bir dil öneremez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir.<sup>649</sup> Dünya, bizim dışımızda bir gerçekliğe sahiptir, ancak onu aktaran insan olmadığı sürece hakikat bir anlam ifade etmez. Bu tarzda, hakikate dair tekabüliyet teorisinden kurtulmak, “felsefe” ya da “hakikat” denilen daha önceden varolan bir kendiliğin doğası hakkında yapılan bir keşif değildir. Bu, konuşma tarzımızı değiştirmek ve böylece ne yapmak istediğimizi, ne olduğumuza dair düşüncelerimizi değiştirmektir.<sup>650</sup> Dolayısıyla bir yerlerde keşfedilmeyi bekleyen hakikat düşüncesinden vazgeçmemiz gerekir demek, dışarıda hakikat olmadığını keşfedildiği anlamına da gelmez. Bu, hakikati derin bir mesele olarak, felsefî ilginin bir başlığı olarak veya “doğru”yu “analiz”in karşılığını veren bir terim olarak görmeye son verirse amaçlarımıza daha iyi hizmet edebileceğimizi söylemek anlamına gelir.<sup>651</sup> Hakikatin insan ürünü olduğunu kabul ettiğimiz vakit, “kendisinden sorumlu olduğumuz bir şey olarak hakikat” fikrini terk etmeye, insanî pratikten bağımsız bir “doğru” anlayışının yerine, üzerinde uzlaşabileceğimiz inançlara atıfta bulunan bir kavram olarak “gerekçelendirilmiş/haklı kılınmış” bir kavram olarak “doğru” hakkında kafa yormaya başlarız. İnançlar, bu haliyle, “doğru olmaksızın üzerlerinde uzlaşılabilen şeyler”dir. Onlar, nihaî hakikatler değil, diğerlerine nazaran daha iyi karşılık veren fikirlerdir.<sup>652</sup> Nihayetinde, Rorty, tarihsel olarak kabul edilen belli vokabülerlerin, tedricen yer değiştirmesini insanlığın hakikat veya dış dünyanın daha doğru temsili arayışının neticesi olarak görme düşüncesinden vazgeçmemiz gerektiği iddiasındadır. Felsefede ve bilimde farklı vokabülerleri, birbirlerine nazaran daha kabul edilebilir hale getiren şey, hakikati daha iyi ifade eden bir teoriye sahip olmaları değil, şeyleri açıklamada bir “tahkiye”nin diğerine nazaran daha iyi ve anlaşılır olduğu yönünde bir uzlaşıyla karşılanmalarındır. Bu sonuç, insan bilgisini düşündüğümüzden daha az yüce veya önemsiz kılmaz. Yalnızca halihazırda kabul ettiğimiz şeye atıfta bulunmaksızın haklı kılma olarak görülebilecek hiçbir şeyin bulunmadığını ve tutarlılık dışında bir kriter bulmak adına inançlarımızın ve dilimizin dışına çıkmanın hiçbir yolu olmadığı

---

<sup>649</sup> A.g.e., s. 27.

<sup>650</sup> A.g.e., s. 46.

<sup>651</sup> A.g.e., s. 30-31.

<sup>652</sup> RORTY, “Dayanışma Olarak Bilim”, s. 47.

anlamına gelir.<sup>653</sup> İşte bu nedendir ki, felsefenin mutlak hakikat veya mutlak bir prensip arayışı, Rorty nezdinde sadece bir zaman kaybıdır. Çünkü bilginin en doğru temsili için, özneye dışsal bir referans veya dayanak arayışı yersiz bir çabadır. Biz neyse, oyuz.<sup>654</sup> “Biz” olduğumuz şey, yani olumsuzluğumuz, bir şeylere “ne olduğumuz”un dâhilinde eğildiğimiz gerçeğini vurgulayarak, bu türden arayışların ne denli faydasız bir uğraş olduğunu gösterir. Rorty bu nedenle, kimi zaman kendisinden bir “entosantrik” olarak söz eder. Bununla kastettiği, araştırmanın her hangi bir safhasında, bize dışsal olan kriterlerden ziyade, elimizde bulunan her türden inanç, teori ve kriterden yararlandığımızdır. Başka bir deyişle, bunların, araştırmacı ve argümantatif kaynaklarımıza indirgenebilir olumsuzluğunu kabul etmek durumundayız. Bu olumsuzluktan yola çıkarak, her hangi bir zamanda, tüm insanların ortak bir zemin bulamayacakları meselelerin olabileceği kabul edilmiş olur. Ancak bu durum, bazı tartışmaların mutlak anlamda “mukayese edilemez” nitelikler sergilediği veya sergileyeceği anlamına gelmez. Rorty bize sadece, araştırmanın seyrini tahmin edemeyeceğimizi ve ne türden diyalektik bir durumun gelişeceğini asla bilemeyeceğimizi söylemek ister.<sup>655</sup> Bununla birlikte, öznenin, kendi kararlarında, sahip olduğu fikir, inanç ve teorilerden yararlandığına, kullandığı kaynakların olumsuzluğuna dikkat çekmek, nesnel bilgi arayışına darbe indirebilir, bilgi arayışının kendisine değil. Rorty nezdinde, böylesi bir sonucun bilimi rölativizm veya irrasyonelizm uçurumuna sürüklemesi gerekmez. Kısacası, ilişki içerisinde olduğumuz her şey, bizim ne olduğumuzdan ve kullandığımız dilden yalıtılarak açığa vurabileceğimiz bir ifade ediş tarzına sahip olmadığı gibi, hakikat veya doğru olarak bildiğimiz her şey bu ilişki içerisinde bir anlam kazanır. Artık insanî pratiğin her alanına bir muhabbet biçimi olarak bakmaya ve hakikati dilin olumsuzluğunun içerisinde yerleştirme ihtiyacındayız. Felsefeye olduğu kadar bilime, dış dünyayı en iyi temsil eden vokabüleri yaratma çabası olarak değil de, sadece belli vokabülerlerin “yer değiştirmesi” olarak yaklaştığımızda, ne insanî faaliyeti birbirinden ayırmak için gerekçemiz ne de belli disiplinleri daha bilimsel veya dana nesnel olarak tanımlama gerekliliği kalır.

---

<sup>653</sup> RORTY, *Felsefe ve Doğanın Aynası*, s. 185-186.

<sup>654</sup> DIGGINS, *The Promise of Pragmatism*, s. 407.

<sup>655</sup> WILLIAMS, Michael; “Rorty on Knowledge and Truth”, **Richard Rorty** (iç.), Editör: Charles Guignon ve David R. Hiley, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 69.



Rorty, aynı temelci arayışların, Batı kültürünün politik yaşamına ve sosyal kurumlarına sirayet ederek belli bir düşünüş tarzını yerleştirmiş olduğu düşüncesinden hareketle, kendi anti-temelci eleştirilerini politik alana da uyarlamıştır. Rorty, kendi pragmatik görüşünü, belirli bir toplum tasavvuruyla da taçlandırmıştır. Rorty'nin, bu anlamda, felsefeye ilişkin eleştirileriyle politikaya ilişkin eleştirilerinde belli bir tutarlılığı koruyarak ilerlediğini söylemek mümkündür. Rorty, politik fikirlerinde kullandığımız dilin dışına çakamayacağımız yönündeki olumsuzluğu koruyarak, nesnelliği veya rasyonelliği değil dayanışmayı öne çıkararak, Batı toplumlarında egemen olan toplumsal tahayyülün dışında yol alan bir ideal geliştirmiştir. Elbette sınırları belirli, sistematik bir toplum felsefesi ortaya koyduğu söylenemese de, en azından bizi kendimize bu türden toplum felsefeleri kurma teşebbüslerinin dışında eğilebileceğimiz bir zeminin varlığına davet eder. Bu yönüyle, onun politik görüşleri de Batı felsefesine ilişkin okumalarında olduğu gibi, politika belirleyici olmaktan çok, bizi kendimizle yüzleşmeye davet eden provoke edici argümanlarla bezelidir. Rorty'nin politik fikirlerine kısaca değinmek, onun anti-temelci ve anti-temsilci pragmatik duruşunun farklı veçheleriyle bir bütün içinde anlaşılması adına önemli bir katkı sunacaktır.

Rorty'le benzer biçimde “felsefe yapmama”ya yeltenmiş, insanlığa belli reçeteler sunmaktan çekinen ve taşıdığı idealleri onu paylaşan topluluğun dışında temellendirmekte zorluk çeken düşünürlerin, ne türden bir toplumsal ideale saplanacaklarını kestirmek güçtür. Ancak Rorty gibi liberalizmi savunmada, başka herhangi bir şeyi terk etmede gösterdiği istekliliği ortaya koyamayan bir isim söz konusu olduğunda, öne çıkan ideallerin ayrıntıları üzerinde durmak pek de zor olmayacaktır. Rorty, politik açıdan kendisini “reformist, burjuva ve Dewey-tarzı bir liberal”<sup>656</sup> olarak takdim etmiştir. Rorty'nin politik tavrı, “meta-anlatılar”ın yakılıp

---

<sup>656</sup> COTKIN, George; “William James and Richard Rorty: Context and Conversation”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 38. Diğer yönlerinde olduğu gibi, Rorty'nin kendi liberal anlayışının da Dewey'le ne ölçüde uzlaştırılabileceği ayrıca tartışmaya değer bir konudur. Rorty, çalışmalarının ekseriyetinde Dewey ile her konuda bir uzlaşa içerisindeymiş gibi yazmıştır. Ancak kimi yönlerden

külünün rüzgara savruluşunu sevinçle karşılayan postmodern çağdaşları gibi “liberal umut”larla bezelidir. Rorty’nin yüzeysel bir bakışla, aslında yirminci yüzyılın son çeyreğinde egemen olan liberal düşüncelerle benzerlik içinde olduğu ve büyük oranda onlarla bir uyuşma gösterdiği yönünde bir hüküm çıkarılabilir. Rorty’nin de, genel anlamda, “küresel, kozmopolitan, demokratik, eşitlikçi, sınıfsız ve kastsız bir toplum umudu”<sup>657</sup> taşıdığını görürüz. Elbette, onun ayırıcı, kendine özgün ve aykırı düşünceleri “liberaller” arasında da dikkat çekici bir yere sahip olmasına neden olmuştur. Rorty’nin dilin olumsuzluğuna, tarihselliğe, zamansallığa ve bağlamsallığa ilişkin hassasiyeti, onun liberal topluma ilişkin tasvirlerinde farklı özellikleriyle öne çıkan değerlendirmelere erişmesinin önünü aşmıştır. Rorty bilimciliğin, nesnelciliğin ve metodolojizmin yerine ikame ettiği, tarihsel ve olumsal yaklaşımını, öznelerarası zora dayalı olmayan bir dayanışma olgusuyla güçlendirmiş ve aynı dayanak noktalarını daha sonra kendi liberal toplum idealinde de belirleyici hareket noktaları olarak kullanmıştır. Rorty, anti-temelci bakış açısından hareketle insan ve toplum dünyası söz konusu olduğunda, ne eylemlerimizin doğasıyla ilgili ne de toplumun yapısıyla (nasıl olması gerektiği, nereye doğru hareket edeceğine) ilişkin belli temel prensiplerimizin olamayacağı görüşünden yola çıkmıştır. Bu aşamada, bireyin özel ve kamusal alanlara hitap eden davranış tarzlarını birbirinden ayırmayı başaran, hem kendi olumsuzluğunun bilincinde olan hem de başkalarının acılarını paylaşabilen “liberal ironist” özne tasarımına ulaşmış, dünyada zulmü azaltmak yönünde işleyen ve insanların kendilerini özgürce ifade edebildiği liberal bir toplum idealini aktarmıştır. Rorty’nin politik fikirlerini ve liberalizme ilişkin ayırıcı yönlerini açığa çıkarmak için öncelikle, anti-temelci bakış açısının ne türden bir liberal toplum tasavvuruna izin verdiğine göz atmak gerekir.

Rorty, liberal olmanın kendisiyle aynı safta yer almaya yetmeyeceği ve pek çok ayrıntı üzerinde durmayı gereksiz kılamayacağı bir düşünürdür. Liberal olmak çoğu zaman Rorty’le son derece uzlaşmaz bir noktada yer almanın önünde engel değildir. Bunun en önemli nedeni, Rorty’nin tarihsel açıdan liberalizmi, mevcudiyetine ilişkin temellendirmelerinin, insanlığın takip ettiği belli “ilke” ve “kural”ların ürünü olmaktan

---

Dewey’in gerçekten de Rorty’nin onu işaret ederek yönelttiği her iddianın arkasında yer alan fikir babası olmaya yatkın olup olmadığı şüphelidir.

<sup>657</sup> RORTY, *Philosophy and Social Hope*, s. xii.

çok, tesadüfî bir biçimde pratik edilmesinin diğerlerine nazaran daha kullanışlı olabileceğine kanaat getirildiği bir dayanışma tarzı olarak görmesidir. Başka her hangi bir insanî pratik veya vokabüler gibi liberalizm de, kendisini meşrulaştırmak için insanüstü ilkelere ihtiyaç duymaz. Bazı liberaller Rorty nezdinde, liberalizmi ya insanlığın nihaî bir aşaması olarak gördüğü için ya insan doğasına en uygun yönetim biçimi olduğunu düşündüğü için ya da aşkın refleksiyon ürünü olan evrensel ilkelerinin bir pratiği olarak gördüğü için onu savunur. Fakat Rorty için liberalizm, insanî dayanışmanın, varolan alternatifler içinde en kullanışlı olduğu “deneyerek” gerekçelendirilmiş vokabüler olduğu için pratik edilir. Böylelikle Rorty, her ne kadar liberal olduğu aşikâr olsa dahi, olumsuzluğa yer vermeyecek ölçüde bireylerin belli aşkın özne tasarımlarıyla veya belli şematik tarihsel haklı kılmalarla biçimlendirildiği yaklaşımlara karşı olmuştur. Bu nedenle Rorty, kendi liberal ütopyasını gerekçelendirmek ve gerçekleştirilebilir kılmak için, her şeyden önce liberalizmi “evrenselci” ve “rasyonalist” eğilimin veya aydınlanma çizgisinin etkilerinin altında olan değerlendirme tarzlarının dışına çıkarmakla ilgilenmiştir. Rorty için atılması gereken ilk adım, liberal toplumu ona Aydınlanmadan miras kalan “rasyonalite” temelli “evrenselci” yaklaşımların güdümünden kurtarmaktır.

Rorty’e göre, gerçek manada olumsuzluğa yer veren bir liberal toplum yerleştirmek için, her şeyden önce, kendilerine başvurularak ilerlemenin ölçüleceği standartların elde edilmesinde karşılamamız gereken kriterlerin neler olduğunu önceden bilmekle ilgili özel bir erdem bulduğu fikrinden vazgeçmelidir.<sup>658</sup> Ona göre, kültürlerin ya da herhangi bir şeyin değeri hakkında yargılarda bulunmak için kişinin dayanabileceği tarafsız bir zemin yoktur. Etik yargılar yaratmak noktasında, insan topluluklarının veya vokabülerlerin ötesinde başvurulabilecek standartlar yoktur.<sup>659</sup> Bilimsel, etik ve siyasî yargılarımızda bilişsel doğruluğu ve eylemsel değerlerimizi yaslayabileceğimiz yegâne destek, kendimizin – ait olduğumuz topluluğun – eylemleridir ve dahası, topluluğun eylemlerini gerekçelendirirken kullanılacak kriterler, yine (ve ancak) topluluğun uzlaşmasında bulunur. Bu anlamda topluluğun

---

<sup>658</sup> RORTY, “Dayanışma Olarak Bilim”, s. 42-43.

<sup>659</sup> BACON, **Richard Rorty: Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, s. 82.

eylemlerini gerekçelendirebilecek ama bu eylemleri aşacak bir kaynak yoktur.<sup>660</sup> Bu fikirden koptuğumuz oranda, insanlığın geleceğine ilişkin değerlendirmelerimizi, mutlak öngörüler olarak değerlendirme yanılığısından kendimizi sıyıramayız. Böylesi bir politika anlayışında, çağdaş toplumları var eden temellerin hâlâ belirleyici unsurlar olarak başvurulabilecek dayanaklar olarak konumlandırılmasının payı büyüktür. Ancak insanlık bu dayanaklara müracaat etmeden de, kendi geleceğini inşa etmede belirleyici bir rol üstlenebilecek ortak kanaati, ortak inancı, kararlılığı ve karakteri edinmiş durumdadır. Bu nedenle Rorty, sözgelimi, “akıl” denilen merkezî ve evrensel bir insanî unsur, ahlâkî yükümlülüklerimizin kaynağı olan bir yeti olduğu düşüncesinin, modern demokratik toplumların yaratılmasında çok yararlı olduğu halde, artık ondan vazgeçilebileceğini (liberal ütopyanın gerçekleştirilmesi için vazgeçilmesi gerektiğini), demokrasilerin artık, kendi inşalarında kullanılan bazı merdivenleri bir tarafa atabilecek konumda olduklarını ileri sürmüştür.<sup>661</sup> Rorty, demokratik ilerlemeleri sanki rasyonalitedeki ilerlemelerle bağlantılıymış gibi görmenin işe yaramadığında ve liberal Batı toplumlarının kurumlarını insanların bir arada yaşama sorununa rasyonel bir çözüm, diğer insanların “irrasyonel” olmayı bıraktıklarında zorunlu olarak benimseyecekleri bir çözüm öneriyormuş gibi sunmayı bırakmamız gerektiğinde ısrar eder. Ona bakılırsa, burada söz konusu olan şeyin rasyonaliteyle hiçbir ilgisi yoktur; mesele bir ortak inançlar meselesidir.<sup>662</sup> Bu yönüyle Rorty, liberal toplumların felsefi düşünceler tarafından bir arada tutulduğu fikrini kabul etmez. Ona göre, toplumları bir arada tutan şey ortak vokabülerler ve ortak umutlardır.<sup>663</sup> Refah, adalet ve mutluluk belirli bir felsefi ideale saplanmanın veya kaçınılmaz tarihsel konumlara itaat etmenin neticesinde değil, öznelerarası dayanışmayla sağlanan bir şeydir. Rorty, böylelikle, liberal toplumda yaşamın iyileştirilebilirliğini ve belli kazanımları, hatta liberal toplumun kendisini dahi, öznelerarası dayanışmanın bir ürünü olarak değerlendirmektedir. Onun nezdinde liberal toplum, felsefenin ardına takılarak veya

---

<sup>660</sup> GÜRİSOY, Özgür; “Richard Rorty”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Žižek’e** (iç.), Editörler: Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 784-785.

<sup>661</sup> RORTY, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 270.

<sup>662</sup> MOUFFE, Chantal; “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 15-16.

<sup>663</sup> RORTY, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 131.

belli tarih-üstü felsefî idealin peşinden sürüklenilerek kazanılmış bir şey değildir. Elbette Aydınlanma düşüncesinin belirli bir katkısı olmuştur, ancak bir istikamette hareket etmeye ilişkin belli bir vokabüler üzerinde öznel arası bir uzlaşma olmasaydı, bu mümkün olamazdı. Dolayısıyla asıl mesele, liberal demokrasinin rasyonalitesini ya da evrenselliğini haklı çıkarmak için rasyonel ya da makul herkes tarafından kabul edilebilecek argümanlar bulmak değildir. Liberal demokratik ilkelerin, bağlamsal bir biçimde, bizim yaşam biçimimizi oluşturan şeyler olarak savunulabilmesidir.<sup>664</sup> Liberal topluma “felsefenin ilkeleri” ile değil, “liberal toplumun evrenselleşmesi yoluyla yaklaşılacaktır.”<sup>665</sup> Bu noktada Rorty felsefenin siyasetle olan ilişkisine de farklı bir bakış açısı getirmiştir. İster sağ olsun ister sol olsun, bugüne kadar politik fikirlerin belli bir felsefî zemine yerleştirilmesi veya dayandırılması, buradan hareketle haklı kılınması türünden eğilimler söz konusu olmuştur. Rorty bunun rafa kalktığı kanaatindedir. Ne felsefenin öyle bir misyonu kalmıştır ne de insanlığın artık böylesi bir temellendirmeye ihtiyacı vardır. Rorty’ye göre, artık “felsefeye sosyal eleştiri için ihtiyacımız yok”tur.<sup>666</sup> Felsefe, temel teşkil edici disiplin olmadığı gibi, siyasal ve toplumsal alanda “politika belirleyici erk” de değildir. Bu yönüyle Rorty, “politik görüşlerin felsefî inançları yansıttığını” düşünmeyi, “köpeğin kuyruğunu değil, kuyruğun köpeği salladığını düşünmekle eşdeğer” tuttuklarına inandığı bazı entelektüellerle aynı doğrultuda hareket ediyor görünümündedir.<sup>667</sup> Ancak Rorty, ne politik fikirleri felsefeyle meşru kılma (felsefeyle temellendirme) ne de felsefî kanaatlerden hareketle bir politik tavır belirleme girişimlerini kabul eder. Rorty bizlere, felsefenin yol göstericiliği olmadan da pekâlâ hayata devam edebileceğimizi ve birlikte daha iyi bir gelecek inşa etmek için dayanışma içerisinde olabileceğimizi söylemektedir. Liberal toplum, ne insan doğasında varolan belli niteliklerin ürünü, ne akıl aracılığıyla kurulan bir birliktelik ne de belli bir tarihsel şemanın istenmeyen görüntüsü olarak vardır. Ona göre, “aşkın öznenin yok oluşuyla – toplumun baskı altına alabildiği veya anlayabildiği bir doğaya sahip bir şey olarak

---

<sup>664</sup> MOUFFE, “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, s. 17.

<sup>665</sup> CRITCHLEY, Simon; “Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist Mi Yoksa Kamusal Liberal mi?”, **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 43.

<sup>666</sup> BORRADORİ, **The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn**, s. 117.

<sup>667</sup> RORTY, “Demokrasi ve Felsefe”, s. 260-261.

insanın yok oluşuyla – insanî dayanışmanın yok oluşu arasında hiçbir dolaylı bağlantı yoktur.”<sup>668</sup> Felsefenin transandantal eleştirisi veya aşkın bir özne tasarımı olmaksızın insanlığın kaderi üzerine düşünüp taşınma yetimizi de kaybedeceğimiz yanılgısından kurtulmalıyız. Artık ne Hegel’in düşündüğü şekliyle, “İdea’nın vücut bulması olarak insan” fikrine ne de “kurtulmuş insan biçimi olarak proleterya”ya ihtiyaç vardır.<sup>669</sup> Şimdi ihtiyaç duyulan şey, liberalizmin, bir bütün olarak kültürün (Aydınlanmanın umduğu gibi “rasyonelleştirilebilmesi”nden ya da “bilimleştirilmesi”nden ziyade) “şiirselleştirilebileceği” umudu olarak yeniden betimlenmesidir. Yani, herkesin “tutku” ya da fantezinin yerine “akıl”ı koyacağı umudunun yerini, kişiye özgü fantezilerin gerçekleştirilmesi şanslarının eşitleştirileceği umudu verilmesidir.<sup>670</sup> Artık en hayafı mesele, herkesin rasyonel davranması değil, “fiillere karşıt olarak sözcükler bakımından, zora karşıt olarak ikna bakımından her şeyin mübah olması”dır.<sup>671</sup>

---

<sup>668</sup> RORTY, “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, s. 385.

<sup>669</sup> A.g.m. Rorty “kültür tarihinin bir *telos*’a sahip olduğu” veya “insanın özgürleşimi” gibi temaların yerine Nietzscheci ve Davidsoncı bir yaklaşımı önerir (RORTY, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 42). Rorty nezdinde, Nietzsche ve Davidson (ayrıca Blumenberg ve Freud) gibi isimlerin paylaştığı düşünce çizgisi, bundan böyle herhangi bir şeye tapınmadığımız, hiçbir şeyi yarı kutsal olarak görmediğimiz, her şeye – dilimize, vicdanımıza, cemaatimize – zamanın ve tesadüfün ürünü olarak eğildiğimiz noktaya varmaya çalışmamızı önerir (**A.g.e.**, s. 49). Rorty, söz konusu isimler aracılığıyla, inançlarımız için herhangi bir felsefi veya metafizik dayanak noktası kalmadığını, bir şeylerin insan yapımı ve dünya yaratımı olmaktan başka alternatifini kalmadığını öğrendiğimize işaret etmektedir. Zaten Nietzsche’nin “Tanrı öldü” sözü Rorty’de bu bağlam içinde bir karşılık bulur. Rorty için, “Nietzsche’yle birlikte Tanrı’nın öldüğünü söylemek, hiçbir yüksek amaca hizmet etmediğimizi söylemektir” (**A.g.e.**, s. 46). Rorty nezdinde, farklı düşünürlerin “büyüden arınmışlık”, “Tanrı’nın ölümü” ve “son insan” gibi terimlerle ifade ettiği süreç, başvurulabilecek insan-üstü bir hakikatin ortadan kalktığına, insanın tarihsel ve zamansal bir karakteri olan “kendi”sinden ve yapıp ettiklerinden başka bir dayanağın olmadığına işaret eden bir süreçtir. Rorty söz konusu olduğunda her üç niteleme birbirinin yerine kullanılacak bir özelliğe kavuşur. Aynı bakış açısıyla yol aldığımızda, Rorty’nin liberalizmi “büyüden arındırılmış bir liberalizm” olarak da adlandırılabilir [METZGER, Jeffrey; “Richard Rorty’s Disenchanted Liberalism”, **Contemporary Pragmatism** (iç.), Vol. 7/No. 1, Editörler: Mitchell Aboulaflia ve John R. Shook, Amsterdam, 2010, s. 111-112].

<sup>670</sup> RORTY, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 89.

<sup>671</sup> **A.g.e.**, s. 88.

Rorty'nin liberal bir toplum düşüncesinde temel önemde olan şey, bireylerin kendileri tarafından sınırlandıkları bağlamın bilinciyle hareket edebiliyor olmalarıdır. Rorty bu nedenle, Aydınlanmanın herkes adına konuşan ve “buyruk” belirleyen öznesinin yerine, olumsuzluğunun idrakiyle hareket eden bir özneyi öne çıkarmıştır. Rorty, buradan hareketle kendi fikirlerini, “liberal ironist”lerin hüküm sürdüğü “liberal bir toplum”la olanaklı kılınabilecek bir proje olarak öne çıkarmıştır. Yani Rorty'nin hedefinde, “ironizmin evrensel olduğu bir ütopya” yer alır.<sup>672</sup> Bu noktada Rorty'nin “liberal” ve “ironist” terimlerini hangi anlamda kullandığına açıklık getirmekte fayda var. Rorty, “liberal” terimini, yaptığımız en kötü şeyin zalimlik olduğunu düşünen insanları tarif etmek üzere, “ironist” terimini ise, kendisinin en merkezî inançlarının ve arzularının olumsuzluğuyla yüz yüze gelebilen kişiyi – bu merkezî inançların ve arzuların zamanın ve tesadüfün ötesinde yer alan bir şeye gönderme yaptığı düşüncesinden vazgeçmeye yetecek denli tarihselci ve nominalist olan bir kişiyi – adlandırmak için kullandığını bildirmiştir. Ona göre, liberal ironistler, ıstırapın azalacağına, insanların başka insanlar tarafından aşağılanmasının sona ereceğine duydukları umudu, bu temellendirilemez arzuların arasına katan insanlardır.<sup>673</sup> Liberal ironist, ne bu umudun niçin taşınması gerektiğine ilişkin herkesin ikna olabileceği “nesnel bir kanıt” bulma çabasına girişir ne de bu umudun gerçekleştirilmesi adına yapılması gerekenlere ilişkin bir yol haritası sunar. Liberal ironist açısından “niçin zalim olmamalı” sorusunun yanıtı yoktur – zalimliğin korkunç bir şey olduğu inancının döngüsel olmayan teorik bir dayanağı yoktur. “Ne zaman adaletsizliğe karşı mücadele etmek gerektiğine ve ne zaman kendinizi mahrem özyaratım projelerine hasretmek gerektiğine nasıl karar veriyorsunuz?” sorusunun da bir yanıtı yoktur.<sup>674</sup> Çünkü zulümü tanımladığımız anda, final bir yargıya erişmiş ve ironist olmaktan çıkarak nihaî yargılar geliştirme eğiliminde olan bir metafizikçi gibi davranmaya başlamışız demektir. Bu bağlamda, Rorty'nin

---

<sup>672</sup> **A.g.e.**, s. 18.

<sup>673</sup> **A.g.e.**, s. 17.

<sup>674</sup> **A.g.e.** Rorty'nin genelde zulümden ne kastettiğini veya neyi/neleri zulüm olarak gördüğünü tanımlayamadığı yönünde eleştiriler yöneltilmiştir. Ancak Michael Bacon'a göre, Rorty'nin böyle bir tanım yapması kendisiyle çeliştiği anlamına geleceğinden, bu tanımlaması mümkün olmayacaktır. Çünkü zulümle ne kastedildiğinin belirlenmesi, bizim neyin zulüm olup neyin olmadığını final açıklamasını veren durumda bulunduğumuzu vurgulayacaktır. Eğer Rorty haklıysa, bizler asla bu durumda olmayacağız (BACON, **Richard Rorty: Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, s. 149).

ironist tavrını, epistemolojisindeki temelcilik – ve temsilcilik – karşıtı argümanlarının bir uzantısı olarak görmek mümkündür. Eğer bilişsel eylemlerimizde gerekçelerimizi dayandırabileceğimiz nesnel – yani evrensel ve zorunlu – bir kriter yoksa (ve zaten gerekli de değilse), siyasî hayatımızı biçimlendiren eylemlerimizi dayandıracağımız nesnel bir kriter de ne gerekli ne de mümkündür. Bu yüzden Rorty'nin modern toplumların üyesi olarak sunduğu ironist, tam da tüm eylemlerinin olumsuzluğunu kabullenmiş ve yaşamına anlam ve değer vermek için bu olumsuzluktan daha sağlam bir prensibe gereksinim duymayan bir bireydir.<sup>675</sup> Buna göre ironist, hiçbir şeyin esas doğasının, gerçek bir özünün olmadığını düşünen bireydir.<sup>676</sup> Ancak bu özellikler ironistleri ne nihilist ne de metafizikçi yapar. İronistleri nihilizmden koruyan şey, hâlâ birtakım değerlere, erdemlere, dayanışma duygularına sahip olabilmeye güçleri, kuşatıcı olmasa da kendilerini adadıkları ve sorumluluk hissettikleri şeylerin varlığıdır. Onları metafizik etkiden koruyan şey, kuşatıcı hakikat fikrini reddetmiş olmaları ve kendilerini adadıkları erdem ve ideallerin olumsuzluğunun bilincinde oluşlarıdır. Yani ironistlerin kendilerine özgü sözdağarları vardır ama bunların mutlak olmadıklarının bilinciyle hareket ederler. Başka fikirlere, başka vokabürlere ve başka kültürlere dolayısıyla da başkalaşmaya açık ve heveslidirler.<sup>677</sup> Rorty, onlardan, “kendilerini betimlerken başvurdukları terimlerin değişmeye maruz olduğunun daima farkında olmalarından ötürü kendilerini asla gereğinden fazla ciddiye almayan, kendi nihaî sözcük dağarlarının ve böylece benliklerinin olumsuzluğunun ve kırılabilirliğinin daima farkında olan insanlar” olarak söz eder.<sup>678</sup> Kısacası, ironist kendi stratejilerini içinde bulunduğu dilin (bağlamın) koşullarıyla yarattığının farkındalığıyla hareket eder. Başkalarına ilişkin yaklaşımı, kendi “biz” gömleğini çıkararak tavır almayı gerektirmez. O insanlığa eğilir, ama “bir şey” olarak, belli bir şekilde biçimlenmiş olduğunu bilen bir birey olarak.

Rorty bu noktada ironizmi bireyin kendi bilinci ve öz-yaratımı doğrultusunda, liberalizmi ise bireylerin başka insanlarla birlikte paylaştıkları bir takım dayanışma

---

<sup>675</sup> GÜR SOY, “Richard Rorty”, s. 794.

<sup>676</sup> RORTY, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 115.

<sup>677</sup> TÜRÜNÇÜ, Koray; “Aydınlanma Eleştirisinden Yeni Bir Siyasete Doğru: Alasdair MacIntyre ve Richard Rorty’yi Birlikte Düşünmek”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı: 16, 2013, s. 184.

<sup>678</sup> RORTY, **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, s. 114.



duyguları içerisinde değerlendirmek yönünde bir adım atmıştır. Ona göre, meta-anlatıların en büyük yanılgısı her ikisini birleştirmek yönünde hareket etmeleri veya bunları birleştirememeyi felsefenin bir başka problemi, çıkmazı ya da skandalı olarak algılamalarıdır. Rorty, böylesi bir yaklaşımın politikaya “temelciliğin”, “evrenselci” bakış açılarının ve insanüstü değerlendirmelerin sokulmasına yol açtığı kanaatindedir. Rorty, bundan sıyrılmak adına, bireylerin kendi öz-yaratımıyla ilgili (özel) vokabüleri ile başkalarıyla birliktelik içinde hareket ettiği (kamusal) vokabülerin özerkliğinin gerekliliğini öne çıkarmıştır. Rorty, ““özel olan’la, hayatın, kendimize karşı olan görevlerimizi yerine getirdiğimiz ve eylemlerimizin ötekiler üzerindeki etkileri konusunda kaygılanmadığımız parçasını, ‘kamusal olan’la da bu etkiler konusunda kaygılandığımız parçasını” kastettiğini bildirmiştir.<sup>679</sup> Birinci durumda, “ben ne olmalıyım?”, “ben ne olabilirim”, “ben ne idim?” gibi sözcükleri yanıtlamaya çalışan

---

<sup>679</sup> RORTY, Richard; “Ernesto Laclau’ya Cevap”, **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 122. Rorty, felsefe tarihine bu ayırım penceresinden bakılabileceğini iddia etmiştir. Ona göre, filozoflar kabaca, yapıtları öncelikle kamusal amaçları gerçekleştirenler (Mill, Dewey ve Rawls gibiler) ve yapıtları öncelikle özel amaçları gerçekleştirenler (Nietzsche, Heidegger ve Derrida) olarak ikiye ayrılabilir. Bu bağlamda Rorty, Nietzsche, Heidegger ve Derrida’nın metafiziğe yönelik saldırılarının felsefeyle (ve dolayısıyla, zorunlu olarak metafizikle) derinden ilgilenen insanlar için özel tatminler ürettiğini, ama sadece çok dolaylı olarak ve uzun vadede siyasî sonuçlar yarattığı kanısındadır (RORTY, “Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler”, s. 33). Daha açık bir dille ifade etmek gerekirse, onun nezdinde, sözgelimi Heidegger’i okumanın, anlamamanın ve yeniden betimlemenin kendi öz-yaratım projelerimizde başarı kaydetmedeki katkısı tartışılmaz. Ama Heidegger’i okumanın genel bir kamusal yararı yoktur (RORTY, **Olumsallık, İroni ve Dayanışma**, s. 175). Yine aynı şekilde, Rorty’nin ileri sürdüğü ayırımdan hareketle, Derrida’nın yaptığının kamusal bir faydası ve liberal bir toplumda siyasî hayata önerebileceği hiçbir şeyin olmadığı sonucu çıkar (MOUFFE, “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, s. 11). Burada yer alan en temel sıkıntı, dünyamızın, felsefenin, düşünürlerin veya eylemlerimizin neye/hangi gerekçeye dayandırılarak özel ve kamusal diye ikiye bölünmek zorunda oluşunun oldukça belirsiz kalışıdır. Ernesto Laclau’nun yerinde ifadesiyle, “Rorty’nin söyleminin güçlüklerinden biri, insanın bu söylemi yönlendiren temel ayrımların teorik statüsünden hiçbir zaman tam olarak emin olamamasıdır. Örneğin, kamusalla özel arasındaki anahtar ayırım nasıl kurulmuştur? Bilmemiz mümkün değil. Bize tek söylenen, kendi kendini yaratmanın (özel) talepleri ile insan dayanışmasının (kamusal) talepleri arasında bir tür ortak-ölçülerle kıyaslanamazlık olduğudur; ama bu ayırımın doğası hiçbir zaman teorileştirilmez” [LACLAU, Ernesto; “Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya”, **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 107].

bir vokabüler hâkimken, ikincisinde “hangi tür insanlar hakkında ne türden şeyleri fark etmem gerekir” türünden soruları yanıtlamaya yarayan bir vokabüler mevcuttur.<sup>680</sup> Rorty’ye göre, bu soruların ayırt edilmesi, kamusal soruların özel sorulardan; acıya ilişkin soruların, insan yaşamının anlamına ilişkin sorulardan; liberal alanın ironist alandan ayırt edilmesini, böylelikle tek bir insanın ikisi de olmasını mümkün kılar.<sup>681</sup> Özel olan ile kamusal olanın – başka türlü diyecek olursak, ahlâk ve siyasetin – aralarındaki hattın kesin bir şekilde belirlenmesi, Rorty için gerekli ve yeterli olan tek kavramsal farklılığı oluşturmaktadır; bir yanda radikal bir öz-yaratış, diğer yanda dayanışma. Bu ikisini birleştirecek, daha genel ve ortak bir alan ne gereklidir ne de mümkün.<sup>682</sup> Bu ayırım, “sizin ile benim aynı nihaî sözcük dağarcığını paylaşıp paylaşmadığımız sorusunu, acı çekip çekmediğimiz sorusundan ayırma” girişimidir.<sup>683</sup> Çünkü Rorty nezdinde, liberal demokrasiler, işleyişleri için özel vicdanî konularda ortak inançlara ihtiyaç duymadıkları gibi, siyasal eylemlerin koordinasyonu için de özel, ahlâkî prensiplere gereksinim duymazlar.<sup>684</sup> Bu nedenle, Rorty’ye göre, umulabilecek en iyi şey, kamusal sorunları özel kaygılardan, zalimlik ve toplumsal adaletle ilgili sorunları insan hayatının anlamı ve özerklik arayışına yönelik kaygılardan ayırt edebilecek kişidir – liberal ironist. Liberal ironist kamusalı özelden gerektiği şekilde ayırt edebilecek olan türden kişidir.<sup>685</sup> Liberal ironistler, kendi ahlâkî tartışmalarının diline, vicdanlarının ve cemaatlerinin olumsuzluğu duygusuna sahip kişiler olarak, Rorty’nin kendi liberal ütopyasının ideal yurttaşlarıdır.<sup>686</sup> Liberal ironist kendini

---

<sup>680</sup> RORTY, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 206.

<sup>681</sup> *A.g.e.*, s. 275. Ancak her ironistin liberal olamayabileceği gibi, her liberal de ironist olmayabilir. Sözelimi Rorty’ye göre, Foucault, liberal olmaya yanaşmayan bir ironistken; Habermas, ironist olmaya yanaşmayan bir liberaldir (*A.g.e.*, s. 101). Biri dilin ve kullandığı vokabülerlerin olumsuzluğuyla pek fazla ilgilenirken adalet konusunda veya zulmün ve acının azaltılması noktasında nasıl davranmamız gerektiğine ilişkin bir yaklaşım geliştirmede, diğeri adalet konusunda veya zulmün ve acının azaltılması noktasında nasıl davranmamız gerektiğiyle pek fazla ilgilenirken, dilin olumsuzluğu veya vokabülerlerin (evrensel anlam inşalarını sekteye uğratabilecek ölçüde) olumsuzluğu savunmada isteksizdir.

<sup>682</sup> GÜR SOY, “Richard Rorty”, s. 795.

<sup>683</sup> RORTY, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 275.

<sup>684</sup> GÜR SOY, “Richard Rorty”, s. 795.

<sup>685</sup> CRITCHLEY, “Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist Mi Yoksa Kamusal Liberal Mi?”, s. 42.

<sup>686</sup> RORTY, *Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma*, s. 100.

sınırlayan olumsuzluğa sıcak bakar, ancak aynı zamanda bu “bağlımsallığın” dışında bir dayanak noktasına ihtiyaç duymadan dayanışmanın tesis edilebileceği, yani farklı olumsuzluklara sahip bireylerin zulmü en aza indirmek yönünde adaleti tesis etmek için dayanışma içinde olabileceğini idrak eder. Bundan böyle, “dayanışma, refleksiyon tarafından keşfedilen bir şey değil, yaratılan bir şey” haline gelir.<sup>687</sup> Böylelikle Rorty’nin ironizmin hüküm sürdüğü liberal bir toplumun neye benzeyeceği de açıklık kazanmaktadır. Rorty’nin bakış açısından, “liberal bir toplum, idealleri güç kullanımından ziyade rıza yoluyla, devrimden ziyade reform yoluyla, yeni pratikler için öneriler getiren mevcut dilsel ve öbür pratiklerin serbest ve açık karşılaşması yoluyla gerçekleştirilebilen bir toplumdur.”<sup>688</sup> Liberal toplumda en temel mesele insanları birlikte tutacak evrensel ilke ve hakikatleri arayıp bulmak ve açığa çıkarmak değil, insanlara kendilerini ifade edebilme özgürlüğünü vermek ve olumsuzluk bilincini yerleştirmektir. Bu toplumda, “önemli olan, inandığınız şeyi zarar görmeden söyleyebilmenizdir. Başka bir deyişle, diğer insanlarla, gerçekten neyin doğru olduğu konusunda değil, size neyin doğru geldiği konusunda konuşabilmenizdir. Biz özgürlüğe göz kulak olalım; hakikat kendisine göz kulak olacaktır.”<sup>689</sup> Rorty, böylelikle liberal toplumu bireylerin kendi farklılıkları dâhilinde var oldukları ve kendilerini özgürce ifade edebildikleri, hakikatin dikte edilmekten çok, bireylerin zora dayalı olmayan uzlaşısının tarihsel ve zamansal bir yargısı olarak yer aldığı bir toplum olarak tarif etmektedir. Buna göre, “iyi” veya “kötü”ye ilişkin kabuller, neyin iyi veya kötü olduğunu belirleyen akıl yürütmelere göre veya evrensel ilkelere göre değil, bireylerin üzerinde mutabık kalacakları dayanışmanın ürünü olacaktır.

Rorty, politik alan içinde bir nevi kesinlik ve hakikat arayışı temelli, rasyonel ve evrensel bakış açılarının toplum kurucu misyonunu devre dışı bırakma ve topluluk hayatımızın geleceğine ilişkin soruları yanıtlama işini yine bu yaşamamın içinde olan bireylerin zora dayalı olmayan dayanışmasına bırakma amacındadır. Ona göre, insanlığın takip edebileceği, izleyeceği ve ardından gidebileceği hiçbir mutlak kriter, hiçbir ulvî veya nihaî belirleyici bir düzeyde yer alan hedef yoktur. Ancak bu durum,

---

<sup>687</sup> A.g.e., s. 18.

<sup>688</sup> A.g.e., s. 99.

<sup>689</sup> A.g.e., s. 248.

insanlığın daha iyi ve daha kötü vokabülerleri açığa çıkarma girişiminden yoksun kalacağı anlamına gelmez. Rorty, “demokratik toplumların feodal toplumlardan, eşitlikçi toplumların ırkçı veya cinsiyetçi toplumlardan daha iyi olduğunu” ancak bunu haklı kılmak için, “kıstas alabileceğimiz, neyin daha iyi olduğunu gösteren kültürlerüstü bir kriter olmadığını” dile getirmektedir.<sup>690</sup> Dolayısıyla, Rorty, kabul ettiğimiz vokabülerden birinin diğerine nazaran daha çok şey kazandırdığı defalarca tecrübe edildiğinde, daha iyi veya daha kötü şeklinde değerlendirmelerin kaçınılmazlığını kabul etmektedir. Fakat “öteki”lerin aynı iyi ve kötüye göre hareket etmesini istemek veya onları bu iyi ve kötü yönünde ikna etmek yönündeki mutlakçılıkla (burada her şeyin kendisine göre değerlendirilebileceği bir kriter olduğu yönündeki ölçütlerin olabileceği anlamında) flört etme eğiliminden kaçınmaktadır. Eşdeyişle, Rorty, “okuması yazması olan ve iyi eğitilmiş seçmenler tarafından özgürce seçilmiş görevliler tarafından yönetilmenin, rahipler ve kralları tarafından yönetilmekten daha iyi olduğun”dan kuşku duymaz, ancak “bu iddianın gerçekliğini teokrasi veya monarşi taraftarı bir insana da ispatlamaya” çalışmanın gerekliliğini ortadan kaldırır.<sup>691</sup> Rorty, soru sorma tarzımızda bir değişikliğe gitmektedir. Onun nezdinde seçeneklerden hangisinin belli bir amaca ulaştırmada daha işler olduğu sorusu ile hangi seçeneğin daha doğru olduğu için belli amaçlara ilişkin olarak takip edilmesi gerektiği sorusu birbirinden son derece farklı sonuçlar doğurur. İlki bizi pragmatizme, ikincisi mutlakçılığa çıkarır. Bu durumda, Rorty’nin sormaktan kaçındığı soru, liberalizmin neler kazandırdığı değil, onun her durumda niçin tercih edilebilir olması gerektiği türünden sorulardır. “Niçin liberal demokrasi?” türünden sorular, bizi, belli tanımlamalara ve “kriter” olabilecek yorumlamalara götürür. Rorty’ye göre, liberal demokrasinin, mevcut ve deneyimlenmiş yönetim biçimleri arasında en iyisi olduğunu bilmek yeter, niçin öyle olmamız gerektiğine ilişkin soruların yanıtlanmasının gereği bulunmamaktadır. Liberalizmin, daha kalıcı bir yer etmek ve yaygınlaşmak adına, ekonomi-politiğin yasalarına ihtiyacı yoktur. Rorty’ye göre, liberalizm, ekonomi-politik üzerine yapılacak bir refleksiyonla değil, liberalizmi pratik eden üyelerin buna daha çok iştirakıyla yerleşecek ve ilerletilebilecektir. Bunu sağlayacak olan da, “daha fazla sayıda liberal toplum ve bu tür

---

<sup>690</sup> RORTY, “Demokrasi ve Felsefe”, s. 266.

<sup>691</sup> A.g.m.

toplumlarda da daha liberal yasaların yürürlüğe girmesi”dir.<sup>692</sup> Misak’ın yerinde ifadesiyle, Rorty bizi “inanılabilecek en iyi şey, demokratlar ve liberallerin inanmak için en iyi olarak kabul ettiği şeyler”e inanmaktır şeklinde bir yargıya sürükler.<sup>693</sup> Burada Rorty, liberalizmi, “liberaller”in inşa ettiği ve paylaştığı bir birliktelik tarzı olarak görürken, onun savunusuna, liberal pratiğe sahip topluluğun dışında bir temellendirme bulma girişimine karşıdır. Elbette birileri liberalizmin niçin tercih edildiğini öğrenmek isteyebilir. Fakat pratik edilen bir şey olarak liberalizmi, “biz”in dışında temellendiremeyiz. Liberaller, kendi sıkıntılarını, Rorty’nin sık sık memnuniyetle işaret ettiği gibi genelde “Batı” dünyasına ve özelde “Amerikan toplumuna” işaret eden “liberaller”in, kendi içerisindeki dayanışması ve ortak kanaatleri aracılığıyla aşacaktır. Liberalizm kendini reforme etmek için bir karşıt teze değil, yine kendine ihtiyaç duyar. Ne var ki bu, bir kısır döngüden öteye gitmez. Bununla birlikte, liberal dayanışmayı bu şekilde, hakikatle ikame etmek, bir takım tehlikeli sonuçlara yol açabilecek değerlendirmelere de gebe kalır. Bu durumda, üzerinde uzlaşa sağlanmış her şeyin doğru olacağı gibi bir sonuç çıkabilir. Sözelimi insanlar (belli bir topluluk), kendilerinin dışında kalan herkesi kâfir ilan edip onları yok etmede uzlaşacak olduklarında bu uzlaşmayı doğru kabul edebilir miyiz? Eğer Rorty’nin yanıtı hayırsa (ki muhtemelen öyle olurdu) bu durumda uzlaşmayı önceleyen “vokabüler üstü kriterlerin” yokluğu tezi sıkıntıya girer. Rorty bu nedenle iyi ve kötü vokabülelere ilişkin belli değerlendirmelerde bulunabileceğimiz fikrinden uzaklaşmayarak bir orta yol bulma çabasında olmuştur. Bir fikir, yaklaşım veya vokabüler, nihaî yargıların dışında tutulduğunda, Rorty onlara hiçbir şekilde değer biçilemeyeceğini iddia ediyor görüntüsü vermek istemez. İnsanlığın sürekli olarak önündeki hendeği fark etmeyip aynı yerde yuvarlanması istenmiyorsa, doğruluk daha ileriye ve uzaklara yönelmesi arzu ediliyorsa, Rorty, “iyi vokabüler” ve “kötü vokabüler”in olmak zorunda olduğunun farkındadır. Mesele, buradaki iyi ve kötünün, dünya dışı mutlak bir kriterden değil, kendi sınırlarını gösteren olumsuzluğun bilinciyle hareket eden bireylerin zora dayalı olmayan bir öznel

---

<sup>692</sup> RORTY, Richard; “Simon Critchley’ye Cevap”, **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 78.

<sup>693</sup> MISAK, **Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation**, s. 13. Ancak bu durumda dahi, liberallerin ve demokratların en iyi seçenek olduğu yargısına nasıl ulaştığımızı sorgulama hakkımız saklı kalır (A.g.e.).

arası dayanışmayla sağlanmış olmasıdır. Dolayısıyla, bireyler zulmün azaltılmasına yönelik hassasiyetleri ölçüsünde, belli bir dayanışma duygusu içerisinde katliamlara ve işkencelere karşı olabileceklerdir. Fakat bu durumda da, bu türden bir liberal demokrasi ütopyasının, yani kötülüğü tanımlamada ve ona karşı harekete geçmede, bireylerin zora dayalı olmayan dayanışmalarının muvaffak olmasını ve “biz” duygularının harekete geçirilmesini beklemenin, bizleri, belli ilkelere göre hareket edip söz konusu kötülüğe anında karşılık verme yönünde ilerleyen felsefeden daha iyi bir konuma taşıyıp taşımayacağı muğlâktır. Dünyayı sadece “konuşmayı/sohbeti” önemseyerek değiştiremezsiniz. Özgürce ve spontan ilerleyen konuşmanın/sohbetin hâkim olduğu bir cemaat ideali elbette arzu edilebilir bir durumdur. Ancak bunu, insanlığın ihtiyaç duyduğu yegâne dayanak noktası haline getirmek, liberal sistemin insanlığın problemlerine çözüm üretmek adına tüm yapabileceklerini bir dayanışma duygusunun mevcudiyetine indirgemek, “liberallerin” problemlerini dahi çözmeye yetmez. Bu yönüyle Rorty’nin “demokrasi anlayışı somut programlardan o kadar uzaktır ki, çok konuşan ama bir şey söylemeyen ve her an retorik bir el sallamaya dönüşmeye eğilimli bir söylemi de içinde barındırmaktadır.”<sup>694</sup> Rorty’nin özelde liberal demokrasilerin genelde insanlığın sıkıntılarına yönelik önerisi, “daha fazla” liberalizmdir. Rorty, hiçbir ilkeye saplanmamayı, her şeyi olumsuzluğu içerisinde karşılamayı ama liberalizme sıkıca tutunmamızı salık vermektedir. İnsanlığı kurtaracak olan, evrensel, rasyonel ve mutlak gerçekler değil, daha çok muhabbet imkânıdır(!) Elbette, felsefede, rasyonel ve mutlak kriterleri ortadan kaldırmak yönündeki girişim bir dereceye kadar arzu edilebilir bir “eleştiri” olarak korunabilir. Ancak bunun yerine ikame edilen öneri, “hiçbir ideale saplanmamak” olduğunda ve insanlığın problem çözücü tek kabiliyeti sadece “sohbet” yoluyla, karşılıklı ikna vasıtasıyla “iyi” ve “kötü” üzerinde yaratılabilecek bir dayanışmaya bağlandığında, şuan dünyanın pek çok yerinde açlığa, sömürüye, işkenceye ve ölümlere maruz kalan onlarca insanın umutları, ayağı yere basmayan “liberal umut”larla katledilmiş olur. İşte, bu nedenle, Rorty’nin zulmü azaltmaya yeltenen politik ideali, dünyada fiilî olarak yaşanan zulmün azaltılması noktasında son derece güdük ve gerçekçilikten aşırı ölçüde sapmış bir lakırdıdır.

---

<sup>694</sup> KUNDAKÇI, Deniz; “Rorty’nin Liberal Demokratik Toplumu ve Zulüm Üzerinden Temellendirilen Postmodern Bir Ütopya”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı: 14, 2012, s. 58.

### 3. BÖLÜM

## PRAGMATİZM VE SOSYOLOJİK METODOLOJİ

Bu bölümde, pragmatizmin sosyolojik metodolojideki yerini tayin etmeye çalışacağız. Sosyolojiyi sosyal bilimler metodolojisindeki tartışmalardan yalıtık, kendi kapalı evreninde faaliyet gösteren bir disiplin olarak görmemek gerekir. Sosyoloji özelinde ele alınan tartışma başlıklarının sosyal bilimler açısından da geçerli temalar olduğu belirtilmelidir. Bugün pragmatizmle sosyolojik metodoloji arasında dolaylı ya da dolaysız pek çok bağlantı noktası keşfetmek mümkündür. Son çeyrek yüz yıl içinde, pragmatizme ilgi duyan çeşitli sosyal bilimciler tarafından ortaya konan çalışmalar aracılığıyla ve özellikle bugün çeşitli dergilerle de (*European Journal of Pragmatism and American Philosophy* ve *Contemporary Pragmatism* gibi) spesifik olarak belirli yönlerden sosyal bilimler (felsefesi ve metodolojisi) ile pragmatizm arasındaki ortaklıklara işaret eden önemli bir literatür oluşmuş durumdadır. Bu bölümde, pragmatizm ile sosyal bilimler ve özellikle de ilgi odağımızda yer alan sosyolojik metodolojiyle bağlantılı olarak ele alınan tüm tartışma başlıkları, belirli problem alanları ve tematik unsurlar öne çıkarılarak aktarılmıştır. Bu bağlamda, önceki bölümde ele alınan Peirce, James, Dewey ve Rorty gibi düşünürler aracılığıyla sosyolojide yapı-yapı (ve birey-toplum), öznellik-nesnellik ve teori-pratik gibi dikotomilerin pragmatizmden hareketle “ilişkisel” bir yaklaşım ile ele alınabileceği ve kutuplar arasında bir birliklilik sağlanabileceği gösterilmeye çalışılmıştır. Her bir dikotominin birbiriyle örtüşen ve birlikte ele alınması gereken yönleri bulunmaktadır ve aslında onları böylesine ayrıştırarak aktarmak, her birine birbirinden bağımsız bir tartışma “nesne”si karşılamak pek doğru ve gerçekçi bir yaklaşım değildir. Ancak belli tartışma başlıklarını daha anlaşılır biçimde ortaya koymak ve pragmatist bir yaklaşımın sosyolojik metodolojideki dikotomilerin farklı veçhelerine ne türden karşılıklar verdiğini daha iyi aktarmak adına, söz konusu dikotomileri farklı başlıklar altında ele alma yoluna gidilmiştir. Elbette, sorgulamamıza, genelde sosyal bilimlerde ve özelde sosyolojide egemen olan düalistik eğilimlere ve zıtlıklara yol açan belirli gelişim evrelerini, pragmatizmin ışığında analiz ederek başlamak, her bir tartışmaya ilişkin temellendirmemizi ve pragmatizmin bu yöndeki kullanılabilirliğini güçlendirmek bakımından yararlı olacaktır. Bunun nedenle, burada ele alacağımız tartışmalara bir

giriş olması bakımından, sosyal bilimlerin yöntemi meselesine pragmatist bir okuma sunarak başlamakta yarar var.

### 3.1. Pragmatizmde Sosyal Bilimlerin Yöntemi Meselesi

Sosyal bilimlerin yöntemi meselesi, hem sosyal bilimler ekseninde hem de bünyesinde barındırdığı disiplinler bağlamında tartışılabilen ve farklı ölçeklerde belli problemlere sahip olan bir inceleme alanıdır. Sosyal bilimler ölçeğinde yaklaştığımızda, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinin elde etmiş olduğu başarılı hamleyi gerçekleştirmek adına “bilimsel yöntemi” tatbik etmesi gerektiği veya her iki alanın farklı inceleme nesnelere sahip olmalarından ötürü, alternatif metodolojik prosedürlere sahip olması gerektiği yönündeki zıtlığa tanık olunur. Ölçeği düşürüp sosyal bilimlerin bünyesinde barındırdığı disiplinlere, sözgelimi sosyolojiye eğildiğimizde, aynı zıtlığın metodolojik düzeyde kimi zaman pozitivism-hermeneutik kuramsal düzeyde de kimi zamanda toplum-birey, yapı-eylem, nicel-nitel, teori-araştırma, değer-olgu, nesnel-öznel gibi farklı adlandırmalarla karşılık bulduğuna tanıklık ederiz. Dolayısıyla her iki ölçekte de benzer tartışma odaklarını yakalamak oldukça olağan bir durumdur.<sup>1</sup> Bunun en önemli sonucu sosyal bilimlerin ve özellikle de söz konusu dikotomilerin en çok yer edinmiş olduğu sosyolojinin bilimsel addedilen disiplinlerin önemli bir ölçütü olan “yöntem” meselesinde bir “konsensüs” eksikliği içinde bulunduğu söyleminin hakimiyet kazanması olmuştur. Böylelikle sosyolojide genel anlamda kendi olgu dünyasının en iyi temsilini sağlayan yöntem arayışı ve metodolojik birlik gayesi eksik olmamış, bundan yoksun olduğu ölçüde, yöntem ve araştırma alanı bakımından problematik bir alan olarak lanse edilmiş ve “az veya çok, sürekli olarak bir gizil kriz haliyle nitelendirilmiştir.”<sup>2</sup> Bourdieu’nün yerinde deyişiyle, sanki sadece birlik olduğunda bilim varmış gibi, sosyolojiye dağınık ve ihtilafli olduğu eleştirisi getirilmiş ve sosyologlarda ihtilaf halinde oldukları için bilimsel olmadıkları fikri

---

<sup>1</sup> James’in çok yerinde olarak ifade ettiği gibi, sosyal bilimlerde her adımda kendimizi belli ikiliklerle çevrelenmiş buluruz. “Davranış biçimlerinde karşımıza şekilci veya bağımsız kişiler çıkar. Siyasette karşımıza otorite yanlısı veya anarşist kişiler çıkar. Edebiyatta karşımıza gelenekçi veya gerçekçi kişiler çıkar. Sanatta ise karşımıza klasikler veya romantikler çıkar. Bu ayrımlara hepimiz aşinayız” (JAMES, **Faydacılık**, s. 12-13).

<sup>2</sup> BOUDON, Raymond; **The Crisis in Sociology**, İngilizceye Çeviren: Howard H. Davis, The Macmillan Press, London, 1980, s. 1.



içselleştirilmiştir.<sup>3</sup> Söz konusu eleştirileri aşma gayesiyle pek çok “sosyolojik metodoloji” denemesi olmuş ve sayısız teorik çatallaşma meydana gelmiştir. Ancak bunları kaba bir genelleme altında ele almak gerekirse iki grup altında toplamak mümkündür. Bir yanda pozitivist sosyolojiler ve toplumu ve yapıyı temel alan teoriler, diğer yanda da yorumlamacı sosyolojiler ve bireyi ve eylemi temel alan teoriler.<sup>4</sup> Sosyolojide bu kampaşma sosyologların zihninde öylesine yer etmiş durumdadır ki, “...herhangi bir sosyolog grubunu alıp bir odaya kilitleyecek olursak, aralarında tartışacak ve kendileri pozitivistler ve yorumcular diye ikiye bölünecektir. Ama eğer bu iki grubu ayırır ve onları ayrı odalara kilitlesek, o iki grup da tam olarak aynı konuda ikiye bölünür.”<sup>5</sup> Dolayısıyla söz konusu ayrımlaşmanın sosyolojinin genelinde kendisini hissettirdiğini görmek mümkündür. Sosyolojinin doğum lekesi olan bu zıtlaşmanın, farklı isimler altında her dönem varlık gösterdiği, ancak onları ıskartaya çıkaran yaygın bir söylemin bütünüyle hâkimiyet kazanmadığı ve “kriz” söyleminin devamlılık gösterdiği görülür. Ancak söz konusu konsensüsün yokluğundan güç alan “kriz” söylemi tespitinde doğru çözümde yanlış yerde yer almaktadır. Çünkü yöntem sorunu her araştırmacının uygulamadaki sonuçlarından hemfikir olabileceği bir yöntemin yokluğu olarak ele alınmış, ya da Baert’in ifadesiyle bir “konsensus eksikliği”<sup>6</sup> olarak sunulmuştur. Eşdeyişle, sosyoloji açısından sorun bugüne kadar, metodolojik “çokluk”un sosyal bilimciler nezdinde ve incelenen konuya göre farklılık göstermeyen bir “birlik”e dönüştürülememesi olarak formüle edilmiş ve genelde pozitivist veya hermeneutik bir bakış açısı ekseninde irdelenmiştir. Sosyolojide metodolojik bir birliğin olmadığı aşıkardır, ancak amaç birlik veya her toplum ve araştırma nesnesine uygulanabilecek evrensel bir paradigma yaratmak değil, özcü perspektiflerin güdümünde faaliyet gösteren disiplinleri, heterodoksinin bünyesinde, toplumdan toplumla ve araştırma nesnesinden bir diğer araştırma nesnesine farklılaşabilme

---

<sup>3</sup> BOURDIEU, Pierre; **Seçilmiş Metinler**, Çeviren: Levent Ünsaldı, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2013, s. 78.

<sup>4</sup> Elbette her hermeneutik yönelimli sosyologun pozitivistik unsurlar taşımayacağı veya her pozitivism yönelimli sosyologun hermeneutik unsurlar taşımayacağı söylenemez. Bu anlamda Weber’in çalışmalarına bakmak kâfidir.

<sup>5</sup> ABBOTT, Andrew; **Disiplinlerin Kaosu**, Küre Yayınları, Çeviri: Sabri Gürses, İstanbul, 2013, s. 11-12.

<sup>6</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 212.

seçeneğine açık prosedürler üreten ilişkişelci perspektifler içerisinde ele almaktır. Pragmatist bir perspektif bize, temel problemin sosyal bilimlerde metodolojik bir konsensüs eksikliğinden çok, sosyal bilimcilerin özcü ve temelci eğilimlerinden kaynaklandığını idrak etmemize ve sosyal bilimleri güçlü kılan yönleri öne çıkarmamıza vesile olur. Burada sosyal bilimlerdeki dikotomilerin taraflarını ortaya koymak veya bugüne kadar pek çok kez yapılmış olduğu gibi, sosyal bilimlerin doğuş ve gelişim hikayesini sosyolojik bir perspektiften aktarmaktan ziyade, pragmatistlerin aynı sorunu ve çatallaşmayı nasıl okudukları gösterilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda pragmatistlerin sosyal bilim ve doğa bilim ayrımının temelinde yatan nedenlere ilişkin fikirlerine, pozitivizme ve hermeneutiğe ilişkin görüşlerine ve söz konusu çatallaşmanın aşılması adına ne tür bir sosyal bilim tasavvuru önerdiklerine değinilecektir. Eşdeyişle, sosyal bilimlerin yöntemi meselesine, bu defa pragmatistler cephesinden bir değerlendirme yapılacaktır.

Pragmatistler farklı sosyal bilim dallarında kendisini farklı isimler altında gösteren dikotomilerin temelde felsefede özcü yaklaşımların ürünü olarak insanlara aksetmiş düalistik düşünme eğilimlerinin bir uzantısı olduğu gerçeğinden hareket etmişlerdir. Dewey'in anlatımıyla, “insanoğlu aşırı zıtlıklar içerisinde düşünmeyi sever. İnançlarını ya o – ya bu mantığıyla şekillendirme eğilimi içerisindedir. Öyle ki, bu iki uç arasındaki hiçbir ihtimali tanımaz. Sadece aşırı uçlara bağlı kalınamayacağını fark etmeye zorlandığında bile bu aşırı uçların kuramsal olarak geçerli olduğuna, ancak uygulamaya gelince koşulların bizi uzlaşmaya mecbur bıraktığına inanır.”<sup>7</sup> Bugüne kadar, düalist felsefenin yarattığı sorunların çözümü, onu yaratan felsefi evrenin kavramsal şemasıyla hareket edilerek ortaya konmaya çalışıldığından sadece yeni sorun alanları yaratılmış ve problemler yumağı genişletilmiştir. Bu girdabın içinde çözüm arayan, geçmişteki bilgi teorileri, aralarındaki farklılara rağmen, hepsi bir noktada birleşerek sürekliliği değil temel ayrımları, karşıtlıkları ya da antitezleri öngörmüş ve düalizmi benimsemişlerdir.<sup>8</sup> Eşdeyişle, mevcut bölünmelere ilişkin tartışmalar epistemolojik bir düalizm bağlamında içerdiği kavramsallaştırmalardan dolayı, büyük oranda problemin çözümünü imkânsız hale getirecek şekilde sürdürülmüştür. Zihin ve

---

<sup>7</sup> DEWEY, **Deneyim ve Eğitim**, s. 19.

<sup>8</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 357.

madde, bilinç ve nesne, fiziksel ve ruhsal gibi her bir ayırım, değişmez bir mevcudiyete işaret ettiği farz edilen, kendinde bir dünyaya karşılık gelerek aktarılmış ve doğal olarak, onların uzlaştırılmayacak “kendilik”ler oldukları inancı yer etmiştir.<sup>9</sup> Pragmatistler bu anlamda, işin özüne inerek, her şeyden önce, bütün sosyal bilimlere sirayet etmiş düalistik yapının köklerini açığa çıkarma ve bugüne eklenerek uzanan düşünüş tarzımızdaki temel yanlışlıkları restore etme çabasında olmuşlardır.

Pragmatistler Peirce’den itibaren, felsefenin farklı uzamlarında değişik biçimlerde (örneğin rasyonalizm-empirizm, idealizm-materyalizm, din-bilim, değer-olgu, us-deneyim vb.) gözlemledikleri düalistik yapının çözümüne ilişkin belli bir girişimde yer aldıklarında, sorunun kaynağına inerek özcü ve temelci düşünme eğilimlerimizin köklerine ilişkin tarihsel bir okumayla, felsefenin yeniden gözden geçirilmesinin gerekliliğiyle hareket etmişlerdir. Peirce, James, Dewey ve Rorty felsefeye, bilime ve dünyamıza ilişkin eleştirel bir konum takındıklarında, karşıtlık içerisinde hareket ettikleri özcü tasarımı modern dünyanın inşa edildiği tarihsel bir gelişim çizgisi içinde yorumlamışlardır. Bunun çalışmamız açısından en önemli sonucu, pozitivizm ve hermeneutik şeklinde karşımıza çıkan düalistik düşünme tarzının, 19. yüzyılın sınırlarına hapsedilmekten kurtarılıp, söz konusu düşünsel gelişim çizgisi içerisinde bir karşılık buluyor olmasıdır. Bu yönüyle, kapsamlı ve tarihsel bir bakış açısı altında ele alındığında sosyoloji başta olmak üzere, metodolojik uzantıları itibariyle sosyal bilimlerin genelinde beliren ve farklı karşıtlıklar altında sunulan düalistik yapı, 19. yüzyıldan daha gerilere, bir yanıla saf bilgiyle pratik bilgi arasındaki ayırımın yaratıcıları olan Antik Yunan düşünürlerine bir yandan da, bilinci doğanın karşısına yerleştirerek Descartes’a uzanan bir oluşumun yansımaları olarak ele alınabilir. Pragmatistlerin genel anlamda Kartezyencilerin yarattığı döküntülerle hesaplaşmakla, rasyonalistler ve duyumcular arasındaki ayrımlaşmada tarafların felsefeye aktardığı tözcü kavramsal donanımın terk edilmesi ve felsefenin yeniden yapılandırılmasıyla daha çok ilgilendikleri söylenebilir. Bu nedenle, Kartezyen felsefenin (negatif anlamda) restorasyonu ya da ilgası, pragmatizmin erken dönem çalışmalarından Rorty’ye kadar, en çok tartışılan konulardan biri olagelmıştır. Pragmatistlerin algıdaki bu seçiciliği

---

<sup>9</sup> DEWEY, John; **Essays in Experimental Logic**, The University of Chicago Press, Chicago, 1916, s. 231.

önemli bir gerekçenin ürünüdür. Çünkü sosyal bilimlerde ana akımlar haline gelmiş dualiteyi ve bundan kaynaklanan bazı sorun odaklarını aşmanın genel anlamda Kartezyen felsefenin problemlerini aşmak anlamına geldiğini idrak etmişlerdir. Descartes'ın zihin-beden ayırımına dayalı düalist görüşü, sosyal bilimlerde hem teorik hem de metodolojik bağlamda karşılık bulmuştur. Onun zihni (ruhu) bedenden kopartması, zihinsel dünyayı madde dünyasından ayırması, ikisini ayrı töz olarak değerlendirmesi, kuramsal olarak birey-toplum, eylem-yapı ikiliği; metodolojik bağlamda ise, hermeneutik-pozitivizm ikiliği fikrinin yerleşmesine katkı sunmuştur.<sup>10</sup> Pragmatizm bize bu konuda rehberlik etme iddiasında bulunmuş ve ruh-beden, öz-nesne, teorik bilgi-pratik bilgi gibi ikilikleri aşmanın yollarını göstermiştir.<sup>11</sup> Pragmatistlere bu perspektif içerisinde yaklaştığımızda, aslında bize uzak, belli spesifik konularla sınırlı bir faaliyet alanına sahip olmadıkları, tam da bugün hâlâ içine hapsediğimiz temel dikotomileri, seçenekleri ihtiva ederek birleştirmeye ve düalizmi aşmaya çalışan bir düşünme tarzına sahip oldukları görülecektir.

Peirce, bir fikir, kavram veya inancın anlamını ortaya koymak istediğinde, söz konusu fikir, kavram veya inancın bizi yanılgıya sürükleyecek olan olgulara müracaat olmaksızın salt refleksiyon aracılığıyla bir “iç-göz”e danışılarak açığa çıkarıldığı Descartesçi düşünme tarzının, üzerinde mutabık kalınabilecek herhangi bir doğruya ulaştırmada yetersiz olduğunu ve gerçekten de somut anlamda bir probleme çözüm olmada işlevsiz olduğunu idrak eden ilk pragmatisttir. Bir kez iç-göz tarzı bir ben imajı yarattığımız zaman dış dünyanın gerçekliğini temellendirme meselesi, onu izlenimlerle açıklayan empiristler nezdinde de düalistik bir tarz kazanarak bir “skandal” halini almaya başlar. Hâlbuki, Peirce'ün yerinde tespitiyle, bir iç gözlem gücüne sahip

---

<sup>10</sup> KIZILÇELİK, **Sosyoloji Tarihi 2: Bacon, Descartes ve Hobbes'un Sosyal Teorileri**, s. 13.

<sup>11</sup> RUMENS, Nick and KELEMEN, Mihaela; “American Pragmatism and Feminism: Fresh Opportunities for Sociological Inquiry”, **Contemporary Pragmatism** (iç.), Vol. 7/No. 1, Edited by Mitchell Aboulaflia and John R. Shook, Rodopi, Amsterdam, 2010, s. 130. Elbette söz konusu ikiliklerin, Descartes'tan daha gerilere uzanacak ölçüde, sözgelimi Antik Yunan dünyasının sınıflı yapısına tekabül edecek bir kavrayış içerisinde yorumlanabilecekleri de belirtilmelidir. Burada pragmatistlerin ilgilendiği pek çok konuda, “çağdaş” diye adlandırılan felsefenin temel problemlerinin oluşumunda, kırılma anı teşkil eden isim olması bakımından Descartes öne çıkarılmaktadır. Önceki bölümde, pragmatistlerin Kartezyen felsefenin problemlerine dair tespitlerine ve bunları aşmaya yönelik girişimlerine etraflıca yer verilmişti.

olmadığımız gibi, bütün bilgiler, dış gerçeklerden yalıtılarak ele alınamaz.<sup>12</sup> Felsefenin öznesi, ya sadece dış dünyanın izlenimlerine yaslanmış ya da sadece bu “yanıltıcı” kabul edilen duyuları yok sayarak bir akıl hapisanesine kapanmıştır. Fakat bilgi akıl “ya da” deneyim işi değil, akıl “ve” deneyim işidir. Meselenin insanî boyutunu biraz daha derinleştirdiğimizde, bizim toplumsal, tarihsel ve kültürel bağlanmışlığımızı alaşağı eden bir saf şüphe haliyle yönlendirilmiş salt-refleksiyonla veya algı biçimimizde (neden şu nesnenin değil de diğerinin algılanmasında) etkili olan edinmişliklerimizi yok sayan bir pasif alımlayıcı konumuyla öyle bir çırpıda hakikatin kendisine sıçrayamadığımızı daha iyi görmeye başlarız. James de Peirce gibi söz konusu düalistik düşünmenin tüm alanlara sirayet etmiş biçimlerini deşifre ederek, alternatifler arasında seçim yapmaktan ziyade, bir “birliktelik” ve “uzlaşma” felsefesi geliştirme çabasında olmuştur. Bu noktada Peirce’ten daha ileri giderek, “gerçekliğe tekabülîyet olarak” öne çıkan temsilci ve özcü doğruluk anlayışını tahtından etmek üzere, düşünme, algı ve hatta “doğru”nun kendisiyle niyetlerimiz, arzularımız, ilgilerimiz ve emellerimizle doğrudan bir bağıntı kurmuştur. Böylelikle doğru bütünüyle işimize yarayan şeyle özdeş sayılmasa da, yaşamımızla doğrudan ilintili hale getirilmiş olur. Dewey’in de, söz konusu düalizmi aşmak adına “bir yandan yoksullaştırılmış ve güdüleştirilmiş bir deneyim öte yandan yapay ve güçsüz bir us arasında seçim yapmak zorunda bırakılan insanı”<sup>13</sup> farklı bir düşünüş tarzına davet ettiği görülür. Dewey insanın düşünme kabiliyetini bilimsel düşünüş tarzıyla bütünleştirebilmek ve insanın hem bilgi felsefesinde hem de toplumsal uğraş alanındaki bölünmüşlüklerine bir çözüm üretmek için, her türden bilgi faaliyetini ve insanî uğraşı tek bir çıkış noktasından inşa etme yoluna gitmiştir. Buna göre, her şey özünde “bir problem çözme”, organizmanın kendi çevresiyle adaptasyonu sürecinden ibarettir. Dolayısıyla ne bilgide ne de faaliyetlerimizde ontolojik anlamda farklı gerçekliklere tekabül eden bir şeylerle ilişkili olduğumuzu düşünebiliriz. Sadece bu sürecin farklı seviyelerdeki görünümünden bahsedebiliriz. Rorty’nin de düalistik, özcü ve temelci “epistemoloji merkezli Batı felsefesi”yle hesaplaşırken, insanın tarihselliğini, dilselliğini ve zamansallığını öne çıkaran bir perspektiften hareket ettiğini görürüz. Bilmek “ne olduğu”muzdan bağımsız değildir. Dolayısıyla pragmatistlerin düalistik düşünme tarzını aşma noktasında aynı

---

<sup>12</sup> PEIRCE, *Mantık Üzerine Yazılar*, s. 112.

<sup>13</sup> DEWEY, “Deneyim ve Usun Değişen Kavramları”, s. 169.

doğrultuda hareket ettikleri söylenebilir. Ancak pragmatizmin, çalışmamızda temel aldığımız isimler ekseninde, “yöntem”le olan ilintisine gelince, sosyal bilimlerin hangi yöntemi takip etmeleri gerektiği konusunda, pragmatistler arasında bir ayrım yaparak ilerlemek, sosyal bilimlerin yöntemi meselesine nasıl eğildiklerini anlamak bakımından daha yararlı olacaktır.

Günümüzde pragmatizm büyük oranda Rorty’nin metinleriyle sınırlandırılarak ele alındığından, pragmatizmin bilimsel yönetime karşı olduğu veya bir tür anti-bilimciliğe saplandığı algısı yaygınlık kazanmıştır. Ancak Peirce, James ve Dewey’in metinleri doğru tahlil edildiğinde, aslında “bilimsel yönetime” veya “deneysel yönetime” yakın oldukları (onu savundukları) fark edilir. Onların felsefe karşısında Rorty kadar radikal bir konum üstlenmiş olmamalarının önemli bir nedeni budur. Klasik pragmatizmin, modern zamanların pek çok felsefesi gibi empirik bilimlere ve bilimsel yönetime ilişkin olumlu bir yaklaşımı olmuştur.<sup>14</sup> Kendi çağdaşlarında da tanıklık edildiği gibi, Peirce, Dewey ve hatta James için bilim adamı bir kültürel kahraman konumunda yer almıştır. Onlar, felsefeyi, bilimsel deneysel ruhun açıklığı olarak gördükleri şeyle aşılacak çabası içinde olmuşlardır.<sup>15</sup> Her üç isimde, doğa bilimleriyle felsefi epistemoloji arasında metodolojik bir bağlantı noktası arayışı kendisini belirgin bir biçimde hissettirir.<sup>16</sup> Dolayısıyla, pragmatizmi herkesin kendi doğrusuna taptığı veya kendi işine yarayanı ilkeselleştirdiği bir tür rölativizmden hareketle anti-bilimciliğe uzanan bir hat üzerinde seyahat eden düşünürlerin toplanma yeri olarak aktarmak doğru değildir. Dewey’in deyişiyle, “bilginin pragmatik veya empirik teorisi, bilimin egemen rolünü kabul eder, onu küçümsemez.”<sup>17</sup> Onların karşı olduğu şey bilim değil, “bilimcilik”tir. “Peirce, James ve Dewey hâkim bilim anlayışı olan ‘bilimcilik’e bir karşılık olabilecek felsefi bir kavrayış arayışında olmuşlardır.”<sup>18</sup> Nihayetinde bilim

---

<sup>14</sup> WHITE, **Pragmatism and the American Mind**, s. 96.

<sup>15</sup> BERNSTEIN, **Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi**, s. 290.

<sup>16</sup> BOGUSZ, Tanja; “Experiencing Practical Knowledge: Emerging Convergences of Pragmatism and Sociological Practice Theory”, **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, Vol. 4/No. 1, 2012, s. 35.

<sup>17</sup> DEWEY, **The Influence of Darwin on Philosophy**, s. 109.

<sup>18</sup> MANICAS, Peter; “American Social Science: The Irrelevance of Pragmatism”, **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, Vol. 3/No. 2, 2011, s. 6.

yapmak başka bir şeydir, bilime bir “izm” gibi davranmak daha başka bir şey.<sup>19</sup> Pragmatistler bu bilimcilikten kaynaklanan “temelci” bilim anlayışına karşıdır. Pragmatistler bilimin “doğrular” olarak ortaya koyduğu önermelere, tarihüstü bir hakikat iddiası olarak değil, yine bir inanç olarak bakarlar. Bilimin çalışma prensibinde onların argümanlarına uygun pek çok unsur bulunmaktadır. Bir inanç nasıl ki şartlar değiştiğinde, çevreyle olan etkileşime göre farklı nitelikler kazanabilir ya da yerini şartlara daha iyi uyum sağlayıp ihtiyaçlarımıza daha iyi cevap veren bir başka inanca bırakabiliyorsa, bilimde doğruların oluşumu da aynı işleyiş mekanizmasına sahiptir. Bu anlamda doğru dediğimiz şey ya da genel anlamda bilgi, yeni şartlar ya da çevreye göre değişiklik gösterir. Sözelimi yeni veriler önceki açıklamalarımızla uyumlu olmamaya başladığında problematik durumun çözümü için yeni doğrular oluştururuz.<sup>20</sup> Fakat nihayetinde bunlar da mutlak hakikatler değil, değişime ve dönüşüme açık kabullerdir. Hem doğa bilimlerinde hem de sosyal bilimlerde amaç nihaî doğrular üretmek değil, belirli şartlar altında problemlere en iyi çözümü ürettiği sınanmış yargılar elde etmektir. Söz konusu yargı, belli olgular için daha olası ve belli olgular için ulaşılmaması olanaksız değildir. Dolayısıyla, sosyal bilimlerin doğa bilimlerinden farklı bir konuya ve alana sahip olmasından ötürü, deneysel yöntemin tatbik edilemeyeceği ve doğa bilimlerinin statüsüne erişemeyeceği yönündeki algı doğru bir yaklaşım tarzı değildir. Klasik pragmatistler nezdinde, doğa bilimlerinde ve sosyal bilimlerde “bilim”e daha uygun “olgu”lar yoktur. Bu durum onların sosyal olaylara bir doğa nesnesi gibi yaklaştıkları anlamına gelmez. Sosyal dünyanın anlam yüklü, kompleks ve çok-nedenselli doğasının idrakindedirler. Ancak hem doğa araştırmacısı hem de sosyal araştırmacı açısından temelde bir problem çözme ve belirsiz bir durumun ortadan kaldırılmasına yönelik olarak yürütülen bir araştırma faaliyeti söz konusudur. Ayrışma, farklı ontolojik varsayımları gerektiren alanlarda değil, araştırma faaliyetinin seviyesinde yer alabilir ancak. Dewey’in perspektifinden faydalanacak olursak, “doğa bilimlerinin sosyal bilginin önünde olduğu, fiziksel yönlerimiz tam ve kapsamlı bir aşamaya ulaşmışken insan sanatlarının belirsiz, dogmatik ve sığ olduğu yaygın bir söylemdir. Fakat temel sorun, sosyal olgular üzerinde yeterli bilgi eksikliği değil, üzerinde uğraştığımız şeyi,

---

<sup>19</sup> GRONOW, *From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory*, s. 29.

<sup>20</sup> A.g.e., s. 30.

bilimsel bir tutuma uyarılma yönündeki isteksizliğimizdir... Fizikte olduğu kadar sosyal ilişkilerde de olguların bilim ya da bilimsel tutumla bir ilintisi yoktur. Bir araya getirilen ve toplanan olgular ölüdür... Fikirler, varsayımlar, eylemde deneysel kullanım için birer yöntem olarak olgulardan faydalanmaya başladıklarında, önemli olgularla önemsiz olanlar ve gereksiz yer işgal eden bağıntılar birbirinden ayrılabilir bir duruma gelir. Bilgi ve yeteneklerimizi, büyük oranda paylaşılan güvenli yaşam ilgisi içerisinde sosyal sonuçları kontrol etmek üzere kullanmaya başladığımızda, sosyal bilginin geri kalmışlığından şikâyet etmeyi bırakabiliriz.”<sup>21</sup> Nihayetinde asıl mesele, bir problem çözme ve uyum süreci içinde yer alıyor oluşumuzdur. Her olgu durumunda organizma problem çözme yönündeki eğilimini barındırır. Ancak sosyal araştırma ve doğa araştırması, aynı deneysel yöntemi, farklı seviyelerde (yani nesnelere doğasından kaynaklanan belli farklılıklar itibarıyla, değişen gözlem ve ölçüm teknikleri, prosedürler bakımından farklı seviyelerde) tatbik ederler. Buradan hareketle sosyal olguların biliminin yapılamayacağı veya farklı türden bir metodolojiye gereksinim duyacağını düşünmek doğru olmayacaktır. Bilimde yanılabilirliğe ve yargıların değişebilirliğine açık olduğu sürece, doğa olguları ve sosyal olgular için durum aynıdır.

Rorty de temelde klasik pragmatistler gibi, bilimi “açık”, “bitimsiz”, “anti-dogmatik” ve insanî olumsuzluğu içerecek türden bir faaliyet olarak kabul etme eğilimindedir. Rorty’nin temel sorunu, bilimin bir “yöntemsel faaliyet” olarak belirli bir metodolojik indirgemeciliğe dönüşmesi ve bilimselliğin bu indirgemeciliğin gereklilikleri olarak algılanan “mantıksal”, “rasyonel”, “nesnel” gibi etiketleriyle ilintilidir. Rorty, sosyal bilimlerin yöntemi meselesini, tarihsel olarak bilim adamı ile filozof arasındaki ayrılaşmanın yerleşmesi süreciyle birlikte ele almıştır. Bilimsel yöntem bir kez dış dünyayı algılamanın en iyi aracı haline geldiğinde ve doğa olgularıyla özdeşleştirildiğinde, o güne kadar söz konusu düşünme biçiminin içinde yer alan sosyal olgular bir anda spekülatif felsefenin kucağına itilmiştir. Bilim gözlemlenebilir olgularla, doğa bilimleriyle bilhassa da “fizik”le eş tutulmuş, bunun dışında kalan koca bir insan dünyası, bilimin dışında kalmıştır. Burada sosyal dünyayı bilimin konusuna dâhil etmek için, ondan “bilimsel olmayan” unsurları eleyip, sosyal

---

<sup>21</sup> DEWEY, “Science and Society”, s. 396.



olguları bilimsel yöntemeye uygun bir gözlem, nedensellik ve genelleme içerecek ölçüde “nesnel” ve “kesin” bilimlerin inceleme nesnelere haline uyarlamak pozitivistlerin temel kaygısı olmuştur. Rorty'nin deyişiyile, “‘Alman idealizminin aşırılıkları’ denilen aşırılıklardan kaçınma çabası içinde bir filozoflar sürüsü” olarak pozitivistler, “bilimi, bilim olmayandan ayırmak amacıyla, son yüzyılı ‘objektivite’, ‘kesinlik’ ve ‘yöntem’ gibi nosyonlar kullanarak” harcamışlardır.<sup>22</sup> “Bu düşünme tarzının bir sonucu, teknede yer almak isteyen, ancak tahminler öne sürmeye ve doğa bilimlerinde sağlanan teknolojiyi üretmeye muktedir olamayan herhangi bir akademik disiplinin, ya bilimi taklit etme ya da olgular keşfetmek zorunda kalmaksızın ‘bilme/kavrama statüsü’ sağlamanın bir yolunu bulma iddiasında bulunmasının gerekmesidir. Bu disiplinlerin pratisyenlerinin kendilerini, ya ‘davranışsal bilimler’ gibi terimler kullanarak bu yarı-rahibane düzene bağlamaları ya da aksi durumda, bu disiplinlerin pratisyenlerinin ilgilendikleri ‘olgular’ dışında bir şey bulmaları gerekir. Onlar kendilerini, ya olgulara zıt olarak ‘değerlerle’ ilgilenen bilimler olarak ya da gelişen ve çoğalan ‘eleştirel düşünme’ alışkanlıkları olarak tanımlayacaklardır.”<sup>23</sup> Fakat sosyal bilimler ne türden bir metodolojik faaliyet takınırsa takınsın, “sosyal olguların en doğru temsili” fikriyle hareket edildiği sürece bir arpa boyu yol alınmayacaktır. Burada Rorty açısından temel sorun, sosyal bilimlerin doğa bilimsel yöntemi takip etmesi veya farklı bir yöntem geliştirmesi değil, yöntemlerin belli durumlarda belli olguları açıklamada “sadece daha çok işe yarayabilen vokabülerler” olduğu gerçeğinin ıskalanarak onları olguları ifade etmenin nihaî ölçüsü olarak kabul etmek yönündeki eğilimdir. Böylesi bir perspektifle hareket eden Rorty'nin, pozitivistlere olduğu kadar, aynı eğilimle biçimlendirilmiş hermeneutik anlayışlara da mesafeli bir duruşu olmuştur. Eğer hermeneutikten anlaşılan şey, sosyal dünyanın nesnelere pozitivistlerden “daha doğru” bir biçimde “temsili” edilecekleri düşüncesiye, hermeneutik de aynı “gerçekliğin en doğru temsili”ni üretme tarzındaki tuzağa düşmüş demektir. Böyle bir yaklaşım tarzı, garip bir biçimde hermeneutikçileri pozitivistlerle, arzulanan idealler bakımından aynı kefeyle yerleştirmektedir. Giddens'in da işaret ettiği gibi, “...zira Dilthey ve Weber, farklı biçimlerde de olsa, ‘anlama yöntemi’nin ‘nesnel’ ve bu yüzden öznelarasılık

---

<sup>22</sup> RORTY, “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, s. 368.

<sup>23</sup> RORTY, “Dayanışma Olarak Bilim”, s. 40.

düzleminde doğrulanabilir materyaller sağladığını ileri sürmekteydi.”<sup>24</sup> Dolayısıyla sosyal bilimlerde Galileocu olmayan, hermeneutik yöntemlere başvurulması gerektiği yolundaki görüş de temelde “insanları ‘bilimsel olarak’ anlamak” amacı gütmüştür. Buradan hareketle Rorty, bütün bir “bilimsel olma” veya “yöntemler arasında tercihte bulunma” fikrinin belirsiz olduğunu öne sürmüş ve sosyal bilimcilerin ayrı bir insan bilimleri yöntemi aramaları gerekip gerekmediği konusundaki problemin yanlış kurgulandığı sonucuna varmıştır.<sup>25</sup> Bugüne kadar tartışmanın doğası, hatalı olarak, rakip “açıklama” ve “anlama” hedefleri arasındaki bir tartışma olarak görülmüştür.<sup>26</sup> Ancak Rorty’ye göre, “yorumlayıcı” veya “hermeneutik” olma, özel bir yönteme sahip olmak değil, aksine yalnızca, yardımı dokunabilecek bir vokabüler arayışı içinde olmaktır.<sup>27</sup> Rorty için hermeneutik, sosyal olguların en doğru temsilini açığa çıkarma anlamında nihaî vokabüler olma iddiasından sıyrıldığında, tercih edilebilir bir yaklaşım olabilir. Rorty bu noktada, hermeneutiği yöntem tartışmalarının bir tarafı olmaktan çıkararak *Dasein*’ın bir varlık moduna yükselten Heidegger ve Gadamer’den hareketle, hermeneutiğin pragmatizme aktarılabilir yönleri olabileceğini göstermiştir. Pragmatizm bize, yönteme dünyayı anlamada bir volabüler olarak kullanılan her hangi bir araç olarak yaklaşmamızı öğütlerken, onu “en doğru temsiller”i yaratma amacından uzaklaştırarak belli bir tarih ve zaman içinde daha iyi yanıt veren vokabüler olarak görmemize olanak sağlar. Hermeneutiğe bu tarzda yaklaştığımızda sosyal bilimlere faydalı olabilecek yönlerini keşfetmeye başlarız. Hermeneutik bir çağın gerileyen bir vokabülerinin (pozitivizmin) yerine geçen bir başka vokabülerdir. Buna göre, hermeneutik ne bir disiplinin, ne epistemolojinin ulaşmayı başaramadığı türden sonuçlara ulaşmanın yöntemi, ne de bir araştırma programının adıdır. Tam tersine, hermeneutik epistemolojinin çöküşünün bıraktığı kültürel alanının doldurulamayacağı umudunun – kültürümüzün sınırlama ve karşı gelme talebinin artık hissedilemeyeceği bir kültür haline gelmesi gerektiği – umudunun ifadesidir.<sup>28</sup> Bugün pragmatizmle hermeneutik arasında bazı ortaklıklar olduğu yönünde yaygın bir kabul vardır.

---

<sup>24</sup> GIDDENS, Anthony; **Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları**, Çeviren: Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003, s. 32.

<sup>25</sup> RORTY, “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, 372.

<sup>26</sup> A.g.m., s. 373.

<sup>27</sup> A.g.m., s. 376.

<sup>28</sup> RORTY, **Felsefe ve Doğanın Aynası**, s. 321-322.

Gerçekten de hem klasik pragmatistlerin hem de Rorty'nin hermeneutikle benzeşen yönleri olduğu görülür. Bunları kısaca aktarmak gerekirse, iki yaklaşımın benzeşen ve ayrışan yönleri şöyle sıralanabilir: Pragmatistler, hermeneutik gelenekte yapıldığı gibi araştırma sürecini ve deneyimi vurgular. İkisi de bilimsel bir kültürün ve yerleşik felsefesinin bilimciliğinin bir eleştirisinin içerisinde kök salmıştır; pragmatistler niceliksel ve model-kurucu bilimlere odaklanırken, hermeneutiği temel alan düşünürler kültürel anlam-yönelimli bilimlere odaklanmıştır. İkisi de özdüşünümseldir. Biri anlamı öteki eylemi vurgularken, bunların büyük oranda birbirlerinin yansımaları oldukları görülür. Her iki gelenek de araştırmanın bir alışkanlığın bozulmasıyla başlatıldığını ve inançların normal olarak düşünmeye rehberlik etmek üzere hizmet ettiğini, eski disiplinler sınırları ve bunları insan deneyiminde test eden kurgu biçimlerini aşan yeni hipotezler aramaya dönük olduğunu kabul eder.<sup>29</sup> Pragmatizm ve hermeneutik felsefenin her ikisi de bilime (veya genelde tüm bilimlere), dünyaya arkaplanında teori ve pratiğin düzenli bir şekilde birbirinin yerini alarak birlikte çalıştıkları aktif araştırmanın tını içinde yaklaşan, *bir insanî kültür formu* olarak eğilirler. Pragmatizm onları, problemleri çözmek ve insanın değişen varlıksal çevresine uyarlanmasına yardımcı olmak üzere sorunsuzca birlikte çalışıyor olarak görme eğilimindedir. Hermeneutik felsefe her ikisinin anlamın oluşumundaki katkılarına ilişkin faaliyetini ayrı ayrı gözlemler; bunlar içerisinde yaşam dünyası ontolojik bir arkaplan olarak önceliğe sahiptir, çünkü orada yaşayan insanî anlama bulunur.<sup>30</sup> Pragmatizmin hermeneutikten bariz bir biçimde ayrıldığı yön ise, hermeneutiğin “sosyal dünyanın yöntemi”, “sosyal olguların en doğru temsili sağlayan yöntem” olmaya meylettğinde açığa çıkmaya başlar. Hermeneutiğin sosyal dünyanın yorumlayıcı tarafını öne çıkarmasında bir beis yoktur, ancak sosyal dünyanın sadece yorumlanarak ele alınabileceğini veyahut sadece yorumlardan ibaret olduğunu farz etmek problemleri görüştür. Brain Fay'ın da tespit ettiği üzere, hermeneutik, “sosyal bilimlerin yorumlayıcı olması gerektiği şeklindeki doğru bir gözlemden yola çıkarak, sosyal

---

<sup>29</sup> HEELAN ve SCHULKIN, “Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science”, s. 287.

<sup>30</sup> A.g.m., s. 291.

bilimlerin yalnızca yorumlayıcı olduğu gibi yanlış bir sonuca ulaşıyor.”<sup>31</sup> İşte hermeneutik, bu “tek taraflı”<sup>32</sup> olma eğilimiyle, pragmatizmden önemli ölçüde ayrılır. Hermeneutik, anlam dünyasına, tarihselliğe ve bağlamsallığa önem verirken pragmatizmle örtüşmekte, ancak pragmatizm bunu sadece belli ihtiyaçlara karşılık gelen bir vokabüler olarak kabul edip, her türden duruma karşılık gelebilecek bir “araç” olarak düşünülmemesi gerektiğinde ondan uzaklaşmaktadır. Pragmatistler, hem “anlama”ya hem de “açıklama”ya önem verir. Pozitivizm ve hermeneutik farklı durumlarda farklı ihtiyaçlara karşılık verebilirler. Onlar arasında seçim yapmak bizi özne-nesne ve olgudeğer gibi her biri belli bir “töz”e işaret eden ayrımlara hapsederek Kartezyenci düalizme yeniden dönüş yaşamaya veya bu düalistik düşünme biçimini yaşatmaya yönlendirir. Pragmatistlerin sosyal bilimlerin yöntemi meselesine, düalistik düşünme tavrımızdan yalıtılmış bir biçimde yaklaşmamalarının nedeni budur. Düalistik düşünme eğilimimizden vazgeçemediğimiz takdirde, yöntem konusu “dış dünyanın en doğru tasvirini” yansıtmaya gayesinden kurtarılamaz. Pragmatizm bize bakış açımızı değiştirmeyi ve her bir alternatifin bir değerini gerektirdiği, tözcü yaklaşımdan sıyrılmış bir dünya tasavvuru geliştirme olanağı sunar. Bu bağlamda, sosyolojide metodolojik bir konsensüs sağlama girişiminin ana sorunu, ihtilaflara ilişkin hoşnutsuzluğu değil, onun ardında yatan, kendi “nesne” evrenimizin en doğru temsilini yaratma yönündeki tözcü eğilimlerdir. Pragmatistler “gerçekliğe tekabüliyet” diye adlandırılan bir hedefe doğru seyahat eden bilim anlayışını terk etmemiz gerektiğini ve bunun yerine yalnızca belirli bir vokabülerin belirli bir amaç için diğer bir vokabülerden daha iyi işlediğini söylememiz gerektiğini öne sürerler. Bu açıdan bakıldığında sosyal bilimlerin yöntem sorunu, en uygun yöntemin yokluğu veya yöntemsel birliği sağlayamama sıkıntısıyla ilgili bir mesele değil, yöntemin kavranılışıyla, yöntemden anlaşılan şeyin ne olduğuyla ilgili bir mesele haline gelir.

### **3.2. Pragmatizmin Sosyolojik Metodolojide Öne Çıkan Problemlere Etkisi**

Pragmatizmin temel kaygısı zihinlerimize ve düşünme kabiliyetlerimize dahi işlemiş her türden düalizmi ortadan kaldırmak ve insanlığı çözümlenemez metafizik

---

<sup>31</sup> FAY, Brian; **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, Çeviren: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012, s. 177.

<sup>32</sup> **A.g.e.**

tartışmalardan, daha somut ve daha “insanî” problemlere yönlendirmek olmuştur. Pragmatizm, özünde, felsefede yaygın olan bölünmeleri aşmaya yönelik bir “yapılandırma” girişimidir. Bu girişimden hareketle açığa çıkan tartışmaların, temellendirmelerin ve argümanların, düalistik düşünme ve eyleme tarzına batmış olan sosyal bilimlerin geneline ilişkin önemli sonuçları bulunmaktadır. Burada, sosyolojik metodoloji örneğinden pragmatizmin bu yöndeki katkılarını ve sınırlarını göstermek amacındayız.

### 3.2.1. Sosyolojide Yapı-Eylem İkiliği Kapsamında Pragmatizm

Fâillik ve yapı ikilemi, sosyolojide düalizm denince en çok öne çıkan karşıtlıkların başında gelir. Stephan Fuchs’un deyişiyle, fâillik ve yapı arasındaki ilişki sosyal bilimde ve sosyal teoride çözülemeyen çoğu temel bilmeden birisidir. O, mikro/makro, zihin/beden veya sebep/sonuç gibi, birbiriyle ilişkili metafizik ve düalistik gizemlerin ağına bağlanmıştır.<sup>33</sup> Burada sorunu belli kısır tartışmalara kilitleyen ana unsurlardan biri, tarafların çözümü aynı düalistik düşünme tarzının kavramsal şeması içinde bulmaya çalışmasıdır. Her iki seçenek “birliktelik” içinde düşünülmeğe çok, birbirine karşı konumlandırılarak sosyal teorinin daha “meşru” söylemi kılınmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla, “sosyolojideki fâil/yapı problemi, kötü özcü alışkanlıklar sonucu temel bir muamma haline gelmiştir. Özcülükte, bir şey ya fâillik veya yapıdır, ya da ikisinden birine sahiptir, ikisi birden değildir veya ikisine birden sahip değildir.”<sup>34</sup> Burada düalizm, iki varlığı karşı karşıya koyuyor ve bizi bunlardan birini seçmeye zorluyor: Ya o taraf ya da bu taraf. Aslında bu “karşıt” taraflardan her birinin karşıtı varsayılan terimi gerektirebileceği ve ona dayanılabileceği olasılığını düşünmemize izin vermiyor. Dolayısıyla da her ikisini benimseme ve bunları “ya o ya bu” şeklinde değil de “hem o hem de bu” şeklinde görme seçeneğini devre dışı bırakıyor.<sup>35</sup> Hâlbuki esas mesele, hangi alternatifin tercih edilebilir olduğunu ortaya koymak değil, her iki seçeneğin “elzem” olduğunu idrak edebilmektir. Bu anlamda Mustafa Emirbayer’in,

---

<sup>33</sup> FUCHS, Stephan; “Faillığın Ötesi”, Çeviren: Cihad Özsoz, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 137.

<sup>34</sup> A.g.m., s. 140.

<sup>35</sup> FAY, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, s. 292-293.

günümüzde sosyologların karşılaştıkları asıl sorunun “maddi olan ideal olana karşı”, “yapı fâile karşı”, “birey topluma karşı” veya sıklıkla dikkat çekilen diğer ikilikler olmayıp, tözcülük ve ilişkisellik arasındaki seçim olduğunu söylerken oldukça önemli bir noktaya temas etmektedir.<sup>36</sup> Çünkü yapı ve fâillik ikilemi tözcü bir sosyoloji perspektifinin farklı veçheleridir. İnsan ve toplum gerçeğini belirli karşıtlıklarla beslenmiş sosyal teorilerle ele alma yönündeki bu eğilim, tözcülüğün sosyal araştırmaya sirayet etmiş bir uzantısıdır. Fâillik ve yapı meselesine, pragmatist bir perspektif ekseninde eğilmek, bize her iki seçeneğin birbirini gerektiren doğasına farklı bir biçimde yaklaşma imkânı sunuyor. Bu noktada, pragmatist geleneğin, söz konusu tözcülüğü aşan ve ilişkiselselci bir yaklaşıma dayanak oluşturan kayda değer argümanlara sahip olduğu tezinden hareketle, sosyolojik metodolojiye katkı sunabilecek yönlerinden birini açığa çıkarma amacıyla olunmuştur.

Pragmatizm sosyal teoride eylem yönelimli güçlü kuramların başında gelir. Pragmatizm “bir eylem felsefesidir.”<sup>37</sup> Fakat pragmatizm sosyal teoride güçlü bir eylem kuramı olarak yer almamıştır. Genel sosyolojik teori, yapı ve fâillik tartışmasında (sentezci ve düalizmi aşma yönündeki eğilimler dâhil), fâilliği “sembolik etkileşimci ve etnometodolojik yaklaşımların bir mirası olarak”<sup>38</sup> ele almıştır. Giddens’in yapılaşma teorisi bile “bir eksikliğin tespitiyle, sosyal bilimlerde bir eylem teorisi olmadığı teziyle başlar.”<sup>39</sup> Giddens genelde Weber’e, sembolik etkileşimciliğe ve etnometodolojiye indirgenmiş bir eylem anlayışı ortaya koymuştur. Bu köklerden beslenerek sunduğu fâillik yaklaşımı, kendi iddiasına uygun olarak kuramsal analize ve yapısal durumların

---

<sup>36</sup> EMIRBAYER, Mustafa; “İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto”, Çeviren: Uygur Lezgin Kaya ve Emrah Göker, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 26.

<sup>37</sup> JOAS, Hans; **Pragmatism and Social Theory**, The University of Chicago Press, Chicago, 1993, s. 18; KARSENTI, Bruno; “Sociology Face to Face with Pragmatism: Action, Concept, and Person”, **Journal of Classical Sociology**, Vol. 12/No. 3-4, Sage Publications, London, 2012, s. 412.

<sup>38</sup> CUFF, E. C. vd.; **Sosyolojide Perspektifler**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul, 2013, s. 340.

<sup>39</sup> GIDDENS, Anthony; **Sosyal Teorinin Temel Problemleri**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005, s. 122.

değişimine ilişkin eksik bir kavrayış içermektedir.<sup>40</sup> Ancak pragmatizme eylem merkezli bir sosyal teori olarak yaklaştığımızda (bunu sembolik etkileşimcilik, etnometodoloji ve türevleri üzerinden değil, bizzat Peirce, James ve Dewey'in metinleri ışığında gerçekleştirdiğimizde) fâillik ve yapı düalizminden sıyrılmak ve ilişkiseli bir yaklaşım geliştirmek yönünde önemli argümanlar keşfetme imkânına kavuşuruz. Pragmatistlerin fâillik ve yapı düalizminde kutuplardan biri veya her ikisini değil, bir seçim yapma zorunluluğunun kendisini ıskartaya çıkaracak tarzda “sosyoloji yaptıklarını” gösterebilmek ve kendi argümanlarının daha anlaşılır kılınmasını sağlamak amacıyla, Giddens’in yapılaşma teorisiyle mukayese ederek ilerlemek daha doğru olacaktır.

Sosyolojide fâillik ve yapı denince akla gelen ilk isim şüphesiz Giddens’tir. Giddens, uzun bir dönem sosyal teorinin merkezî problemlerinin çözümüne ilişkin ortaya koyduğu çalışmalarla, fâillik ve yapı ikiciliğinin bir “ikilik”e ve birlikteliğe dönüştürülmesinde önemli rol oynamıştır. Özellikle, yapılaşma teorisi, sosyal teoride fâillik ve yapı ikilemini aşmaya yönelik olarak inşa edilmiş etkili bir girişimdir. Giddens’in teorisine baktığımızda aslında pragmatistlerle benzer biçimde tözcü perspektifi aşmaya çalışan ve sosyal teoriye felsefeden de dolaşarak eğilen bir yaklaşım

---

<sup>40</sup> Pragmatizmden bihaber olmasa da, Giddens’in, metinlerinde pragmatizmle ve pragmatistlerle doğrudan bir münakaşa içinde olduğu söylenemez. Onun bu tavrı, Jürgen Habermas’ın kayda değer ancak eksik pragmatizm okumasından pek farksız görünmez. Habermas, aslında Amerikan pragmatizmiyle Avrupa sosyal teorisi arasında bağlantı noktaları aramış olan ender simalardandır. Ancak Habermas’ın pragmatizme olan ilgisi, “bilgi tipleri ile *apriori* ilgiler/çıkarlar arasındaki ilişkiyi araştırmak için yararlan[dığı]” (BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 166) Peirce’ten ve “davranış kuramındaki temel kavramların devrimci gücünü, bu yaklaşımın paradigma kırıcı gizilgücünü açığa çıkarmak” (HABERMAS, Jürgen; **İletişimsel Eylem Kuramı**, Çeviren: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001, s. 425) üzere yararlandığı Mead’ten öteye gitmez. Habermas, büyük olasılıkla kendi duruşundan kaynaklı olarak, pragmatistler arasında rölativizme ve (daha doğru bir tabirle) perspektivizme yakın durduğuna inanılan James ve Dewey’e temkinli yaklaşmış, hatta biraz uzak kalmayı tercih etmiştir (tıpkı Rorty’nin, pratiğe ve eyleme olan tüm ilgisine rağmen evrensel anlam inşasıyla ilgilenmeye çok meraklı olan Peirce’ün pragmatizmdeki yerini önemsizleştirerek, pragmatizmi sadece James ve Dewey’den ibaret bir felsefe olarak aktarmasında olduğu gibi). Böylelikle Habermas’ın sosyal teoriyle pragmatizm arasında kurmaya çalıştığı ortaklık zengin ve kayda değer kaynaklarla beslenme imkanından yoksun kalmış ve cılız bir “köprü kurma” denemesi olarak yer etmiştir.

görürüz. Nihayetinde “toplum bilimleri, eğer uygulayıcıları tarafından felsefî sorunlarla doğrudan ilişkilendirilmezlerse yönlerini bulamazlar.”<sup>41</sup> Bu tutum Giddens’in fâillik ve yapı düalizmine, geniş bir pencereden bakmasını ve her tarafı da sosyal teoride egemen kılınmaya çalışılması açısından birbirinden farklılaşmayan iki eğilim olarak değerlendirmesini sağlamıştır. Bir yanda öznelciliği öne çıkaran yorumcu yaklaşımlar bir yanda da nesnelciliği öne çıkaran yapısalcı ve işlevselci yaklaşımlar. Giddens her iki girişimin sosyal dünyayı tek bir analiz nesnesine indirgeyerek ele alma biçimine karşı olmuştur. Onun deyişiyle, “yorumcu gelenekler, diyelim ki, öznenin emperyalizmine dayanıyorlarsa, işlevselcilik ve yapısalcılık da toplumsal nesnenin emperyalizmini öne çıkarmaktadır. Yapılaşma kuramını geliştirmekteki başlıca amaçlarımdan biri, bu imparatorluk kurma girişimlerinin ikisine birden son vermektir. Yapılaşma kuramına göre, toplumbilimlerinin temel inceleme alanlarından birisi, bireysel yapanın deneyimi ya da herhangi türden bir toplumsal bütünlüğün varlığı değil, zaman ve uzam boyunca sıralanmış toplumsal pratiklerdir.”<sup>42</sup> Bu bağlamda fâilliği, bireyi yapının “robot”una indirgeyen bir perspektiften çıkararak, “somut varlıkların dünyada süregiden olayların gidişatına fiilî veya tasarlanmış sebepli müdahaleleri”<sup>43</sup> olarak; yapıyı ise “toplumsal yeniden üretimde yinelenir biçimde içerilmiş kurallar ve kaynaklar”<sup>44</sup> olarak tanımlamıştır. Burada, bireyin eylemlerinde yapıdan bir olanak olarak yararlandığı ancak eyleme kapasitesinin belli kurallar dâhilinde bulunduğu, bu kuralların da ebedi değil, toplumsal pratik içinde yeniden üretildiği ve inşa edildiği “ikili” bir süreç vardır. Böylelikle, “öbür toplumsal düşünce okullarında esas olan bir dizi ikicilik ya da karşıtlık, yapılaşma kuramında yeni bir biçimde, ikilikler diye kavranmaktadır.”<sup>45</sup> Yapılaşma kuramında, yapı ve eylem birbirinin tam zıddı değildir. Eylemler, yalnızca belli toplumsal yapılar tarafından mümkün kılınmaları ve diğer yapılar tarafından kısıtlanmaları durumunda var olabilir. Yapı ile eylem arasındaki içkin bağlantı, bunlar arasında sürekli bir etkileşim gerektirir; çünkü yapılar, kendilerini bazen besleyen bazen ise baltalayan eylemleri garanti eder. Yapılar eylemleri mümkün kılar, eylemler ise

---

<sup>41</sup> GIDDENS, Anthony; **Toplumun Kuruluşu**, Çeviren: Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat yayınları, Ankara, 1999, s. 19.

<sup>42</sup> **A.g.e.**, s. 42

<sup>43</sup> GIDDENS, **Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları**, s. 104.

<sup>44</sup> GIDDENS, **Toplumun Kuruluşu**, s. 35.

<sup>45</sup> **A.g.e.**, s. 219.



yapıları üretir ve yeniden üretir.<sup>46</sup> Giddens’in, ele aldığı konular itibariyle, aslında pragmatistlerin çok önceden aşmaya çalıştığı bir takım problemlere ilişkin benzer bir düşünüş tarzı içinde yer aldığı görülür. Erkki Kilpinen de bu hususa işaret ederek, Giddens’in pragmatistlerle aynı bakış açısına pragmatizmden bağımsız olarak ulaştığını belirtmiştir.<sup>47</sup> Çünkü farklı başlıklar altında, benzer bir ayrılaşmayı çözmeye yönelik tartışmalar, güçlü bir biçimde pragmatistler tarafından da yürütülmüştür. Gerçekten de, belirli farklılıklara rağmen, pragmatistler Giddens’in girişimini önceleyen tezlere sahiptir. Şimdi aynı tartışmanın pragmatist versiyonuna göz atalım. Temel bir soruyla başlamakta fayda var. Pragmatizmde eylem nedir?

Pragmatistler için eylem (hatta genelleştirerek *praxis*<sup>48</sup> de denilebilir), düşünce, fikir, inanç veya teorilerimizi sınavabilmek için müracaat ettiğimiz nihaî ölçüdür. Dünyanın ve kendimizin niteliksel kavranışı bize kendisini sadece eylem yoluyla görünür kılar.<sup>49</sup> Pragmatistler nezdinde eylem, bir inanç, düşünce veya fikrin dışavurumudur. Eylem düşüncelerimizin kendisini sınamak için müracaat ettiği araçtır. Pek çok durumda, eylemin rolü aracılıktır. Kavramlara anlam atfetmek için kişinin onları mevcudiyete uygulaması gerekir. Kavramın mevcudiyete uygulanması ise ancak eylem ile olur.<sup>50</sup> Eyleme dökülmediği sürece bir inanç, fikir veya kavram hakkında hiçbir değerlendirme yapma imkânına sahip olamayız. Dolayısıyla, “eylem, bilgiyle yönlendirildiğinde, bir hedef değil, yöntem ve olanaktır.”<sup>51</sup> Gelgelelim her eylem bir fikir, inanç veya kavrama atıfta bulunduğumuz anlamına mı gelir? Eylemlerimiz bazen

---

<sup>46</sup> FAY, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, s. 92-93.

<sup>47</sup> KILPINEN, Erkki; “Social Theory”, **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, London, 2011, s. 141-142.

<sup>48</sup> “*Pragma*”, hem “deneyim”in hem de “eylemek”, “yapmak” ve hatta “icra etmek” anlamlarına gelen “*praxein*”in karşılığıdır (BOGUSZ, “Experiencing Practical Knowledge: Emerging Convergences of Pragmatism and Sociological Practice Theory”, s. 47). İkinci bölümün giriş yazısında, pragmatizmin, özellikle de Jamesçi bir perspektif içerisinde pratik ve eylemle “doğrudan” ilintili olan yönüne açıklık getirilmiştir.

<sup>49</sup> JOAS, Hans; “Symbolic Interactionism”, **Social Theory Today** (iç.), Edited by Anthony Giddens and Jonathan H. Turner, Polity Press, Cambridge, 1987, s. 89.

<sup>50</sup> DEWEY, “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, s. 29.

<sup>51</sup> DEWEY, John; “Philosophy’s Search for the Immutable”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 380.

istemdiği, duyguların veya bir güdünün eseri de olabilir. Bu nedenle pragmatizmde, özellikle Dewey’de, eylem yerine “davranış” sözcüğünün tercih edildiğini görürüz. Dewey, “davranış” kelimesini, yalnızca apaçık bedensel hareketi değil aynı zamanda gözlem, derin düşünce, hayal, yargı ve gözlediğimiz ve düşündüğümüz şeylere verdiğimiz duygusal tepkileri de içerecek şekilde en geniş anlamda kullanmıştır. Bu yönüyle davranış, daha geniş bir kategoridir; çünkü içgüdü ve refleks sonucunda ortaya konan şeyler gibi bilinçsiz ve düşünce ürünü olmayan etkinliği de içerir.<sup>52</sup> Dewey böyle bir hamleyle, davranışların oluşumunda etkili olan faktörleri belirlemede “içsel” ve “dışsal” etkenlerin birleşiminin ürünü olan bir edimselliği anlaşılır kılma gayesindedir. Eşdeyişle, Dewey bireyin edimselliğinin nedenlerine ilişkin çok yönlü bir perspektif sunmak çabasında olduğu için, duyular, duygular, güdüler inançlar, fikirler, düşünme, alışkanlıklar ve kültürel faktörlerin yönlendiriciliğine bağlı olarak, yani davranışın hem bireysel hem de sosyal boyutunu açığa çıkaran insan etkinliklerinden söz etmiştir. O, insanî edimselliği, “bireysel karar” meselesi veya basitçe “dışsal” faktörlerin bir neticesi olarak sunmanın dışında birleştirici bir yol arayışında olmuştur. Elbette pragmatistlerin insan davranışına ilişkin bu geniş perspektifleri insanî edimler arasında belirli ayrımlar yapmadıkları veya bazı edimlerimizi diğerlerinden daha çok önemsemedikleri anlamına gelmez. Philström’un işaret ettiği üzere, “amaçlı insan davranışı” onlar için bir köşe taşıdır.<sup>53</sup> Amaçlı davranış, insanın çevresiyle olan etkileşimi içerisinde, fiziksel ve sosyal olanak ve kısıtlamalara bağlı olarak, iradî olarak gerçekteşirdiği, tasarlanmış ve geleceğe ilişkin belli öngörüler geliştirmeye de açık olan durumlarla ilgilidir. Ne var ki, bireyin amaçlı davranışlarda bulunduğu, onun eylemleri üzerinde en yetkili merci olarak kendisine dönerek etkinliği gerçekteşirdiği veya pragmatistlerin temelde “amaca yönelmiş rasyonel” eylemlerle ilgilendikleri anlamına gelmez. Burada pragmatistlerin “rasyonel davranış”larla veya bireyin bütünüyle karar alıcı merci olduğu bir edimselliği değil, basitçe organizmanın içinde bulunduğu şartlara bağlı olarak belli faaliyetlerde bulunma yönünde bir teleolojiden söz ettiklerini hatırlatmakta fayda var. Pragmatistleri bu noktada doğru aktarmak için, davranışın bireyselliğini aşan referans çerçevelerinin neler olduğunu, davranışa “dışsal” olan faktörlerin pragmatizmde “hangi biçimlerde” tanımlanmış olduğunu belirtmemiz gerekir. Pragmatistler nezdinde bireyin

---

<sup>52</sup> ANDERSON, “Dewey’in Ahlâk Felsefesi”, s. 225.

<sup>53</sup> PHILSTROM, “Introduction”, s. 12.

davranışlarına bir “olanak ve engel” olarak yön veren unsurların izini takip ettiğimizde, Giddens’la benzer bir analiz biçiminin farklı kavramlar ve farklı temellendirmelerle yer aldığı görülür. Bu bağlamda pragmatistlerde Giddens’ta olduğu denli “kapsamlı” bir kurallar ve imkânlar, engeller ve olanaklar bütününe işaret etmek üzere, “çevre” kavramının izini sürmek doğru bir hamle olacaktır. Pragmatistler Darwinci kökenleri itibarıyla, bireyi “içinde olduğu” hareket alanı ekseninde konumlandırmak üzere “çevre” kavramını kullanmayı tercih etmişlerdir. Dewey’in çalışmalarına göz gezdirdiğimizde, son derece geniş ve kompleks bir çevre anlayışı idrak ederiz. Çevre genel anlamı itibarıyla, “canlı bir varlığın karakteristik etkinliklerini sürdürmesiyle ilgili olan koşulların bütünü”nü kapsar.<sup>54</sup> Bu yönüyle insan hem doğa içinde hem de bir sosyal çevre içerisinde yer almak bakımından, etkinliklerini bu iki temel “olanaklar ve engeller” evreninde gerçekleştirir. İnsan, sadece toplumsal şartların etkisi dâhilinde değerlendirilmekten ziyade, hem doğa hem de toplum içindeki bir organizma olarak kavranılır. İnsanın etkinliklerinin gerçekleşmesi ve yönlendirilmesinde doğayla olan etkileşimi gözardı edilemez. İnsan her şeyden önce, bir doğal çevre içerisine doğar. İnsanın evi doğadır; insanın uğraşları ve hedefleri doğal koşullar çerçevesinde gerçekleştirdiği uygulamalara bağlıdır. Bu hedefler doğa koşullarından yalıtıldığında sadece boş bir rüyadan ve anlamsız bir fanteziden öteye geçemez.<sup>55</sup> Doğanın kendisi, bireyin etkinliklerinde belirleyici olan engeller ve kaynaklar sunar. Eşdeyişle, “doğa, sosyal olayların gerçekleştiği bir ortamdır. Orijinal uyarıcılar sunar, engeller ve kaynaklar oluşturur.”<sup>56</sup> Sözgelimi çok basit bir işi bitirmek veya bir problematik durumu çözmek zorunda olduğumuzda bile, elimizde bulunan materyallerle neler yapabileceğimize bakarız. Bunu gerçekleştirmek için “olgular bir engel ve kaynak olarak kendi ikili işlevleriyle”<sup>57</sup> kavranılır. Fakat birey bunların pasif alımlayıcısı ya da sadece mevcut olanakları olduğu gibi ele alan bir varlık değildir, onlardan yararlanır ancak bunu doğayı belli ölçülerde değiştirerek yapar. Dolayısıyla insanı doğal çevreyle olan ilişkisinden bağımsız değerlendirmek olanaksızdır. Dewey’in diliyle aktarmak gerekirse, “ne insan yaşamı bir boşlukta gerçekleşir, ne de doğa insan yaşamına sadece

---

<sup>54</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 33.

<sup>55</sup> **A.g.e.**, s. 309-310.

<sup>56</sup> **A.g.e.**, s. 237.

<sup>57</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 499.

bir sahne temin eder.”<sup>58</sup> Ancak çevrenin bize sundukları fiziksel çevrenin imkânları ve kısıtlamalarından ibaret değildir. Çevre sadece fiziksel çevre itibarıyla değil, belli şartlarda olanaklar ve kısıtlamalar halinde karşımıza çıkan tüm durumları kapsayacak denli geniş bir içeriğe sahiptir. Bu nedenle Dewey, çevreyi, “tecrübe edilen deneyimin yaratılmasına yönelik olarak kişisel ihtiyaçlar, istekler, maksatlar, kapasiteler ile etkileşime giren her türden durum”<sup>59</sup> olarak tanımlamıştır. Bu “durumlar”, fiziksel ve sosyal çevrenin tüm olanaklarını kapsayacak denli geniş bir çevreye işaret etmektedir. Fakat “çevre” kavramı, genelde sadece “doğal çevre” ile sınırlandırılarak aktarıldığından pragmatistlerin, sosyal çevrenin insanın etkinliklerinde hem “imkân veren hem de kısıtlayan” yönüne işaret eden argümanları ya eksik kavranmış ya da doğru anlaşılmamıştır. Hâlbuki Dewey, bireyi diğer organizmalarda olduğu gibi fiziksel çevreyle olan karşılıklı etkileşimi içinde değerlendirdiği gibi, sosyal çevrenin yönlendiriciliğine ve belirleyiciliğine de yer vermiştir. Ona göre, insan “etkinlikleri kendisinin dışında başka canlıları da gerektiren bir varlık”<sup>60</sup> olarak bir sosyal çevreye sahiptir. Doğumumuzdan ölümümüze kadar büyük oranda daha önceki insan faaliyetlerinin meydana getirdiği ve sonraki kuşaklara aktarılmış olan deneyimlerin neden olduğu bir insanlar ve nesnelere dünyası içinde yaşarız.<sup>61</sup> Nesnelere algılama biçimimizden, belirli gelecek planlarına kadar pek çok konuda önceki kuşaklardan aktarılan belirli edinmişliklerin etkisi dâhilinde eylemde bulunuruz. Değer yüklü yaşam formları ve kültürel pratiklere katılmak suretiyle bütünüyle insanî bir boyut kazanırız. Bu kültürlenme, bütünüyle doğal bir gelişimdir.<sup>62</sup> Sosyal çevre bireylerde belirli dürtüleri uyandıran ve güçlendiren, sonucunda da belirli amaçlara ulaşmasını mümkün kılan etkinliklere katılmasını sağlayarak onları şekillendirir.<sup>63</sup> Birey sosyal çevrenin olanakları dâhilinde kendi potansiyellerini açığa çıkarma ve hedeflerini gerçekleştirme faaliyetinde yer alır. Bunlar kimi zaman bilinçli bir biçimde (söz gelimi eğitim kurumları vasıtasıyla) yararlanılan ve edinilen kazanımlarken kimi zaman da bilinçsizce edindiğimiz ancak yaşamsal etkinliklerimizi sürdürmek üzere yararlandığımız son

---

<sup>58</sup> A.g.e., s. 254.

<sup>59</sup> DEWEY, *Deneyim ve Eğitim*, s. 53.

<sup>60</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, s. 22.

<sup>61</sup> DEWEY, *Deneyim ve Eğitim*, s. 48.

<sup>62</sup> PHILSTROM, “Introduction”, s. 12.

<sup>63</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, s. 27.

derece aslı kazanımlar olarak açığa çıkar. İçinde yer aldığımız topluluk (aileden en büyük birim olan topluma kadar), başkalarıyla olan iletişim ve etkileşimden kaynaklı olarak edinmişliklerimiz, aslında bizim farkında olmadan sosyal çevrenin bize aktardığı etkilerin zeminini oluşturur. Yani, “başkalarıyla iletişim halindeyken karakter formasyonlarına işleyen bilinç dışı bilgi”leri<sup>64</sup> içerir. Buna “çevrenin bilinç dışı etkisi” demek de mümkündür. Dewey’in çevrenin bilinç dışı etkilerine dair analizi, hem dilsel yetimizi hem de belirli biçimlerde kendiliğinden açığa vurduğumuz davranış kalıplarını içerecek bir mahiyete sahiptir. Dewey’e göre, çevrenin bilinç dışı etkisi öylesine ince ve yaygındır ki, bireyin karakterinde ve zihnindeki her noktaya ulaşır. En belirgin etkilerinin üzerinde duracak olursak, bu etkilerin başında “dil” alışkanlıkları gelir. Temel konuşma tarzları, sözcük dağarcığı yaşamın olağan akışı içerisinde belirlenir ve sosyal bir gereklilik olarak karşımıza çıkar. İkinci olarak çevrenin etkilerinin bir diğer önemli boyutunu da “alışkanlıklar” oluşturur. Bilinçli müdahalelere ve bilgilendirmelere rağmen alışkanlıkların oluşmasını sağlayan asıl faktör bireyi çevreleyen atmosfer ve ruhtur. Üçüncü olarak, çevre “göz zevkini ve estetik değerlendirmeleri” belirler. Zira zevk kendiliğinden gelişen ve bireysel olarak yaşanan bir süreç değildir. Bireyin, çevresinde kendine örnek aldığı kişilerin düşünceleriyle bağlantılıdır.<sup>65</sup> Kısacası çevre başta dilselliğimiz olmak üzere, belirli davranış tarzlarımızdan estetik beğenilerimize kadar, tüm değerlendirme ve edimlerimizde kendisini görünür kılar. Bu açıdan bakıldığında sosyal çevrenin, bilinç dışı bir biçimde ve herhangi bir amaçtan bağımsız olarak eğitici ya da şekillendirici bir etki yarattığı söylenebilir.<sup>66</sup> Sosyal yaşam içerisinde, karşılıklı ilişki kurduğumuz insanlarla olan iletişimimizde bile, her şeyden önce içinde doğmuş olduğumuz dilin imkânlarından faydalanırız. Planlarımız, gelecek tasarılarımız hatta hayallerimiz bile içinde olduğumuz sosyal çevrenin damgasını üzerinde taşır. Ne olduğumuz, hedeflerimiz, isteklerimiz ve ideallerimiz sosyal çevreden yalıttık, bütünüyle “bireysel” bir inşa değildir. Hiçbir edimimiz boşlukta gerçekleşmez, başkalarıyla birlikte paylaşılan bir dünyanın içinde yankı bularak

---

<sup>64</sup> A.g.e., s. 18.

<sup>65</sup> A.g.e., s. 28-29. Bu noktada Bourdieu’nün temel tezleriyle olan benzerlik dikkatlerden kaçmayacaktır. Burada tartışmayı belli odaklarla sınırlandırarak ele aldığımızdan Bourdieu ile pragmatistler arasındaki benzerliklere, pragmatizmi öznellik-nesnellik düalizmini aşma girişimi kapsamında değerlendirdiğimiz kısımda yer verdik.

<sup>66</sup> A.g.e., s. 27.

biçimlenir. Dewey'in yerinde ifadesiyle, “dünyanın mevcut ve yerleşik sınıflandırma ve yorumlamalarından sıyrılmak kolay değildir.”<sup>67</sup> Dolayısıyla insan, içinde yer aldığı sosyal çevreden ayrı düşünülmez. Sosyal çevre, kendi etkinliklerimizi gerçekleştirmede ve onların biçimlendirilmesinde önemli bir rol oynar. Kısacası, birey hem fiziksel hem de sosyal bir çevre içerisinde yer alır. Çevre doğal ve sosyal olmak üzere, her düzeyde, “canlının karakteristik etkinliklerini destekleyen ya da engelleyen koşullardan”<sup>68</sup> oluşur. Böylelikle, hem fiziksel hem de sosyal çevrenin olanakları ve kısıtlamaları dâhilinde faaliyet gösteren, düşünen, mücadele eden bir organizma olarak insan oldukça geniş bir perspektif içerisinde yerleştirilmiş olur. Bu yönüyle Dewey, insanlığın fiziksel çevre içindeki gelişimini normatif kültürel bir perspektif içerisinde ele alan bakış açısıyla uyumlu hale getirmiştir.<sup>69</sup>

Bu noktada bir adım daha ilerleyerek, pragmatistlerde “sosyal çevre”nin hangi tür “birliktelikler” bağlamında “somutlaştırılabileceği” sorulabilir. Sosyal çevre bize kendiliğinden aksetmez, “belli birliktelikler aracılığıyla” kazanılır. Burada Dewey'in sosyal çevrenin karakter formasyonlarına işleyiş zemini olarak belli birlikteliklerin mahiyetine ilişkin birkaç belirleme yapmak, onun amaçlarını daha doğru yansıtmak bakımından yerinde olacaktır. Sosyal çevrenin kendisini bireyin dâhil olduğu “topluluklar” aracılığıyla hissedilir kıldığı bir gerçektir. Bu anlamda içinde yer aldığımız farklı topluluklar da, etkinliklerimizi gerçekleştirmede birer engel ve olanak olarak ele alınabilirler. Campbell'ın da işaret etmiş olduğu gibi, pragmatizmin önemli temalarından biri, “bir amaç ve olanak olarak ele alınan ‘topluluk’ düşüncesidir.”<sup>70</sup> Ancak sosyal çevreyi, “nesne”leştirmek adına, onu sadece “toplum” gibi makro yapılarla karşılamaya yönelik çaba Dewey'in hedeflerini yanlış anlamakla sonuçlanacaktır. Sosyal çevreyi belli bir “birliktelik” tarzı içinde değil, farklı “düzey” ve “katman”lar içinde değerlendirmemiz gerekir. Toplum insanî birlikteliklerden sadece bir tanesidir. Dewey'in diliyle aktarmak gerekirse, “toplum tek bir sözcüktür, ancak birçok anlama gelir. İnsanlar çok farklı amaçlar için çok farklı şekillerde bir araya

---

<sup>67</sup> DEWEY, **Experience and Nature**, s. 219.

<sup>68</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 21.

<sup>69</sup> PHILSTROM, “Introduction”, s. 12-13.

<sup>70</sup> CAMPBELL, “A History of Pragmatism”, s. 70.

gelebilir. İnsanın, ilişkilerinin oldukça farklı olduğu türlü türlü gruplarla ilgili olabilir.”<sup>71</sup> Bireyin gündelik hayatta yer aldığı gruplar da belli sosyal ilişkilerin pratik edilmesine imkân tanıyan çevrelerdir. Ailesi, okul ortamı ve hatta sanal ortamdaki arkadaş grubu bile. Yaşam içerisinde bireylerin arzuları, idealleri veya hedefleri daima belirli çevrelerle olan ilişkisinde bir anlam bulur. Küçük birlikteliklerimizden en büyük birlikteliğe kadar çevre hem ayırıcı hem de ortak yönleri de olabilen farklı katmanlar halinde bireyin eylemliliğinde belirli bir etkiye ve yönlendiriciliğe sahip olur. Dewey’in deyişiyle, insanın eylem dünyası “bir sınırı insan diğer sınırı insanlık” olan bir dünyadır. Onlar arasında irili ufaklı tüm bir bağlantılı birliktelikler dizgesi uzanır; aileler, arkadaşlıklar, okullar, kulüpler, ürün üretimi ve dağıtımına, toplanmasına ve tedarik edilmesine ilişkin örgütlenmeler, ibadethaneler, belediyeler, köyler, şehirler, ülkeler, devletler ve uluslar.<sup>72</sup> Birliktelik formlarına dair bu nitelendirmede, birliktelikler hem yatay hem dikey hem zamansal hem de mekânsal boyutlarıyla birlikte kavranılmış olmaktadır. Her bir düzeyde başka katmanlarla benzeşen ve farklılaşan bir imkânlar ve olanaklar demeti bulmak mümkündür. Bu nedenle bireyi hangi düzeyde konumlandırırız konumlandıralım, nasıl tanımlarsak tanımlayalım, onu, kendisini sarmalayan çevreyle olan etkileşimi dışında değerlendirmek olanaksızdır. Her seviyede çevre, hem imkânlar sunan hem de kimi yönlerden belirli kısıtlamalar getiren bir niteliğe sahiptir. Etrafımızda bizi kuşatan, gözlemlenebilir olan çevre ile kendisini birliktelikler nezdinde hissettiren gözlemlenemeyen kurallar, değerler ve normlar bütünü olarak çevre, bizim için hem bir olanak hem de kısıtlama olarak varolur. Ancak bu sonuç, pragmatistlerin çevreye fâillik karşısında üstünlük bahsettikleri anlamına gelmez. Eğer insanın kendini sarmalayan çevre karşısında hiçbir dönüştürücü etkinliği olmayacaksa, çevreyle olan “uyum” çevreye göre şekillenmekten öte bir anlam taşımaz. Bu yönüyle insanın içine konulan kabın şeklini alan sudan farkı kalmayacaktır. Çevre koşullarının sabit ve değişmez olduğu düşüncesi, uyumun da kendimizi sabit ve değişmez dış koşullara uydurmuş gibi algılanmasına neden olacaktır.<sup>73</sup> Hâlbuki çevre, organizmanın ihtiyaç duyduğu imkânları sağlayamadığı ölçüde değiştirilir ve

---

<sup>71</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, s. 99.

<sup>72</sup> DEWEY, John; *The Middle Works 1899-1924: Volume 5 (1908)*, Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, London, 1978, s. 386.

<sup>73</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, s. 61.

dönüştürülür. Pragmatizmde birey ve çevre arasındaki ilişki karşılıklı bir değiştirme ve dönüştürme şeklindedir. Çevre bireyi “hizaya sokar”, ama birey de çevresini daha “yaşanılır” kılar. Fiziksel çevremizi bize daha uygun şekilde dönüştürdüğümüz gibi, sosyal çevremizi de aynı ölçüde değiştiririz veya belli bir yöndeki davranış tarzını pekiştiririz. Hiçbir sosyal norm ezeli ebedi geçerli değildir. Birey o normun gerektirdiği davranış tarzını her uygulayışında, o normun işaret ettiği edimi hem “doğrulamakta” hem de pekiştirmektedir. James’in çok yerinde bir biçimde işaret ettiği gibi, Dewey bu nedenle, “yeniden yapılanma/yeniden inşa” anlamında “*reconstruction*” terimine büyük bir hazla çok sık müracaat etmiştir. Bununla Dewey, temelde, bireyin içinde bulunduğu durum ve şartların, çevreyle olan karşılıklı etkileşim süreci içerisinde yapılandırılması ve yeniden inşasına dikkat çekmektedir. Bu işlem, bütün gerçekliğin içerildiği bir süreçtir.<sup>74</sup> Sözelimi, bireyler, kendilerini eyleme sevk eden fiziksel ve sosyal durumlarda bir değişiklik olduğunda, yeni eylem planları geliştirmeye yeltenir. Burada amaç, asla her adımda durup, nasıl eylememiz gerektiğine ilişkin bir muhakeme yaparak davranışta bulunmak değildir. Birey durduk yere çevresiyle uyum sağlamaya veya mevcut uyumu sorgulamaya başlamaz. Mevcut şartlarda problematik bir durum arz etmediği sürece, birey çevreyi dönüştürmeye yönelmez. Bu nedenle çevreyle olan karşılıklı “yapılanma” süreci, temelde belirsiz durumları ortadan kaldırma ve problem çözme odaklı bir adaptasyon faaliyetinin ürünüdür. Elbette buradan hareketle, pragmatistler nezdinde bireyin her adımında bir çözüm, uyum ve denge arayışında olduğu sürekli bir kriz hali içinde kavrandığı söylenemez. Pragmatizmde eylemlerin istikrar kazanma süreci de oldukça önemsenmiştir. Yaşam, her seviyede karşımıza bir mücadele olarak açığa çıksa da, organizma temelde belirsizlikten değil, uyum ve dengeden yanadır. Bireylerin aradığı şey şüphe değil, düzen ve uyumdur. İnsanî eğilimimiz genelde davranışlarda (Giddens’ta güven duygusu olarak açığa çıkan) bir düzenlilik ve istikrar sağlama yönündedir. Bireyler, eylemlerin istikrar kazanması, rutinleşmesi ve alışkanlık kazanması istekliliği taşırlar. Bizler belirsiz durumlara ilişkin “sorgulama” sürecine girdikçe, çevrenin imkânları dâhilinde kendimize yeni olanaklar yaratmaya ve çevremizi buna göre düzenlemeye çabalarız. Bu yöndeki faaliyetimiz biz ve çevremiz arasında karşılıklı bir yapılandırma süreci olarak vukubulur. Burada önemli olan husus, belli plan, strateji ve fikirlerin nasıl sabitlendiğini görebilmektir. Ya da

---

<sup>74</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1137.



Giddensci terimlerle ifade etmek gerekirse, eylemin düzenlilik kazanma veya rasyonelleşme sürecinin nasıl gerçekleştiğidir. Bireysel bir edimin, belirli bir rutin haline gelmesinde, öncelikle “devamlılık” ve “etkileşim” prensipleri önemlidir. Bunlar deneyimin enlemsel ve boylamsal değerleridir. Biz sürekli farklı durumlar içerisine gireriz, ancak belli durumlarda edindiğimiz bilgi ve becerilerin benzer durumlarda ya da “aynı dünyanın başka biçimlerinde” tekrar etmesiyle, bireyin gelecek durumları anlaması ve bunlarla etkin biçimde başa çıkabilmesi mümkün hale gelir.<sup>75</sup> Çünkü pratik etmek suretiyle “tekrarın devamlılığı” ve benzer durumlarla arasındaki bağıntı belirli bir davranış kalıbının yerleşmesine ve belirli durumlara ilişkin eylemin alışkanlık kazanmasına imkân tanır. Sosyal çevrenin bilinç dışı aktarımlarından biri olan alışkanlıklarımız böylesi tekrarların devamlılık göstererek bireylerde yerleşmiş olduğu belirli eylem kalıplarıdır. Alışkanlıklarımız önceki nesillerden bizlere aktarılan, pek çok defa tekrar edilmiş ve eyleme dökülmesinde devamlılık göstermiş eylem formlarıdır. Ancak onların belli bir yerleşiklik kazanması, sabit oldukları veya ebedileştikleri anlamına gelmez. Şartlar değiştiğinde, bireyin durumu yorumlama tarzı da değişir ve kurala isnat edilen eylem, mevcut değişikliğin yarattığı belirsizliği ortadan kaldıramıyorsa, yeni seçenekler sınanır. Dolayısıyla ikinci olarak, edinmişliklerimiz karşısında sürekli sına ve eleştirel bir sorgulama içinde olmak gerekir. Bu elbette kendiliğinden gerçekleşmez ve bireyin çevresiyle olan uyumunu bozan bir durum gerektirir. Burada pragmatistler bireylerin problem çözücü kabiliyetinin bir ürünü olan “stratejiler üretme” misyonunun öne çıkarırlar. Ancak, bireylerin oluşturduğu planlar, yani insanın inşa edici eyleminin kılavuzları olarak tasarımıdığı ilkeler, dogma değildirlir. Onlar pratik içinde çözümlenecek ve güncel deneyimize gereken rehberliği sağlamayı başaramadığında reddedilecek veya düzeltilecek, başarılı olduğunda ise yaygınlaştırılacak varsayımlardır.<sup>76</sup> Birey bu varsayımları, gökten zembille indirmez, onları yine çevrenin mevcut olanaklarından faydalanarak yaratır. Eşdeyişle, eylem, kendi dönüştürücü potansiyelini boşlukta oluşturmaz, yine çevrenin kaynaklarından beslenir. Her bir edimimiz belli bir durum içindeki koşullardan etkilenir ve koşulların sunduğu imkân ve sınırlılıklar dâhilinde eylem stratejiler üretiriz. Kaynakları kullanma yetimiz ve onlardan yararlanabilmemiz ölçüsünde, daha faal ve

---

<sup>75</sup> DEWEY, **Deneyim ve Eğitim**, s. 53.

<sup>76</sup> DEWEY, “Deneyim ve Usun Değişen Kavramları”, s. 165-166.

dönüştürücü bir fâillik imkânı yakalamış olur, daha verimli ve işe yarar planlar yapar ve kendimize o denli uygun düşen bir çevreye yönelmiş oluruz. Ancak buradan hareketle bireyin bir hesap makinesi gibi, sürekli kar zarar hesabı yaparak kendisi için en uygun, kazançlı veya “kârlı” davranışa karar kılıp hareket ettiği sonucu çıkmaz. Toplumda herkesin belli istekleri, hedefleri ve idealleri vardır. Bunlara erişmek, belli koşulların gerçekleştirilmesiyle mümkündür. Bu noktada, pragmatistlerin bizatihi Giddens gibi, bireylerin hedeflerine ulaşmada “toplumsal koşulları dönüştürebilme gücü” bağlamında prestij ve yetki gibi kaynakları öne çıkardığı söylenemez. Onların dönüştürme kapasitesinden anladıkları, bireylerin planları hakkında belirli bir bilince sahip olmaları, amaçların iyi tanımlanmış olması, amaçlara erişimi olanaklı kılacak araçların tespit edilmesi ve her şeyden önce amaca yönelik bir eylemselliğin mevcut olması gibi faktörlerle ilintilidir.<sup>77</sup> Özetle, pragmatistlerde organizmanın veya fâilin, çevresiyle uyum sağlama veya belirsiz durumları çözüme kavuşturma yönündeki eğilimi, “basitçe bireysel, sübjektif ya da psikolojik” bir mücadele değildir. Mücadelenin koşulları, yani alışkanlığın kendisini dönüştürmeye yönelen eylem, bunu kendisine yöneldiği yapının imkânlarından yararlanarak yapar. Bu sonuç, eylem karşısında bir önceliğe işaret etmese de, bireysel tercih, istek ve hedeflerin oluşumunda belirleyici bir etkene işaret etmesi bakımından çevrenin yönlendirici misyonunu öne çıkarır. Vurgu, sadece edimselliğin belirli bir koşullanmışlığına dikkat çekmek amacındadır, bireyin pasifleştirildiği bir yaklaşım geliştirmek amacıyla değil. Pragmatistlerin, sosyal olana, topluma ve bunun ürünü olan unsurlara (dil, alışkanlık, vb. gibi) ehemmiyet vermeleri, onların toplumun tamamen bireyde tecessüm ettiğini savundukları veya bireyi toplumun

---

<sup>77</sup> Pragmatistlerde “niçin herkes çevrenin imkânlarından eşit düzeyde faydalanamaz?” türünden sorulara doyurucu yanıtlar bulmak biraz güçtür. Bu anlamda, Giddens’in, “İngiliz ve Amerikan filozoflarının geliştirdiği eylem felsefesinde sosyal teorinin temel problemleriyle, yani kurumsal analiz, güç ve sosyal değişme konularıyla fazla ilgilenilme[diği]” (GIDDENS, **Sosyal Teorinin Temel Problemleri**, s. 122) şeklindeki eleştirisi, doğrudan klasik pragmatistlere yöneltilmiş olmasa da, belli açılardan onları kapsayan yönlere sahiptir. Genel olarak, pragmatistlerin, “toplumsal çatışmalara ilişkin kavrayışı sınırlıdır” (MOUFFE, Chantal; “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, s. 11). Dolayısıyla pragmatistlerin, güçlü bir eylem kuramı geliştirmeyi başardıkları, ancak bunu güç ilişkilerini açıklayan kapsamlı bir çatışma perspektifine uyarlamada “zayıf” kaldıkları belirtilmelidir. Onların, çatışan çıkarların nihayetinde bir “uzlaş” ile sonlanacağına yönelik aşırı iyimser tavırları, güçlü bir çatışma perspektifi eksikliğinin en önemli nedeni olarak gösterilebilir.

“yaptırımlarının” pasif bir uygulayıcısı olarak kavradıkları anlamına gelmez. Bireyin davranışlarında veya eylem kalıplarında toplumsal dünyanın belirleyiciliğinden söz etmek, bireyin bir boşlukta eylemediğini ortaya koymak içindir, onu toplumun mini bir kopyası olarak göstermek için değil. Bireyin sosyal bir varlık olduğu gerçeğini teslim etmek, bireyi toplumun bir prototipi olarak görmeyi gerektirmez. Peirce’ün diliyle aktarmak gerekirse, “insan özü itibarıyla sosyal bir hayvandır. Fakat sosyal olmak başka bir şey sürünün bir parçası olmak başka bir şeydir.”<sup>78</sup> Her birimiz, farklı duyuş, düşünce, dikkat ve algı seviyesine sahip bireyler olarak belli aile, grup ve toplulukların içine doğarız. Ne olduğumuz bunların bir birleşiminden ibarettir. Dolayısıyla, “bizler, pastanecilerin şekillendirdiği kurabiyeler gibi bir kalıptan çıkan ürünler değiliz.”<sup>79</sup> Pragmatistlerde, bireyin “sosyal olan”dan, eylemin alışkanlıklardan veya daha genel anlamda insanın çevreden bağımsız kavranamayışı, aralarında ilişkisel bir bağ kurulduğu anlamına gelir, asla bireyin pasifize edilmesini yansıtmayı amaçlamaz. Bunun yanında, fâilin eylemliliğine ilişkin vurguları kimi zaman, eylemin düzenlilik gösterme niteliğini açıklayamayacak ölçüde, “durum odaklı” olarak da görünebilir. Ancak gösterdiğimiz üzere, pragmatistlerin aşırı bağlamsalcı bir perspektife takılıp, eylemin düzenliliğini açıklamada (Giddens’in bazı yorumcu teorilere ilişkin eleştirisinde olduğu gibi) sıkıntıya düştükleri söylenemez. Pragmatistler bireyin dış gerçekliği, hem bireysel iradi eylem hem de bireyler arası karşılıklı anlam ilişkisi vesilesiyle inşa ettiği, ama aynı zamanda bireyin onun tarafından belirlendiği yorumların ikisine de açık yönlere sahiptir. Onların temel kaygısı, hem bireyselliğe hem de sosyalliğe ilişkin vurgularında, karşılıklı bir yapılandırmanın gerçeğini açığa çıkaran bir perspektif geliştirmektir. Çünkü bireyin kendi imkânlarıyla yaratıcı kapasitesini anlamak, onu içinde bulunduğu çevreden yalıtılarak başarılabilir bir iş olmadığı gibi, fâillik boyutu, yani eylemlilik ve pratikler göz önünde bulundurulmadan da toplumun mahiyetini anlaşılır kılmak mümkün değildir.

Sonuç olarak, “hem ‘az sosyalleşmiş’ hem de ‘aşırı sosyalleşmiş’ insan türü modelleri, sosyal teori açısından yeterli temeli sağlamazlar; zira bunlar bize, ya kendi kendine yeten bir toplum *yapıcısı* ya da inisiyatiften yoksun, *oluşturulmuş* bir sosyal

---

<sup>78</sup> PEIRCE, “Concerning the Author”, s. 3.

<sup>79</sup> FAY, *Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi*, s. 96.

ürün sunarlar.”<sup>80</sup> Pragmatizm bize, her iki eğilimin temel gereksinimlerini birleştiren bir fâillik anlayışı vermektedir. Pragmatizmden hareketle, bireylerin güdü, duygu, akıl ve toplumsal edinmişlikleri dâhilinde davranışta buldukları, fiziksel ve sosyal çevreyi hem bir imkân hem de bir engel olarak kavrayan, geleceğe ilişkin bir öngörü sağlamaya da olanak tanıyan, değişen şartlara göre farklı durumlara adapte olmak üzere müracaat edilen yeniden inşa edici ve yapılandırıcı bir fâillik anlayışına erişmek mümkündür. Burada karşımıza beliren pragmatist yaklaşımın sosyolojik metodolojide yararlanılabilecek bir fâillik anlayışı sunduğu kanısındayız.

### 3.2.2. Sosyolojide Nesnellik-Öznellik Tartışması Bağlamında Pragmatizm

Sosyoloji, bir yanda doğa bilimi gibi işleyen, *araştırma nesnesini kendi içinde bireyden bağımsız “şey”ler olarak kabul eden*<sup>81</sup>, böylelikle ortaya koyduğu bilginin nesnellik iddiasının haklılığını talep eden, bir yandan da hem araştırmacının hem de inceleme nesnesinin sosyal ve kültürel bir öge olduğu gerçeğinden hareketle *nesnel bakımdan geçerli doğruların ne anlamda söz konusu olduğunu*<sup>82</sup> problematik olarak irdeleyen ve kimi yönlerden sosyal dünyayı bireylerin ve etkileşimlerinin bir inşası, *yalnızca insan faaliyetinin bir ürünü olarak*<sup>83</sup> gören, kısacası, nesnelcilikle öznelcilik arasında sarkaç gibi salınan bir disiplindir. Sosyoloji, ilk olarak doğa bilimi örneğine göre kurulmuş, bir doğa bilimi gibi tasarlanmış ve bireylerden bağımsız bir mevcudiyete sahip kabul edilen kendi “fenomenleri” arasındaki nedensellik ilişkilerini açığa çıkarmakla yetkilendirilmiştir. Ardından hem araştırmacının hem de nesnesinin bir anlam dünyası içerisinde bulunuyor oluşu gerçeğiyle yüzleşildiği oranda, katı pozitivist yaklaşımlardan sıyrılıp, öznelliğe açık kapı bırakan yaklaşımlara yönelmiştir. Ancak bir tarafta sosyal olanın “dışsallığı” abartılarak “bireysel inşa” güdük kalmış, bir

---

<sup>80</sup> ARCHER, Margaret; “Realizm ve Faillik Problemi”, Çeviren: Vefa Saygın Ögütte, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 282.

<sup>81</sup> DURKHEIM, Emile; **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, Çeviren: Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul, 2004, s. 91.

<sup>82</sup> WEBER, Max; **Sosyal Bilimlerin Metodolojisi**, Çeviren: Vefa Saygın Ögütte, Küre Yayınları, İstanbul, 2012, s. 77.

<sup>83</sup> BERGER, Peter L. ve LUCKMANN, Thomas; **Gerçekliğin Sosyal İnşası**, Çeviren: Vefa Saygın Ögütte, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 79.

tarafıta da öznel “belirlenimcilik” abartılarak “nesnelleşme” güdük kalmıştır. Böylelikle dönem dönem, nesnelcilik ve öznelcilik lehinde küçük ölçekli ve kısmî uzlaşlar sağlanmış olsa da temelde belli bir zıtlaşmanın varlığı korunmuş ve nesnelcilik ile öznelcilik arasındaki gerilim kendisini hissettirmeye devam etmiştir. Bu süreçte pragmatizmin nesnelci ve öznelci seçenekleri aşma konusunda ortaya koydukları pek tartışılmamış, nesnelcilik ve öznelcilik sorunu sadece pozitivizm ve hermeneutiğe (veya kimi zaman natüralizm ve anti-natüralizme) karşılık gelen ve onların ortaya koyduğu kavramsal çerçeve içerisinde çözümlenmeye çalışılan kısır bir zıtlaşma olarak kalmıştır. Biz ise bu kısımda, tezimizde ele aldığımız isimlerin temel argümanlarından hareketle, nesnelcilik ve öznelcilik yönündeki düalizmin aşılabileceği, her iki duruşun gerekliliklerini ihtiva eden ilişkiseli (ve diyalektik) bir yaklaşımın ana hatlarını sunmaya çalışacağız. Pragmatistlerin bu yöndeki katkılarını ve günümüz tartışmalarında öne çıkan bazı ilişkiseli sosyoloji perspektifleriyle olan benzerliklerini daha anlaşılır kılmak adına, Bourdieu’nün aynı problemi aşmaya yönelik olarak geliştirmiş olduğu kavramsal çerçevenin kullanımlarıyla mukayese ederek aktarmak uygun görülmüştür. Fakat bu tartışmamıza başlamadan önce, problematik oluşturan tarafların neliğini biraz daha açmakta fayda var. Nesnelcilik ve öznelcilik, özünde ne türden bir ayrıma işaret etmektedir? Sosyal bilimlerde ve özelde sosyolojideki karşılıkları nelerdir?

Çok basit bir dille ifade etmek gerekirse, nesnelcilik ve öznelcilik meselesindeki temel sorun, bilginin bilenin konumundan bağımsız mı yoksa onun bir ürünü mü olduğudur.<sup>84</sup> Nesnelci bir tutum, dış dünyaya zihinsel algımızı bulanıklaştıran öznel unsurların yok edilmesi, bizi yanlış yöne çeken anlayışlardan, isteklerden, duygulardan ve değer yargılarından arındığımız bir bilişsel durum içinde yaklaşabildiğimiz iddiasıyla, bilginin bilenin konumundan bağımsız niteliğini öne çıkarır.<sup>85</sup> Öznelci bir tutum ise, dış dünyanın zaman içinde, hatta an be an değişebilen pratik ilgilerin, temayüllerin, değer yargılarının biçimlendirmiş olduğu bir açıdan görüldüğünü vurgular ve bilginin bireyin kavrayışından bağımsız olamayacağı sonucunu çıkarır.<sup>86</sup>

---

<sup>84</sup> CUFF vd., **Sosyolojide Perspektifler**, s. 357.

<sup>85</sup> FAY, **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, s. 264; ÖZLEM, Doğan; **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008, s. 187.

<sup>86</sup> CUFF vd., **Sosyolojide Perspektifler**, s. 357-358.

Nesnelcilikte araştırma nesnesi soyutlanır, araştırmacı dışarıda bir konuma yerleştirilerek gözlemci ve gözlenen ayırımına gidilir. Bu epistemolojik ayrılığın gözlemin “nesnelliği” için zorunlu olduğu düşünülür; araştırmacının öznelliği reddedilir veya araştırma sırasında bir kenara itmesi istenir. Nesnelliğe saygı içinde, öznelliğin araştırma sürecindeki bir parazit olduğu düşünülür.<sup>87</sup> Öznelcilikte ise, araştırma-nesnesi, soyut bir varlık olmayıp, araştıran kişiyle her zaman karşılıklı bir ilişki içinde kabul edilir. Epistemolojik bir ayrılık olmadığı gibi, pratiğin zorunlu nesnelleştirilmesinde araştırmacının çoğu ilgileri dikkate alınır. Araştırmacının öznelliği, doğal olarak araştırma alanına ait bir olgu olarak değerlendirilir ve analiz edilir. Araştırmacının öznelliğini göz önünde bulundurmamak araştırmaya yardımcı olur.<sup>88</sup> İki eğilim arasındaki gerilimin sosyoloji alanındaki sonuçlarını tahmin etmek zor olmayacaktır. Nesnelcilik ve öznelcilik zıt kurum anlayışlarına sahiptir; biri kurumu aktörlerden bağımsız olarak belirlenmiş bir toplumsal form, bireylere dayatılan bir normlar grubu olarak tanımlarken, diğeri üyelerin kurumlarla ilişkilerini tersine çevirir ve onların kurumları sürekli bir düzeltme süreci içinde inşa ettiklerini düşünür.<sup>89</sup> Başka bir deyişle, öznelci eğilimde, toplumun gerçekliği, öznesi olan bireyler arasındaki ilişkiler ve karşılıklı davranışların ortak inançlar, değerler ve dürtülere bağlı olarak öznel arası örgütlenmesine dayandırılırken, nesnelci eğilimde toplum, gerçekliği üyelerini belirleyen ve sınırlayan toplumsal ilişkilerin yapısal ve kurumsal örgütlenmesinden oluşan ve bu şekilde üyelerinin öznelliğinin, fikirlerinin, değerlerinin, dürtülerinin ve eylemlerinin doğasını şekillendiren nesnel bir olgu haline yükselir.<sup>90</sup> Bu bilgiler ışığında her iki tarafın sosyal teorideki karşılıklarına gelince, Bourdieu'nün tespitleri doğrultusunda, nesnelci konumun, işlevselcilik, evrimci ve ekolojik yaklaşımlar, ağ teorisi tarafından temsil edildiği ve kurumlara (örneğin, resmi örgütlere veya tabakalaşmaya) dışarıdan bakmaya çalışan uzmanlaşmış alt alanların çoğuna hakim olduğu söylenebilir. Bu yapısalcı bakış açısı, metodolojik düzeyde, nesnel mekanizmaların veya derin gizli yapıların ve onları üreten ya da yeniden-üreten

---

<sup>87</sup> COULON, Alain; **Etnometodoloji**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2010, s. 46.

<sup>88</sup> **A.g.e.**, s. 47.

<sup>89</sup> **A.g.e.**

<sup>90</sup> WALSH, David F.; “Özne/Nesne”, Çeviren: İhsan Çapcıoğlu ve Arif Korkmaz, **Temel Sosyolojik Dikotomiler** (iç.), Editör: Chris Jenks, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012, s. 407.

süreçleri araştırmaya yönelir; anketler, standart soru formları gibi nesnelci araştırma tekniklerine dayanır ve teknokratik veya epistemokratik bakışın, yani bilim adamının, birey aktörlerin ancak kısmen kavrayabilecekleri toplumsal dünyanın tam bir resmini elde edebileceğini savunan anlayışın bir nevi somutlaşması olarak öne çıkar. Günümüzde öznelci konum ise esasen sembolik antropoloji, fenomenolojik ve hermeneutik sosyoloji, sembolik etkileşimcilik ve etnometodoloji tarafından temsil edilmektedir. Bu ikinci kategorideki bakış açıları yöntemler konusunda genellikle katılımcı gözlem, etnografya, söylem analizi veya benlik analizi gibi sözde “nitel” veya natüralist yöntemlerle ilişki içindedirler.<sup>91</sup> Özetle, nesnelcilik, sosyal gerçekliğin “bilinçleri veya iradelerine bakmaksızın” aktörlere kendini dayatan ilişkiler ve güçler bütününden meydana geldiğine inanırken, öznelcilik, aksine, bireysel temsilleri kendine temel alır ve sosyal gerçekliği, insanların anlamlı etkileşim çizgilerini müştereken inşa ettikleri sayısız yorum ediminin ürünü olarak değerlendirir.<sup>92</sup> Toplumsal dünya böylece görünüşte uzlaşmaz iki okumaya maruz kalır: Görünmez ilişki kalıplarını ortaya çıkartmaya çalışan “yapısalcı” ve bireylerin sağduyusal algılarını araştıran “inşacı” bir okuma.<sup>93</sup> Pragmatistlerin, nesnelci ve öznelci eğilime ilişkin soruşturmalarında, doğrudan yapısalcı ve inşacı sosyal perspektiflerden hareket ettiklerini söylemek olanaklı olmasa da, farklı başlıklar altında, öznelci ve nesnelci eğilimler arasındaki bölünmeyi aşmak adına önemli argümanlar geliştirdikleri söylenebilir. Sözelimi Dewey’de, idealizm-realizm gibi karşıtlıkların ele alındığı tartışmalarda, bugün öznelci ve nesnelci eğilim olarak öne çıkan zıtlığın aşılmasına yönelik olarak geliştirilmiş

---

<sup>91</sup> BOURDIEU, Pierre; “Vive la Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin”, Çeviren: Ümit Tatlıcan, **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi** (iç.), Derleyen: Güney Çeğin, Emrah Göker vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 44-45.

<sup>92</sup> WACQUANT, Loïc; “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”, Çeviren: Ümit Tatlıcan, **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi** (iç.), Derleyen: Güney Çeğin, Emrah Göker vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 60-61.

<sup>93</sup> A.g.m., s. 61. Burada, her iki eğilim arasında belirgin hatlarıyla ayrılmış tarafların mevcudiyeti, konunun daha anlaşılır kılınması adına başvurulmuş bir ayırmaştırma. Zira, söz konusu teoriler salt öznelci ve salt nesnelci değildir. Bourdieu’nün de işaret ettiği gibi, “saf biçimiyle bu iki karşıt perspektife çok seyrek rastlanır” (BOURDIEU, “Vive la Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin”, s. 45). Ya da başka bir açıdan bakarsak, “tamamen nesnel olmanın zorluğu aslında tamamen subjektif olabilmek iddiası için de geçerlidir” (MORGAN, “Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods”, s. 71).

ilişkisel bir perspektifin belirleyici emarelerini görürüz. Morgan'ın deyişle, "Dewey'in felsefî gündeminin çoğu, realizmle idealizm arasındaki düalizmi yıkmayı amaçladığından günümüz sosyal araştırmalarıyla yakından ilintilidir. Bu zıtlık, bilgi felsefesini sosyal araştırmaya uygulamada bu iki paradigmanın ayrılaşmasının merkezî bir yer işgal ettiği post-pozitivizm ve inşacılık arasındaki bölünmeye oldukça benzerdir. Bu felsefî sistemde, post-pozitivistler dünyanın bizim anlamamızdan bağımsız olduğunu iddia ederken, inşacılar dünyanın ona ilişkin kavrayışlarımızla inşa edildiğinde ısrar ederler. Dewey için ikisi arasında bir seçim yapmak yönündeki veya hangisinin haklı olduğunu ortaya çıkarmak yönündeki tartışmaların bir manası yoktur. Çünkü her iki yaklaşım aslında aynı paranın iki yüzü gibi, birbirinden yalıtılamaz veya biri diğeri lehine ıskartaya çıkarılamaz."<sup>94</sup> Dolayısıyla, Dewey'in, felsefenin bütününe egemen olmuş çeşitli görünümdeki düalizmi aşmak adına giriştiği yapılandırma çabası, sosyolojik metodolojideki bu iki eğilim arasındaki zıtlaşmanın geriliminden sıyrılmada, her iki tarafın büyümesine kapılmadan, ancak her iki görüşün bir diğeri eleştirisini oluşturan temel hassasiyeti de ihtiva ederek ilerlememizi sağlayacak önemli dayanak noktalarına sahiptir. Dewey'in ve genel anlamda pragmatistlerin bu yönde geliştirmiş oldukları ilişkisel yaklaşımın daha anlaşılır kılınması adına, öncelikle nesnelci ve öznelci tutumu Dewey gibi bir birliktelik içinde düşünen ve söz konusu düalizmi diyalektik bir yaklaşımla çözümlemeye çalışan Bourdieu'nün bu yöndeki analizlerine yer vermekte fayda var. Bourdieu'nün çözümlenmeleri bize, (belirli farklılıklar olsa da) pragmatistlerin benzer çözümleme mantığını, çok önceden farklı kavramsallaştırmalarla yürüttüğünü açıklıkla görmeyi kolaylaştıracaktır.

Bourdieu'ye göre nesnelcilik-öznelcilik düalizmi sosyolojinin asla yeterince çözemediği bir paradoks yaratır. Şöyle ki, sosyal bilimcinin görevi toplumsal aktörlerin kendi deneyimlerini algılama ve tepki biçimleriyle inşa edilen olayları bilimin bakış açısından anlamak olduğu için, sosyal bilimcinin basitçe nesnel bir tutumu benimsemesi ve öznel bakış açısını dikkate almaması yeterli değildir. Ancak öte yandan, öznel bakış açısını benimsemek bilimsel nesnelliği savunulamaz kılar görünmektedir. Kişi aksine, Giddens'in eylem ve yapı karşıtlığında olduğu gibi, muhtemelen daha yoğun biçimde, karşıtlıkları uzlaştırma problemiyle yüz yüzedir. Giddens gibi Bourdieu da bir çözüm

---

<sup>94</sup> MORGAN, "Pragmatism as a Paradigm for Social Research", s. 1048.



olduğuna inanır.<sup>95</sup> Bourdieu her iki uğrak yerinin, nesnelci ve öznelci anın, diyalektik bir ilişki içerisinde olduğu tezinden hareket eder. Bir yanda, sosyologların, aktörün özel temsilerini bir tarafa bırakarak, nesnelci bir evre içinde açıkça ortaya koydukları toplumsal yapılar bireylerin pratiklerini sınırlar. Ancak öte yandan, bu temsiller ve onların temellerini oluşturan zihinsel yapılar, aktörlerin bu nesnel yapıları korumaya veya dönüştürmeye çalışırken verdikleri bireysel ve kolektif mücadeleleri yönlendirdikleri sürece dikkate alınmak zorundadır. Dahası, toplumsal yapılar ve zihinsel yapılar ikili bir karşılıklı inşa ve tekabüliyet ilişkisi içerisinde.<sup>96</sup> Bourdieu, nesnelcilik ve öznelcilik, sosyal fizik ve toplumsal fenomenoloji arasında bu sentezi sağlamak için “habitus”, “sermaye”, “alan” ve “oyun” kavramlarıyla temellendirilen özgün kavramsal bir cephanelik oluşturmuştur.<sup>97</sup> Bourdieu’un bir nesnellik-öznelcilik diyalektiği geliştirmesinde, habitus, merkezî hareket noktasıdır. Bourdieu’a göre, habitus pratikte idrak ve muhakeme kategorileri veya aynı zamanda hem tasnif ilkeleri hem de eylemi tanzim eden ilkeler olarak iş gören edinilmiş şemalar sistemi, yani yatkinlikler bütünüdür.<sup>98</sup> Habitus hem bir “eylem eğilimleri yapısı” hem de aktörün bir toplumsal grup veya sosyal sınıfın üyesi olarak edindiği “düşünce, algı ve anlama eğilimleri yapısı”dır. O, aktörün, gerçekliğini sorgulamadığı ve dünyayı yaşama ve ona tepki biçimini yapılandıran bir tür düşünceler ve davranışlar bütünüdür.<sup>99</sup> Pratikte işleyen yatkinlikler sistemi olarak habitus, düzenli davranışların, yani davranışların düzenliliğinin nesnel bir temelidir. Eğer pratikleri öngörebiliyorsak, bunun nedeni, belli habitusla donanmış fâillerin benzer şartlarda benzer şekilde davranıyor olmalarıdır.<sup>100</sup> Bu yüzden habitus, bireyleri belirli biçimlerde davranmaya yönelten genel ve kalıcı eğilimleri içerir. Söz konusu eylem örüntüleri söz konusu nesnel koşullara maruz kalma sonucunda oluşan tepkilerdir, zamanla gelişir ve sosyalleşmeyle edinilirler. Sosyalleşme bizzat bu nesnel hayat koşulları tarafından biçimlendirilir, dolayısıyla söz konusu hayat koşullarına maruz kalmanın yarattığı “birikmiş etkiler”in aktarılmasıdır.<sup>101</sup> Ne var ki,

---

<sup>95</sup> CUFF vd., **Sosyolojide Perspektifler**, s. 358.

<sup>96</sup> WACQUANT, “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”, s. 61.

<sup>97</sup> A.g.m.

<sup>98</sup> BOURDIEU, **Seçilmiş Metinler**, s. 47.

<sup>99</sup> CUFF vd., **Sosyolojide Perspektifler**, s. 359.

<sup>100</sup> BOURDIEU, **Seçilmiş Metinler**, s. 127.

<sup>101</sup> CUFF vd., **Sosyolojide Perspektifler**, s. 361.

birey bu edinmişliklerin otomati değildir. Habitus kesinlikle toplumsal yapıların ürünüdür, ancak burada takılıp kalındığında saf determinist bir okuma tuzağına düşülür, çünkü eylemler, değerlendirmeler ve algıların üretici ilkesi olarak habitus aynı zamanda dünyayı yapılandırır.<sup>102</sup> Bourdieu bireyin temel karar alıcı mekanizma olduğu veya kararlarda hiçbir belirleyiciliğinin olmadığı iki uç duruma karşı da mesafe koyar. Ona göre, “nesnel zorunluluğun, artık avantaja dönüşmüş bir zorunluluğun ürünü olan habitus; nesnel duruma nesnel olarak uyarlanan stratejiler üretir, ancak bu stratejilerin mutlaka bilinçli hedeflerin açık ürünleri ve dışsal nedenlerin bazı mekanik belirlemelerinin sonuçları olması gerekmez.”<sup>103</sup> Habitus hem sosyal dünyayı üretir hem de onun tarafından üretilir. Bir tarafta, habitus yapılandıran bir yapıdır; sosyal dünyayı yapılandırır. Diğer tarafta yapılanmış bir yapıdır, yani sosyal dünya tarafından yapılanmıştır. Başka bir deyişle, habitus çift taraflı bir diyalektik içerir: Dışsal yapıların içselleşmesi ve bireye içkin şeylerin dışsallaşması söz konusudur. Habitus kavramı Bourdieu’nün öznellik ve nesnellik arasında bir seçim yapmak zorunda kalmamasını sağlar.<sup>104</sup> Burada nesnel olanla öznel olan arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Geçmiş etkiler ve mevcut uyaran arasında dolayımlanan habitus, aynı anda kendini üreten kalıplaşmış toplumsal güçlere göre yapılır ve yapılaştırır.<sup>105</sup> Bourdieu’nün deyişiyle, “gerçekte dünyayla eyleyici arasındaki, zihinsel yapılarla toplumsal yapılar arasındaki ilişki, bir yandan toplumsal dünyanın yapılarının toplumsallaşma aracılığıyla içselleştirilmesi, öte yandan da toplumsal dünyanın bu yapıların hayata geçirilmesi aracılığıyla oluşturulması”ndan<sup>106</sup> ibarettir. Dolayısıyla, “...eyleyicilerin örgütlenmiş doğaçlamalarına yer açan bir yapı kavramı olmadan, habitus kuramı eksik kalır.”<sup>107</sup>

---

<sup>102</sup> VANDENBERGHE, Frédéric; “‘Gerçek İlişkiseldir’: Pierre Bourdieu’nün Üretken Yapısalcılığının Epistemolojik Bir Analizi”, Çeviren: Ümit Tatlıcan, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 409.

<sup>103</sup> BOURDIEU, “Vive la Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin”, s. 46-47.

<sup>104</sup> RITZER, George ve STEPNIKY, Jeffrey; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Irmak Ertuna Howison, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2013, s. 154.

<sup>105</sup> WACQUANT, “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”, s. 62.

<sup>106</sup> BOURDIEU, Pierre; **Pratik Nedenler**, Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayın, İstanbul, 2006, s. 158.

<sup>107</sup> BOURDIEU, Pierre ve WACQUANT, Loïc; **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, Çeviren: Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 28.

Bourdieu'nün sermaye, alan ve oyun kavramlarına göz attığımızda onun habitus kuramıyla kurmaya çalıştığı öznellik-nesnellik diyalektiği daha anlaşılır bir hal alıyor.

İnsanların edindikleri eğilimler sistemi olarak habitus, onların toplumda işgal ettikleri konuma, özel sermaye donanımlarına bağlıdır. Bourdieu için sermaye, kişinin belirli bir toplumsal alana katılımını ve bu alan içinde rekabetin getirdiği özel kazançlara ulaşmasını mümkün kılan belirli bir toplumsal arenada mevcut etkili bir kaynaktır. Üç temel sermaye türü vardır: Ekonomik (maddi ve parasal değerler), kültürel (kıt sembolik mallar, beceriler ve unvanlar) ve sosyal (bir gruba üyelikten kazanılan). Dördüncü bir sermaye türü olan sembolik sermaye aslında insanların sermaye olarak algılamadıkları belirli bir sermaye biçiminin etkisini anlatırlar (örneğin, “bahşettikleri” zaman ve paraya hayırseverlik yüklemenin bir sonucu olarak üst sınıfın üyelerine ahlâkî nitelikler atfettiğimizde olduğu gibi).<sup>108</sup> İşte alan, içinde sermayenin çeşitli türlerinin (ekonomik, kültürel, toplumsal, sembolik) kullanıldığı ve harekete geçirildiği rekabetçi bir pazaryeridir.<sup>109</sup> Bunlar bir veya daha genelde, birden fazla grubun içinde yer aldığı toplumsal ortamlardır. Bir grubu aslında alan içindeki – tipik olarak aynı alan içindeki diğer gruplarla rekabet ilişkileri içeren – yeri inşa eder.<sup>110</sup> Her alanın kendi özel belli kuralları, aidiyet ölçütleri ve değişik türden kazanımları vardır. Alan bir açıdan bize belli dayatmaları aşıl原因ayan ve bizi belli yönlerden kısıtlayan bir yöne sahipken, belirli bir sermaye türüne ilişkin edinmişlik seviyesinin bize daha çok kazanç sağlayacağı yerler olarak da öne çıkar. Dolayısıyla bir alan, ilk olarak, yapılaşmış bir konumlar uzayı, kendi özel belirlenimlerini içine girenlere dayatan bir güç alanıdır. Nitekim bilim insanı olmak isteyen birinin gerekli asgari “bilimsel sermaye”yi edinmek ve ilgili dönem ve yerdeki bilimsel çevrenin adetleri ve düzenlemelerine bağlı kalmaktan başka seçeneği yoktur. İkinci olarak, bir alan, aktörler ve kurumların mevcut sermaye dağılımını korumaya veya değiştirmeye çalıştıkları (sözgelimi, bilimsel alanda kurumlar, disiplinler, teoriler, yöntemler, konular, dergilerin kademelenmesinde kendini gösteren) bir mücadele arenasıdır: O, içinde kimlik ve

---

<sup>108</sup> WACQUANT, “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”, s. 62.

<sup>109</sup> RITZER, George; **Modern Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2013, s. 400.

<sup>110</sup> CUFF vd., **Sosyolojide Perspektifler**, s. 362.

hiyerarşinin temellerinin sürekli tartışma konusu olduğu bir savaş alanıdır.<sup>111</sup> İnsanlar değişik alanlarda değişik “çıklar”lara sahip olabilirler. Alanda çıklarlarımızı elde etmemiz, alanı bir “oyun” yeri olarak düşündüğümüzde, elimizdeki kartların (sermayenin) ne denli güçlü olduğuyla ilintilidir. Bunun için herkes, en iyi bildiği oyunu, kendini “evinde” hissettirecek oyunu oynamak isteyecektir. Bu noktada Bourdieu, “oyun sezgisi” kavramını öne çıkarır. Ona göre, toplumsal eylemi, pratik bir sezgi, ‘oyun sezgisi’ olarak adlandırılabilir. “oyun sezgisi” olarak adlandırılabilir. ”<sup>112</sup> Bireyin farklı alanlar içindeki konumu, sıradan bir spor müsabakasındaki oyuncuların konumundan pek farksız değildir. Oyun sezgisi olarak habitus, vücutta tecessüm etmiş, “doğa” olmuş sosyal oyundur. Hiçbir şey iyi bir oyuncunun eyleminden aynı anda hem daha özgür hem de daha zorlanmış değildir. Çok doğal biçimde topun düşeceği yerde bulunur; sanki top onu yönlendiriyormuşçasına ve bu suretle topu yönlendirir. Vücutta, biyolojik varlıkta ete kemiğe bürünmüş sosyal olarak habitus, nesnel mümkinat ve zaruret dizisi halinde oyunun içinde kayıtlı bulunan oyun hamlelerinin sınırsızlığını üretmeye olanak verir. Oyun tazyik ve zaruretleri, açıkça bir kaideler bütünü içerisinde toplanmış olmasa da oyun sezgisine, yani oyunun aşkın zaruretinin sezgisine sahip olmalarından ötürü bu tazyik ve zaruretleri idrak etmeye ve gereğini yerine getirmeye hazırlıklı olanlara –ve sadece ve sadece onlara- kendini dayatır.<sup>113</sup> Eğer kişi oyunun kurallarını bilmiyorsa, o alanın kurallarına aşına değilse, oyuna dâhil olamayacak, dâhil olsa bile diğerlerine nazaran kazançlı çıkamayacak ve oyunun kurallarının alana ait olan diğer bireylerde açığa çıktığı gibi belirgin bir zorlaması olmayacaktır. Ancak kendi habitusunun karşılık bulduğu bir alanda, kendisini yabancı hissetmeyecek, oyunu nasıl oynaması gerektiğini düşünmeyecek ve hamlelerini düşünmeden gerçekleştirecektir. Bu yönüyle habitus, amaçsız bir yönelmişliğin, bilinçsiz bir bilginin, sosyal dünyanın mekanizmalarına pratikte vakıf oluşun temel ilkesidir.<sup>114</sup> Ancak bu, bireyin doğaçlama yapamayacağı ya da yeni oyun hamleleri deneyemeyeceği anlamına gelmez. Yapılaşmış bir uzay olarak “alan” habitusu yapılandırma eğilimindeyken, habitus da alana ilişkin algıyı

---

<sup>111</sup> WACQUANT, “Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi”, s. 63.

<sup>112</sup> BOURDIEU, “Vive la Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin”, s. 46-47.

<sup>113</sup> BOURDIEU, **Seçilmiş Metinler**, s. 109.

<sup>114</sup> **A.g.e.**, s. 44-45.

yapılandırma eğilimindedir.<sup>115</sup> Habitus yapılaştıran eylem stratejilerine ve doğaçlamalara açıktır ancak eylem tasarılarını buna imkân tanıyan bir yapı dâhilinde kurgular. Eşdeyişle, “habitus yaratıcıdır, buluşçudur – ama yapılarının sınırları içinde.”<sup>116</sup> İşte Bourdieu’nün habitus kavramıyla yakalamak istediği şey de, bu “nesnellik ve öznelci diyalektiği”dir.<sup>117</sup> Şimdi nesnelci ve öznelci yaklaşımların pençesinden sıyrılmaya yönelik benzer bir çabanın, pragmatistler nezdinde ne tür kavramsal bir çerçeveye ve ne türden argümanlarla yürütüldüğüne göz atalım.

Pragmatistlerde, nesnelci ve öznelci eğilimler, kendi dönemleri itibarıyla öne çıkan bazı eğilimlerin karşılığı olarak yer almıştır. Onlar, us-deneyim, idealizm-realizm, rasyonalizm-empirizm gibi ayrışmaları uzlaştırma girişimlerinde, nesnellik ve öznelci arasında diyalektik bir ilişki kurma yönünde belli tezler geliştirmişlerdir. Tıpkı Bourdieu’da olduğu gibi her bir tarafı tek başına fazla uçarı, diğerinden yoksun olduğu oranda zayıf bulmuşlardır. Bilginin bilenden bağımsız mı yoksa onun ürünü mü olduğu yönündeki nesnelci ve öznelci münakaşada, düalizme sapmadan yol alabilecekleri bir “uzlaşma”, “ilişki”, ve “etkileşim” felsefesi geliştirmişlerdir. Pragmatistler nezdinde bilgi ne olgulara ve pratiğin kendisine yaslanmayan salt refleksiyonun ürünüdür, ne de olguların yanıltıcı “izlenim”lerinden sıyrılmaya çalışan hastalıklı düşünme tarzının bir sonucudur. Bilgi ne insanın her an refleksiyon makinesini çalıştırarak erişebildiği bir şey ne de insanın bilme ediminden tamamen yalıtık bir “kendiliktir.” Pragmatistler aynı bakış açısını insan birliktelikleri üzerine olan tartışmaya aktardıklarında, bireylerin davranışlarını onların niyetlerine göre mi yoksa insan doğası üzerine evrensel incelemelere veya onun ait olduğu topluma referansla mı ele alacağımız sorusu doğar. Onlar nezdinde, aynı düalistik düşünme tarzının sosyal dünyaya belli karşılıklara denk düşecek ölçüde aktarımı, ilkinden daha problematik analiz biçimlerine neden olmuştur. Bu bağlamda Dewey, “...zihin ve dünyayı karşı karşıya getiren düalist felsefenin bilgi ile sosyal fayda, bireysellik ya da özgürlük ile sosyal kontrol ya da otorite arasındaki ilişkinin çarpık ele alınmasına yol açtığını”<sup>118</sup> dile getirmiştir. İlk etapta pragmatistlerin

---

<sup>115</sup> BOURDIEU, “Vive la Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin”, s. 48.

<sup>116</sup> BOURDIEU ve WACQUANT, **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, s. 28.

<sup>117</sup> BOURDIEU, “Vive la Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin”, s. 46.

<sup>118</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 316.

inşacı perspektifler lehinde taraf olduğu kanısına sahip olmak oldukça olağan bir durumdur. Sözelimi James'in yazılarında nesnelci eğilimin (Durkheim üzerinden) eleştirildiği ve daha bireyci bir sosyoloji perspektifinin benimsendiği bir takım imalarla karşılaşırız. James sosyolojideki toplumcu görüşe ilişkin eleştirilerini yöneltirken şöyle bir açıklama sunmuştur: "...bir an (ben şahsen yapmam da) en tehlikeli ve ahlâksız yazgıcılığa gömülü çağdaş sosyoloji okulunun bireysel farklılıkları küçümseyen zorlayıcı ortalamalar, genel kurallar ve önceden belirlenmiş eğilimler üzerine kurulu lakırdısına bakalım. Bir sosyal dengenin mevcudiyetinin kaçınılmazlığını farz edelim, kimin tercihleri gerçekleşecektir, benimkiler mi sizinkiler mi? Bu soru, sıradan hiçbir araştırmamanın karar veremeyeceği, bütün sorunların ardındaki temel sorudur."<sup>119</sup> Bir yanda insanı güdüleriyle hareket eden veya kendi edimlerine akıyla emir veren bir bakış açısı, bir yanda da bireyi sadece toplumun küçük bir minyatürü olarak gören bir bakış açısı söz konusudur. James, sosyolojinin "duyarlı varlıkların tercihleri"ni<sup>120</sup> fazlasıyla küçümsediği kanaatindedir. Bu nedenle söz konusu tartışmada öznelci tarafa daha yatkın olduğu söylenebilir. Fakat pragmatizm, böylesi bir temel üzerinde her ne kadar "inşacı" perspektifin lehinde olduğuna yönelik bir algıya konu olmuşsa da, Deweyci argümanların içerimleriyle değerlendirildiğinde "nesnelci" perspektife de yer veren "ilişkisel" bir niteliğe bürünür. Ona göre sosyal düzen dediğimiz şey, ne bireyin tercihleriyle ne de salt insan-üstü zorlayıcı bir toplum mekanizmasıyla ilintilidir. "Düzeni tesis eden şey herhangi bir bireyin irade ve istekleri değil, tüm grubun ortak hareket etme ruhudur. Denetim toplumsaldır, ancak bireyler bir topluluğun dışında değildir; o topluluğun birer parçasıdır."<sup>121</sup> Sosyolojide toplumcu eğilimin revaçta oluşu, bireysel farklılıklardan çok birlikteliklere, ortaklıklara ve konsensüse vurgu yapan bir politik zihniyetin etkileriyle ilintilidir. Dewey'e göre, sosyoloji eski politika biliminden temel bir hata devralmış ve kendisini aslında gerçek olmayan gerçeklere abartılı çözümler bulmaya fazla sıkça kaptırmıştır. Ana problem olarak, sosyal olmayarak farz edilenlerin nasıl sosyalleştirilebileceğini ve sosyal kontrolün bu kavrama düşmanca

---

<sup>119</sup> JAMES, *The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy*, s. 262.

<sup>120</sup> A.g.e.

<sup>121</sup> DEWEY, *Deneyim ve Eğitim*, s. 65.

davrananlar üzerinde nasıl uygulanacağını ele almıştır.<sup>122</sup> Dewey için bu tarz “düşüncesiz sosyoloji... kişisel otoritenin rasyonelleştirilmesinden daha kötü”<sup>123</sup> sonuçlara yol açmaktadır. Bölesi bir sosyolojik anlayışla yoğrulan bir toplumda bireyler “sosyal kontrolün mağrur gardiyanı haline gelir” ve sürekli olarak otoriteye saygının sosyal değeri hakkında ve bireyselliği beslemenin tehlikeleri hakkında uyarılırlar.<sup>124</sup> Bu nedenle Dewey, aşırı toplumcu sosyolojik perspektiflere karşı olduğu gibi, toplumu soyut şematik kavramsal çerçevelerle masa başında anlamaya çalışan ve toplumsal çözümleri teorik mülahazalardan öteye gidemeyen sosyoloji yapma geleneklerine de karşı olmuştur. Bireysel olanı ve sosyal olanı tözselleştirerek ele almak ve aralarında bir seçim yapmaktan ziyade onları birbirine göre olan ilişkileri bağlamında kavramak gerekir. Zira, bireyin “sosyal yönünü bertaraf edersek, sadece bir soyutlanmayla birlikte bırakılırız; eğer toplumdan bireysel faktörü bertaraf edersek, cansız ve sönük bir topluluk haline geliriz.”<sup>125</sup> Bu nedenle Dewey, “duyarlı varlıkların tercihlerini” önemsemekle beraber, “bütün davranışların insan doğası ve çevreyle, doğal ile sosyal arasında bir etkileşim”<sup>126</sup> ürünü olduğunu vurgulamıştır. Burada bireyin tercihlerinde etkili olan inşacı etkenler ile toplumcu etkenleri birlikte işlemenin bir yolunu göstermeye gayret etmiştir. Yani Bourdieu’da olduğu gibi bir öznellik-nesnellik diyalektiği geliştirme gayesi gütmüştür. Bourdieu’nün bu bağlamda yararlandığı en temel odak “habitus”ken, Dewey’de aynı bağlamda faaliyet gösteren ve benzer işleve sahip bir odak olarak “alışkanlık”ın öne çıkarıldığı görülür. Dolayısıyla, Bourdieu’nün nesnelci ve öznelci yaklaşımları birleştirme ve diyalektik bir ilişki tesis etmesinde en kilit kavram habitusken, pragmatizmde aynı misyonu yüklenen merkezî kavram “alışkanlık”tır. Bu anlamda, “pragmatist metodolojideki anahtar kavram alışkanlık kavramıdır.”<sup>127</sup> Dewey, bireyin tercihleri, eylemleri ve kararlarını salt aklın veya güdülerin ürünü olarak değerlendirmek istemediği için, bireysel “eğilimler”i

---

<sup>122</sup> DEWEY, John; “Eğitim ve Sosyal Yönü”, **Günümüzde Eğitim** (iç.), Editör: Joseph Ratner, Çeviren: Bahri Ata, Talip Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 90.

<sup>123</sup> A.g.m.

<sup>124</sup> A.g.m., s. 91.

<sup>125</sup> DEWEY, John; “Pedagojik İnançlarım”, **Günümüzde Eğitim** (iç.), Editör: Joseph Ratner, Çeviren: Bahri Ata, Talip Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 2.

<sup>126</sup> DEWEY, **Human Nature and Conduct**, s. 10.

<sup>127</sup> KIVINEN ve PIROINEN, “Pragmatist Metodolojik İlişkiselciliğe Doğru”, s. 185.

anlamlandırmaya yönelik olarak alışkanlıkları Bourdieu'yle şaşırtıcı bir biçimde benzerlik gösterecek denli zengin bir içerikle ele almıştır. Dewey, Bourdieu gibi, bireysel farklılıkları yok edecek bir toplumsuluğa karşı olduğu kadar, özneyi “pratiğini mantıklı bir şekilde düşünen düşünür kafası taşıyan bir canavar”<sup>128</sup> dönüştürecek türden yaklaşımlara da tamamen karşıdır. Ona göre, bireyin tercihlerinde, algıları, güdüleri ve akli elbette belirli bir yere sahiptir ancak, toplum kültürel normlar, gelenekler veya alışkanlıklar olarak bu tercihlerde yönlendiriciliği de elden bırakmaz. Nihayetinde insan, aklın veya güdünün olduğu kadar alışkanlıkların da ürünüdür.<sup>129</sup> Burada bireyin edinmişliklerine eylem ile olan bağıntısı dâhilinde işaret etmek ve Dewey'in ilişkiseli düşüncesini anlamak bakımından alışkanlık son derece önem kazanır. Pek çok pragmatist için insan eylemi alışkanlıklar bağlamında anlaşılmalı ve incelenmiştir.<sup>130</sup> Eylemlerimiz alışkanlıklarımız içerisinde yer bulur. Analizin odağını bireysel eylemden alışkanlık üzerine yönlendirmekle, pragmatizm eylem kavrayışımızda Kopernikçi bir devrim gerçekleştirmiştir.<sup>131</sup> Hâlbuki, sosyal ve psikolojik teorinin büyük kısmında alışkanlık sadece bir uyarın-tepki kavramı olarak, dikkatleri insanî fâillikten eyleme biçim veren yapısal bağlamlara kaydıran bir yönelim olarak ele alınmıştır.<sup>132</sup> Dewey'in diliyle aktarmak gerekirse, “alışkanlıkların zihinsel ve ahlâkî tutumların ihmal edilip mekanik ve dışsal etkinlik türleriyle özdeşleştirilmesi ve alışkanlıklara kötü anlamlar yükleme eğilimi”<sup>133</sup> alışkanlıkların doğru anlaşılmasında engel teşkil etmiştir. Fakat pragmatizmde alışkanlık, eylemi açıklamada olduğu kadar, eylem tarafından dönüştürülme konusunda da, eylemle birbirini gerektiren ve karşılıklı belirleyen bir birliktelik içerisinde konumlandırılmıştır. Bu anlamda, alışkanlıklar, “gelişimi sekteye uğratan rutinler”<sup>134</sup> değildir. Alışkanlıklar eylemin, yönlendiricisi ve rehberi olduğu kadar, yeni imkân ve şartlarda onun tarafından dönüştürülen bir

---

<sup>128</sup> BOURDIEU ve WACQUANT, **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, s. 113.

<sup>129</sup> DEWEY, **Human Nature and Conduct**, s. 125.

<sup>130</sup> ELDRIDGE ve PIHLSTRÖM, “Glossary”, s. 33.

<sup>131</sup> KILPINEN, “Social Theory”, s. 141.

<sup>132</sup> EMIRBAYER, Mustafa ve MISCHE, Ann; “Faillik Nedir?”, Çeviren: Devrim Evcı, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 80.

<sup>133</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 63.

<sup>134</sup> **A.g.e.**, s. 69.



mahiyete de sahiptir. Alışkanlıklar, “zihindeki yapısal ve sonradan edinilmiş”<sup>135</sup> eylem kuralları olarak, bireylerin belirli eğilimler ve yatkınlıklar taşıdıklarını gösterir. Alışkanlıklar genelde onların farkında olmaksızın faaliyet gösterirler. Dolayısıyla, biz onlara değil, onlar bize hükmederler. Bizi yönlendirirler; bizi kontrol ederler. Onların ne anlama geldiğinin farkına varmadıkça ve sağlıklı bir değerlendirme yapmadıkça onları kontrol edebilmemiz de mümkün değildir.<sup>136</sup> Alışkanlıklar pek çok defa aktarıla gelmiş veya aşına olunan deneyimlerle ilintilidir. Ya da Peirce’ün deyişiyle, “bizim doğamızda bir eylem kuralı”<sup>137</sup> olarak yer alır ve eylemlerimizi yönlendirirler. Buna göre, “alışkanlıkları tıpkı bir kutudaki aletler gibi bilinçli çözümlenmeler tarafından kullanılmak üzere bekleyen araçlar olarak düşünebiliriz. Ama bundan daha fazlasına işaret ederler. Onlar kendilerini yansıtan, eylemin gidişatını tayin eden enerjik ve aktif araçlar”dır.<sup>138</sup> Biz çoğu durumda nasıl davranacağımıza karar vermeyiz. Çünkü deneyimlerimizin çoğu, önceki deneyimlerden edinmiş olduğumuz inançların mevcut durumdaki eylem talebine uygun bir biçimde karşılık verebileceği, alışkanlık olarak adlandırılan, nispeten sorgulanmamış eylem planları bünyesinde vukubulur. Dolayısıyla genelde ne yapacağımıza ilişkin teferruatlı bir karar alma süreci gerektirmeyen bir yarı-otomat halinde yaşarız. Sözelimi, kahvaltı hazırlamak tipik olarak belli seçimleri gerektirir, ama bu durumdaki çoğu eylemimiz hemen hemen bütünüyle alışkanlıksaldır.<sup>139</sup> Ancak, bireyin daha önce kendisine ilişkin tecrübelerinin olmadığı bir durumda, referans alacağı alışkanlığın mevcudiyetinin bulunmayışı onun eyleminde bir tereddüt yaşamasına neden olabilir. Peirce’ün deyişiyle, bir insan, “aşına olmadığı veya sonuçlarını daima tecrübe ile kontrol edemediği bir alana”<sup>140</sup> girdiğinde, belli seçimlerde tereddütler yaşamayı ve farklı eylem stratejileri üretmeyi gerektirebilir. Dolayısıyla tıpkı habitusun “içinde bulunduğu doğrudan anlam ve çıkarla dolu olarak algıladığı alanda ‘evinde’”<sup>141</sup> olması gibi, alışkanlıklar da durumdan duruma farklılık arz eden bir karaktere sahiptir. Her alışkanlık her durumda, hatta benzer ihtiyacın

---

<sup>135</sup> PEIRCE, “İnancın Sabitlenmesi”, s. 65.

<sup>136</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 42-43.

<sup>137</sup> PEIRCE, “Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz”, s. 85.

<sup>138</sup> DEWEY, **Human Nature and Conduct**, s. 25.

<sup>139</sup> MORGAN, “Pragmatism as a Paradigm for Social Research”, s. 1046.

<sup>140</sup> PEIRCE, “İnancın Sabitlenmesi”, s. 66.

<sup>141</sup> BOURDIEU ve WACQUANT, **Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, s. 119.

karşılanma biçimine yönelik açığa çıkan eylemlerde dahi birbirinden farklılık gösterebilir. Kahvaltıya ilişkin alışkanlığımız, aynı toplumun farklı yörelerinde dahi bize rehberlik etmede kifayetsiz kalabilir. Nasıl ki “habitus, ürünü olduğu bir toplumsal dünyayla ilişkiye girdiğinde sudaki balık gibi... suyun ağırlığını hissetmez ve etrafındaki dünyayı çok doğal”<sup>142</sup> sayarsa, pragmatistler için alışkanlıkları dahilinde eylemde bulunduğu alanda birey için de aynısı geçerlidir. Her alanda belli kurallar söz konusudur. Bireylerin bazı durumlarda “evinde”, bazı durumlarda ise bir “yabancı” gibi hissetmelerine neden olan şey, her bir alanda yaygın olan kurallara ilişkin aşinalığımızla ilintilidir. Belirli sosyal çevrelerde belirli alışkanlıklara diğerlerine nazaran daha çok ihtiyaç duyulur. Burada aşinalık seviyesi sosyal çevreye mensup bireylerle olan aidiyetimizi ve birliktelik duygumuzu pekiştirir. Bu anlamda, “belirli bir sosyal grubu oluşturan bireylerin aynı zihin yapısına sahip olmaları doğaldır.”<sup>143</sup> İçinde olduğumuz, kendimizi evimizde hissettiğimiz çevre bize belirli bir idrak biçimi, nesnelere ilişkin belirli bir kavrayış tarzı sunar. Dewey'in yerinde deyişiyle, “bireyin içinde yaşadığı çevre, onun başka şeylerden çok istenen şeyleri görmesini ya da hissetmesini sağlar”<sup>144</sup> Bizler toplumsal yaşam içerisinde, tabii olduğumuz kurallara genelde bir “zorlayıcılık” duygusuna kapılmaksızın riayet eder ve hareketlerimize ilişkin benzer kurallara riayet eden bir hamle bekleriz. Bourdieu her bir alanda bireyler arasındaki rekabeti oyun metaforuna başvurarak aktarması gibi, Dewey de yer yer bireylerin belli durumlarda diğer bireylerle olan birlikteliklerini açıklamada bazen oyun metaforuna müracaat etmiştir. Kendimizi farklı durumlar içinde buldukça belli edimlerin ortaklaşa sergilendiği alanlara adım atmış oluruz. Ortaklaşa paylaşılan ve hareket edilen her bir durumda, “geçerli olan ve olmayan hareketlerle, tarafların seçimiyle, durulacak yerlerle ve yapılacak hareketlerle ilgili herkesin bildiği kurallar vardır.”<sup>145</sup> Belli hedefleri elde etme gayesiyle yönlendirilmiş edimlerimiz bunu rastgele değil, kuralların el verdiği biçimlerde yaparlar. James'in son derece açıklayıcı örneğinde olduğu gibi, “bir futbol takımının amacı tek başına topun direkler arasındaki çizgiyi geçmesini sağlamak değildir. Eğer böyle olsaydı gecenin bir vakti oraya giderek bunu istedikleri sayıda

---

<sup>142</sup> A.g.e., s. 118.

<sup>143</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, s. 47.

<sup>144</sup> A.g.e., s. 21.

<sup>145</sup> DEWEY, *Deneyim ve Eğitim*, s. 64.

gerçekleştirirlerdi. Oysaki futbol takımının amacı bunu belirli bir mekanizma içerisinde, yani oyun kuralları çerçevesinde gerçekleştirmektir.”<sup>146</sup> Dolayısıyla, her oyunun “kuralları vardır ve bu kurallar oyuncuların davranışlarını düzenler.”<sup>147</sup> Bireyin toplumsal yaşam içindeki aktiviteleri de benzer oyun mantığına göre işler. Bireyler bir insan-üstü yapısal alan veya geleneksel otorite tarafından zorlandıklarını düşünmeksizin, ortaklaşa bir onama ile kurallara riayet eder ve bunları sürdürürler. Dewey'in deyişiyle, “bir rekabet oyununda bile ortak bir deneyime katılımda bulunma ve onu paylaşma durumu söz konusudur. Bunu ters yönden ifade etmek gerekirse, oyuna katılanlar birisi tarafından idare edildiklerini veya dışarıda, daha üstün konumda bulunan bir kişinin iradesine itaat etmek zorunda bırakıldıklarını düşünmezler.”<sup>148</sup> Her bireyin toplumsal yaşam içerisinde belli ihtiyaçları, hedefleri ve istekleri vardır. Herkesin aynı ölçüde ve aynı seviyelerde kazanımlar elde etmesi pek olanaklı değildir. Bireyler farklı alanlarda farklı türden deneyimler kazandıkça, o alan içindeki “oyun”lara dâhil olma ve kendisine yeni olanak ve eylem alanları açma imkânına kavuşur. Amaç sadece kuralları tekrar etmek değil, belli kazanımlar elde etmeye yönelik etkinlikleri öğrenme ve sergilemektir. “Oyun oynayanlar sadece fiziksel hareketler sergilemekle kalmazlar. Belirli bir şeyi gerçekleştirmeye ya da etkilemeye çalışırlar. Tepkilerini daha ileri hamlelere dönük öngörülerine göre belirlerler. Bununla birlikte öngörülen sonuç, objelerde belirgin bir değişiklik yaratmaktan çok etkinliğinin akışının değiştirilmesine neden olur.”<sup>149</sup> Her bir deneyim bizlere yeni bir çevrenin kapılarını açar, belirli deneyim alanlarına imkân tanır. Bireyin, “bir durumdan öğrenmiş olduğu bilgi ve beceriler daha sonra gelecek durumları anlaması ve bunlarla etkin biçimde başa çıkabilmesi için bir araç olur.”<sup>150</sup> Sözelimi, “konuşmayı öğrenen bir çocuk yeni bir olanağa ve yeni bir isteğe sahiptir. Ama aynı zamanda daha sonra öğreneceği şeylerin harici koşullarını da genişletmiştir. Okumayı öğrendiğinde de benzer şekilde yeni bir çerçeve açılacaktır. Eğer bir kişi bir öğretmen, avukat, hekim veya borsacı olmaya karar verip bu amacına yönelik bir şeyler yapmaya başlarsa, dolaylı olarak gelecekte yapacağı şeylerin dâhil

---

<sup>146</sup> JAMES, *Faydacılık*, s. 58.

<sup>147</sup> DEWEY, *Deneyim ve Eğitim*, s. 63.

<sup>148</sup> *A.g.e.*, s. 64.

<sup>149</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, s. 229.

<sup>150</sup> DEWEY, *Deneyim ve Eğitim*, s. 54.

olacağı çevreyi de büyük oranda belirlemiş olacaktır. Bu kararı vermiş olan kişi kendisini belli koşullara karşı duyarlı ve tepkili, eğer başka bir seçim yapmış olsaydı o durumda kendisi için güdüleyici olacak başka koşullara karşı da duyarsız bir hale getirmiş demektir.”<sup>151</sup> Alışkanlıklarımız, bu süreçte, bireye yeni tercih alanları, yeni olanaklar ve seçenekler sunan eğilimler olarak hizmet ederler. Bu noktada Dewey'in alışkanlığı yorumlama biçimi, Bourdieu'nün habitus analiziyle bir başka zemini daha paylaşmış olur: “Her alışkanlık bir eğilime işaret eder. Alışkanlıklar, koşullar üzerine yapılan aktif bir tercih ve seçimdir. Uygun uyarıcıların ortaya çıkmasını beklemez, aktif bir biçimde tam olarak işlerlik kazanacağı zeminleri arar... Alışkanlıklar, aynı zamanda entelektüel bir yaradılışa da işaret eder. Alışkanlığın varolduğu yerde, etkinlikte kullanılan materyal ve araçlara ilişkin bilgi de vardır. Alışkanlıkların sergilendiği koşullara yönelik belirli bir anlayışa sahip olunması gerekir. Düşünce tarzları, gözlemler ve değerlendirmeler alışkanlıkları yönlendirir. İnsanları mühendis, mimar, doktor ya da tüccar yapan şey de alışkanlıklara bu ustalıkların ve isteklerin katılmasıdır. [Sözgelimi] Vasıf gerektirmeyen iş kollarında, entelektüel faktörler kesin olarak en alt düzeydedir. Çünkü o iş kollarında sürdürülen alışkanlıklar üst düzey alışkanlıklar değildir.”<sup>152</sup> Burada alışkanlıklar, içine yer aldığımız sosyal çevrenin bizde yaratmış olduğu idealler, istekler hatta zevkler ve estetik algısı olarak belirleyici eğilimler olarak yorumlanır. Kişi neden ingilizce öğrenmek, rock yerine arabesk dinlemek veya öğretmen, avukat veya doktor olmak ister? İçinde oldukları “çevrenin bilinç dışı” etkisi bu noktada etkin bir rol oynar. Dolayısıyla “bireysel fikir” veya “bireysel tercih” düşüncesi, en aykırı ve muhalif olanında bile, toplumsal edinmişliklerden yalıtık değildir. “İnançlar, algı biçimleri, bilgisizlikler, kabuller, reddedişler, beklentiler ve gelenek göreneklerin ışığında tesis edilmiş anlamların değerlendirilmesi, ‘bireysel fikir’ üzerinde belli bir etkiye sahip olacaktır.”<sup>153</sup> Burada yine Bourdieu'nün değerlendirmeleriyle olan benzerlik dikkatlerden kaçmayacaktır: “Habitustan söz etmek, bireysel olanın, hatta kişisel, öznel olanın dahi toplumsal, kolektif olduğunu ortaya koymaktır.”<sup>154</sup> Ne var ki bu durum, pragmatizmde bireyin kendi edimlerinde hiçbir iradî karar alıcılığa sahip olmadığı bir

---

<sup>151</sup> A.g.e., s. 44-45.

<sup>152</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, s. 63.

<sup>153</sup> DEWEY, *Experience and Nature*, s. 219.

<sup>154</sup> BOURDIEU ve WACQUANT, *Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar*, s. 116.

pasifizasyonun mevcudiyetine işaret etmez. Bireyin yaşam dünyasında, eylem ve alışkanlık karşılıklı bir inşa süreci içinde konumlanmıştır. Pragmatizmde, alışkanlıktan eyleme ve eylemden alışkanlığa yönelen diyalektik bir yaklaşım söz konusudur. Böyle bir perspektif, hem Dewey hem de Bourdieu nezdinde, bireyin dünyaya ilişkin yöneliminde, eylemlerinde ve tercihlerinde birinde çevrenin diğerinde yapının etkilerine işaret etmek içindir. Ancak her iki tarafta da organizma/birey veya eyleyen/fâil sadece edinmişliklerinin bir uygulayıcısı veya içinde olduğu çevrenin kurallarının itaatkâr bir kölesi değildir. Ne Bourdieu bireyleri salt “nesnel yapılar”la ne de Dewey salt “alışkanlıklar”la açıklar. “Düzenli” de olsa Bourdieu doğaçlamaya yer verirken, Dewey ise organizmanın problem çözücü doğasından kaynaklanan strateji ve varsayımlar geliştirme özelliğini öne çıkarır. Bireyler aşına olmadıkları durumlara ilişkin olarak belli planlar veya eylem stratejileri üretir. Ancak bu “planlar, hakikatler veya dogmalar değil, pratik işlemleri yönlendiren hipotezlerdir.”<sup>155</sup> Bu hipotezler sınındıkça belli durumlara ilişkin eylemde bulunmanın rehberi olarak yer etmeye başlarlar. Birey önce problematik durumu tanımlamaya çalışır, onu hipotezleştirir, bu süreçte mevcut alışkanlıklarından (tahrif edici olma ihtimali olsa da) rehberlik etmeleri üzere yararlanır, olası çözüm önerileri ortaya koyar ve onları sınavarak “gerekçelendirilmiş olanını” bir eylem yasası olarak alır. Eğer alışkanlığa dayalı eylem, başarılı bir şekilde tekrar başlatılırsa orada algı ile kavram ve fizikî ile zihnî şeyler arasındaki tüm ayrımları ortadan kaldıran doğrudan tecrübeye bir geri gidiş bulunabilir ve problem çözmeye, eşyanın kazanılmış anlamlarının bir birikimi olarak yeni problemlerde kullanılmaya hazır olan bir alışkanlık olabilir.<sup>156</sup> Dolayısıyla alışkanlıklar hazır-yapım şeyler olmadıkları gibi, sabit de değildir. Alışkanlıklarımız bize önceden verilen ve her şeyin üzerinde duran bir şey değildir; sürekli olarak onları bizi amaçlarımıza ulaşmayı sağlayıp sağlamadıkları yönünde öz-eleştirel bir sorgulamaya tabi tutmakla yükümlüyüz.<sup>157</sup> Onlar bize rehberlik ederler, biz de onların rehberliğinde yeni eylem stratejileri üretiriz. Burada alışkanlıkla eylem arasında diyalektik bir ilişki söz konusudur. Alışkanlıklarımız ve eylem arasındaki diyalektik ilişki, bilme ve yapmanın aynı işlemde yer aldığını gösterir. Çünkü bireyin alışkanlıklara ilişkin sorgulama veya eleştirel düşünme süreci bilen ve bilineni

---

<sup>155</sup> DEWEY, *Logic: The Theory of Inquiry*, s. 512.

<sup>156</sup> SHOOK, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, s. 123.

<sup>157</sup> ELDRIDGE ve PIHLSTRÖM, “Glossary”, s. 33.

birbirine bağlayan bir yöne sahiptir. Dolayısıyla bilgi dediğimiz şey ne bilen öznenin bağımsız ne de öznenin ürünü olan bir şeydir. Morgan'ın deyişiyle, bilgi, bilenle bilinen arasındaki soyut bir ilişkinin değil, inanç-eylem veya alışkanlık-eylem arasında sürekli bir ileri-geri hareket yaratan sorgulamanın aktif işleyişinin neticesidir.<sup>158</sup> Kısacası bilgi, Bourdieu için olduğu kadar, James ve Dewey nezdinde de, eylemden yalıtık temelci bir referans noktasının reddiyesi üzerine kurulu pratik bir eylem modudur.<sup>159</sup>

Görüleceği üzere, pragmatistlerle, özellikle de Dewey'le Bourdieu arasında pek çok noktada bir "ortaklık" sergilendiği açıktır. Bourdieu da "...sizin düşünceniz ile Amerikan pragmatizm geleneği, özellikle Dewey arasında paralellik kurdular. Bu paralellik size bir şey ifade ediyor mu?" sorusuna cevaben, "burada bütün ortak noktaları ve bütün farkları anlatamam, ama habitus ve pratik duygusu kuramının, tekrar eden ve mekanik alışkanlık olarak değil, dünyayla etkin ve yaratıcı ilişki olarak *habit* [alışkanlık] nosyonuna merkezî bir yer veren ve Kartezyen düşünce sonrası felsefelerin neredeyse hepsinin üzerine kurulu oldukları özne ile nesne, içerisi ile dışarı, maddi ile ruhsal, bireysel ile toplumsal gibi kavramsal düalizmleri reddeden Dewey'inki gibi kuramlarla birçok benzerlik taşıdığını"<sup>160</sup> belirtmiş ve söz konusu ortaklığı teyit etmiştir. Bogusz'a göre, bu ifadeyle Bourdieu, iki husus üzerinde Amerikan pragmatizmiyle kesiştiğini ortaya koymaktadır: Birincisi, düalistik, indirgemeci ve saf metafizik bilgi teorisi reddi, ikincisi ise edimsel yaratıcı eylemlerin anlamı noktasında yatkınlıkların pratik manasının önemi.<sup>161</sup> Yani Bourdieu, Peirce ve özellikle de Dewey gibi, bireylerin alışkanlıkları içerisinde eyleyen fakat onun bir otomatı olmaktan çok, onları aynı zamanda biçimlendirebilen, belli eylem planları ya da eylem stratejileri geliştirebilen "faal" özneler olduğu anlayışıyla pragmatizmle kimi noktalarda ortak bir zemini paylaşmaktadır. Elbette bazı belirgin farklılıklar da söz konusudur. Sözgelimi, Osmo Kivinen ve Tero Piironen'e göre Bourdieu ve Dewey'in habitus ve alışkanlık kavramlarıyla tanımlanan konularında belli benzerlikler olmakla beraber, önemli

---

<sup>158</sup> MORGAN, "Pragmatism as a Paradigm for Social Research", s. 1049.

<sup>159</sup> BOGUSZ, "Experiencing Practical Knowledge: Emerging Convergences of Pragmatism and Sociological Practice Theory", s. 34.

<sup>160</sup> BOURDIEU ve WACQUANT, **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, s. 112.

<sup>161</sup> BOGUSZ, "Experiencing Practical Knowledge: Emerging Convergences of Pragmatism and Sociological Practice Theory", s. 40.

farklılıklar da mevcuttur. Benzerlikler Bourdieu ve Dewey'in insanın cisimlendirilmiş, bilinç dışı ve ustalık gerektiren etkinliklerine verdikleri önemden kaynaklanırken, farklılıklar Bourdieu'nün felsefleştirici, yapısalcı eğilimleriyle alakalıdır. Bu eğilimler, şeyleştirici tınlarına bakılırsa, Dewey'in tamamen pragmatist olan yaklaşımının karşısına çıkmaktadır.<sup>162</sup> Dahası, Dewey'in alışkanlık (*habit*) kavramı bireylerin bir özelliği ve kolektif alışkanlıktan (*custom*) kısa ve öz bir şekilde ayırt edilebiliyorken, Bourdieu'nün habitus kavramının bireylerin mi yoksa kolektiflerin mi bir özelliği olduğu muğlaktır.<sup>163</sup> Bu anlamda söz konusu düşünürlere göre, Dewey'in alışkanlık analizi Bourdieu'nün habitus analizinden daha güçlü yönle sahiptir. Onlar, “[Bourdieu] kavramsal labirentleri Dewey'in alışkanlık kavramıyla değiştirmenin bize çok şey kazandıracığı” kanısındadırlar. Dewey'den hareketle, “bütünleştirici tek bir habitus yerine, birçok farklı alışkanlıktan bahsedebiliriz; bazıları belirli tür eylemlerde ve koşullarda ortaya çıkar, bazıları farklı.”<sup>164</sup> Bununla birlikte, “alışkanlıklara bağlı etkinliklerimizin çoğunlukla toplumsal gelenekler olarak kurumsallaştığını kabul etmek, bireyler ve yapılar arasında belirli bir ‘bağlantı’ olduğunu varsaymayı gerektirmez. [Deweyci] alışkanlık kavramı, Bourdieu'nün birey-ötesi habitus kavramının tüm gerekli işlevlerini karşıladığı gibi bu kavramdaki problemleri de içermez; ihtiyacımız olan tek şey, bir bireyin alışkanlığının diğerinkiyle bağlantısıdır... Bu tezin aksine, Bourdieu'da toplumsal dünyada işlerin yürütülmesini sağlayan kolektif/bireysel bir tür dinamo işlevi gören habitus, açıkça bireyler ve yapılar arasındaki bir bağı ifade etmektedir.”<sup>165</sup> Onlara göre Bourdieu'daki temel sorun, onun pratiği kuramlaştırma yönündeki eğiliminden kaynaklanır. Dewey'le kıyaslandığında, bu özellik onun çalışmalarını sosyolojiyi felsefleştirici bir niteliğe sokar. Yazarlara göre, Bourdieu pek çok konuda, “pragmatist eğilimli bir düşünür olmakla beraber, aynı zamanda sosyolojiyi felsefleştirici veya pratiği kuramsallaştırıcı bir örnektir.”<sup>166</sup> Dewey'le kıyaslandığında, doğrudan veya dolaylı, Bourdieu'da nesnel yapılara pragmatistlerden daha çok önem verildiği görülür. Öte yandan, pek çok isim nezdinde, Bourdieu'nün habitus kuramıyla

---

<sup>162</sup> KIVINEN ve PIROINEN, “Pragmatist Metodolojik İlişkiselciliğe Doğru”, s. 178.

<sup>163</sup> A.g.m., s. 179.

<sup>164</sup> A.g.m.

<sup>165</sup> A.g.m., s. 180.

<sup>166</sup> A.g.m., s. 181.

öznellik-nesnellik ikilemini ne ölçüde aştığı da muğlaktır. Cuff'a göre, "söylenilecek en iyi şey, Bourdieu'nün bunu başardığının yeterince açık olmadığıdır."<sup>167</sup> Alex Callinicos da benzer biçimde, "Bourdieu'nün yapısalcılık ile yönetsel bireycilik arasındaki karşıtlığı aşmakta başarılı olup olmadığı açık değildir" şeklinde bir yorum getirmiştir.<sup>168</sup> Ne var ki, Bourdieu'nün pragmatistlere nazaran çok daha güçlü olduğu yönler de söz konusudur. Bourdieu bireylerin belli imkânlarla erişmesinde güç dağılımı ve iktidar mücadelesini açıklayabilen, belli kazanımlara ilişkin "tekel"i yansıtabilen argümanlara sahipken, pragmatistlerin yapısal mekanizmaların kısıtlayıcılığını aynı iktidar mücadelesi ışığında kavramsallaştıramadıkları belirtilmelidir. Elbette, pragmatizmde de (özellikle Dewey'de) yaşam faaliyetinin, deneyimin ve eylemin temelde bir mücadelenin ürünü olarak açığa çıktığına ilişkin fikirlere rastlamak mümkündür. Ancak buradan hareketle, her türden alan ve sermaye dağılımı içinde, belli güç dengelerinin korunması, değişimi, elde edilmesi yönündeki rekabeti ve mücadeleyi ifşa etmeye imkân veren Bourdieucu eğilime uzanmak pek de olanaklı değildir.

Sonuç olarak pragmatizmde birey bir yönüyle alışkanlıklara göre eyleyen, hem edinmişlikleri dâhilinde kendisine yeni alanlar açan, hem de bu edinmişlikleri kendisine daha iyi bir yaşam olanağı açmak bakımından değiştirebilen, değişime ve dönüşüme açık kurallar silsilesi içinde, değişen ve dönüşen olanaklar dâhilinde yaşayan bir organizmadır. Sosyologu ürünü olduğu nesneyle olan iletişimi ekseninde değerlendirmeyi önemseyen bir sosyoloji anlayışının yerleşmesinde, pragmatizm bu yönüyle bize ihtiyaç duyulan bir perspektif sunmaktadır.

### **3.2.3. Sosyolojide Teori-Pratik İlişkisi Ekseninde Pragmatizm**

Bazen kuram-araştırma, us-deneyim, soyut-somut gibi zıtlıklar altında da karşımıza çıkabilen teori ve pratik arasındaki ayrışma, bilim, felsefe ve sosyal bilimlerin genelinde önemli yer etmiş bölünmelerden bir tanesidir. Söz konusu bölünme o denli tesirli ve belirgindir ki, neredeyse her disiplinin bir teorik bir de uygulamalı alt dala ayrıldığını görmek mümkündür. Abbott'un yerinde saptamasıyla bu alt dallar dahi kendi

---

<sup>167</sup> CUFF vd., **Sosyolojide Perspektifler**, s. 465.

<sup>168</sup> CALLINICOS, Alex; **Toplum Kuramı**, Çeviren: Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013, s. 437.



içinde biri teorik diğeri de pratik olmak üzere ikiye ayrılır. Sözelimi “saf sosyoloji” içinde empirik araştırmaya ayrılan bir yer bulunurken, “uygulamalı sosyoloji” içinde de kuramsal bir dal bulunur.<sup>169</sup> Teorik fiziğin dahi kendi içinde uygulamaya dönük bir alanı vardır. Bir alanda teorik işleyen bir tartışmanın belli bir noktadan sonra uygulamaya dönük verilerle desteklenmesi doğaldır. Ancak sosyoloji söz konusu olduğunda, bu türden birlikteliklerin nadiren görüldüğü gerçeğiyle karşılaşırız. Sosyolojinin tarihsel gelişim süreci, bu ayrımı aşmak ve kendi inceleme nesnesi olan insan ve toplum dünyasına teori-pratik birlikteliği ışığında eğilmekten çok, bu ayrımı destekleyen ve teşvik eden yönde bir ilerleyiş seyri göstermiştir. O kadar ki, sosyolojide salt teorisyen ve salt araştırmacı kimlikleriyle öne çıkan pek çok sosyolog olagelmıştır. Mills’in deyişiyle, sosyolojide insan ve toplum dünyasını, inşa ettikleri teorik modellerle anlamaya ve açıklamaya çalışan “büyük teorikçiler”<sup>170</sup> olduğu gibi, elde ettiği sınırlı verileri incelemek istedikleri evrenin bütününe genelleyen, kısmî empirik verileri incelediği evrenin bütününe soyutlayan “araştırma teknisyenleri”<sup>171</sup> de bulunmaktadır. Büyük teorikçiler sınıfında olan Talcott Parsons dahi empirik araştırma yanlılarının teoriyi spekülasyon, metafizik ve hatta mistisizmle özdeşleştirerek küçümsemelerinden, diğer taraftan teorisyenlerin ise empirik araştırmaya ilişkin ilgisizliklerinden ve bu yöndeki çalışmaları hor görmelerinden yakınmıştır.<sup>172</sup> Sosyolojideki bu zıtlasma, oldukça hissedilir ve kolaylıkla gözlemlenebilir bir ayrışma hüviyetindedir. Sosyolojideki teori-pratik veya kuram-araştırma ayrımı her alandan sosyal bilimcinin ilgisine mazhar olacak denli ayyuka çıkmış bir bölünmedir. Tarihçi Edward H. Carr sosyolojideki bu ayrılaşmaya dikkat çekmiş ve sosyolojinin, aşırı teorik olma ve aşırı empirik olma gibi iki karşıt tehlikeyle yüzyüze olduğunu belirtmiştir.<sup>173</sup> Fernand Braudel de benzer biçimde sosyolojide “hemen hemen iki zıt girişim”in mevcudiyetinden söz etmiştir. “Bunlardan ‘olaycı’ olan biri her tür tarihe burun

---

<sup>169</sup> ABBOTT, **Disiplinlerin Kaosu**, s. 28.

<sup>170</sup> MILLS, C. Wright; **Toplumbilimsel Düşün**, Çeviren: Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2000, s. 62.

<sup>171</sup> **A.g.e.**, s. 46.

<sup>172</sup> PARSONS, Talcott; “Sosyal Araştırmada Teorinin Tolü”, Çeviren: Zeynep Karahan Uslu, **Sosyoloji Araştırmaları Dergisi**, Vol.6/No.2, 2003, s. 122.

<sup>173</sup> CARR, Edward Hallet; **Tarih Nedir?**, Çeviren: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009, s. 76.

kıvıracak, ampirik bir sosyoloji ile, toplumsal araştırmaları uç bir noktaya kadar ‘güncelleştirmekte’ ve kendini kısa zaman verileri, yaşayanın araştırılması ile sınırlandırmaktadır; diğeri ise sonunda bir ‘iletişim’ bilimine, adeta zaman dışı bir matematik formülasyona ulaşacağını hayal ederek, zamanı açmaktadır.”<sup>174</sup> Bir yerde verilere aşını gömülü bir pratik veya araştırma anlayışı, bir tarafta da kendisini varolanların üzerinde bir soyutlamaya yücelten teori anlayışı söz konusudur. Bugün dahi bu ayırımın belirleyici olduğu bir sosyoloji dünyası içinde yer alıyoruz. Bourdieu’nün deyişiyle, “maalesef, günümüzde toplumsal olarak hakim sosyoloji modeli hâlâ, kuramsız ampirik araştırma... ile... katıksız kuramcılarının nesnesiz kuramı arasında yaratılan keskin bir ayırma ve pratik bir ayrılığa dayanıyor.”<sup>175</sup> Hâlbuki teori ve araştırma birbirinden ayrı düşünülemez. “Kuramsız araştırmanın kör, araştırmaz kuramın boş olduğu”<sup>176</sup> sosyal bilimcilerin çok sık deneyimlediği ve doğruladığı bir gerçektir. Bu gerçek pragmatizmde bir ilke olarak önemli bir referans noktası haline gelmiştir. Pragmatizm için empirik araştırmayla beslenmeyen sosyal felsefe boş, sosyal felsefeyle beslenmeyen empirik araştırma kördür.<sup>177</sup> Pragmatistlerden, özellikle de Dewey’den hareketle biçimlendirilecek bir tartışmanın, genelde sosyal bilimlerde özelde de sosyolojide önemli bir problem olan teori-pratik ayrışmasında, her iki eğilimi birlikte değerlendirmemize olanak tanıyan bir yaklaşım sunabileceği kanaatindeyiz. Dolayısıyla uzlaşmaz bir zıtlık içinde ele alınan teori ve araştırma konusunda pragmatizme müracaat etmemiz, pragmatizmin bu konuda eksik kalmış ve bütünüyle aydınlanmamış bir başka yönüne ışık tutacağı gibi, söz konusu sorunun farklı bir bakış açısı ışığında gözden geçirilmesine de vesile olacaktır.

Öncelikle yaygın bir yanlış anlaşılmanın aydınlatılmasında fayda var. Pragmatistler genel anlamda, eyleme, olgulara, deneyime kısacası pratiğin kendisine önem verirler. Çünkü onlar nezdinde, fikirlerimizi, pratik ile birlikte değerlendirmedikçe, kendimizi “felç edici meta-teorik tartışmalara dönüş”<sup>178</sup>

---

<sup>174</sup> BRAUDEL, Fernand; **Tarih Üzerine Yazılar**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992, s. 66.

<sup>175</sup> BOURDIEU ve WACQUANT, **Düşünümsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, s. 160.

<sup>176</sup> A.g.e.

<sup>177</sup> KILPINEN, “Social Theory”, s. 149.

<sup>178</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 234.

yaşamaktan kurtaramaz ve tartışmalarımızı çözüme kavuşturmada hiçbir mesafe kat edemeyiz. Ne var ki, onların fikirleri, inançları veya teorilerimizi salt “soyut” ve “kendi içinde kapalı” refleksiyonların pençesinden kurtarıp, başkalarının da değerlendirme ve kavrama kapsamına dâhil etmek üzere müracaat ettikleri pratik, pragmatizmin teoriyi önemsizleştiren ve küçümseyen bir yaklaşım olduğu düşüncesinin doğmasına yol açmıştır. Sözelimi, sosyolojinin kurucu isimlerinden Durkheim, James’in pratiğe fazlaca müsamaha gösteren pragmatist yaklaşımından hareketle, pragmatizmin temel amacının eylemi teşvik etmek değil saf spekülasyon yaratmak ve asıl niyetin teorik düşünmeye karşı bir saldırı olduğu sonucuna varmıştır.<sup>179</sup> Böylelikle sosyolojide uzunca bir süre pragmatizm hiçbir teorik duruşa müsaade etmeyen, katı bir pratikçilik ile anılmış, teori ve pratik birlikteliğini önemseyen bir yaklaşım olmaktan çok, teoriye saldıran bir tür *pratisizm* olarak görülüp gözardı edilmiştir. Pragmatizmin teori karşısında pratiğe yönelen bir yaklaşım olarak anılmasının bir nedeni de, Amerika’da pragmatizmi dayanak aldığı ön-kabülünden hareketle kaba bir bireyciliği ve oportünizmi esas alan bir ekonomi-politiğin yerleşmiş olmasıdır. Bunun sonucunda, Dewey’in de işaret etmiş olduğu gibi, pragmatizmin eylemi yaşamın amacı yaptığı, belli çıkar ve kar amaçlarını düşünce ve rasyonel eylemden üstün gördüğü yönünde bir algı da oluşmuştur.<sup>180</sup> O kadar ki Kinloch, buna dayanarak, pragmatik kültürde, teorinin araştırmadan ve deneysel gerçeklikten çoğunlukla ayrı ve bunlarla ilgisiz görüldüğü sonucunu çıkarmıştır.<sup>181</sup> Fakat gerçekte, “pragmatizm Amerikan yaşamına özgü bir özellik olduğu söylenen, sadece eylemi yüceltmek amacıyla eylemi yüceltmekten uzaktır.”<sup>182</sup> Elbette, “bu teori insan davranışını ve düşünceyi aydınlatmak için bazı amaçların yerine getirilmesi hususunda ısrarcı olduğu için kaynağı itibarıyla Amerikalıdır. Fakat aynı zamanda bu teori Amerikan yaşamının eylemi bizatihi bir

---

<sup>179</sup> RUSCHE, Dennis and TILMAN, Rick; “The Aims of Knowledge: Emile Durkheim’s Critique of American Pragmatism”, **The European Legacy**, Vol. 12/No. 6, Routledge, London, 2007, s. 701. Ne var ki James’te bu müsamaha sadece bir önceliği vurguluyor, ancak Durkheim’in işaret ettiği türden belirli bir ayrımı öne çıkararak onu beslemiyordu. James’te “kuram ve pratik iki ayrı etkinlik olarak tanımlanmaz” (LAPOUJADE, **William James Ampirizm ve Pragmatizm**, s. 110).

<sup>180</sup> DEWEY, “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, s. 29.

<sup>181</sup> KINLOCH, Graham C.; **Sosyolojik Teori: Gelişmesi ve Belli Başlı Paradigmalar**, Çeviren: Tülin Günşen İçli ve Dursun Ayan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2014, s. vii.

<sup>182</sup> DEWEY, “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, s. 29.

amaç olarak gören ve amaçları çok dar ve çok ‘pratik’ bir şekilde tasarlayan yönlerini de tasvip etmez.”<sup>183</sup> Pragmatizmin pratiğe müracaatı, sadece bir vurgu ve perspektif meselesidir. İnsanı içinde bulunduğu şartlarla birlikte, kendi dünyasını aktif bir biçimde değiştirme ve dönüştürmede “akla” (planlara, stratejilere veya genel anlamda teorilere) yardımcı olan ve onu olgularla besleyen, bilmeyi yapmakla birlikte ele almayı temel alan bir perspektifin ürünüdür.

Peirce’ün pragmatizmin temel belirlenimlerini ortaya koyduğu erken dönem çalışmalarından itibaren, insan pratiklerine ve alışkanlıklarına yönelik ilgi pragmatist düşüncenin temel karakteristiklerinden biri olmuştur. Felsefi görüş ve kavramları, pratik ve deneysel terimlerle ele alma özelliği pragmatistlerin genelinde farklı derecelerde gözlemlenebilecek bir özelliktir. Burada gözardı edilen husus, söz konusu eğilimin “pratik teoriden önce gelir” demekle eşdeğer olmadığı ve teori ile pratik arasında keskin bir ayırım yapılmadığıdır. Sadece en teorik bilimsel ve felsefi meselelerin bile insanın pratik eylemleri ile olan bağlantıları ışığında ele alınması gerektiği vurgulanmıştır.<sup>184</sup> Pragmatistlerin pratiğe teori karşısında üstünlük bahsettikleri söylenemez, ancak teori odaklı ve saf akla dayalı bilgiyi yüceltme eğiliminde olan bir felsefi kültürde, pratiğin önemine değinen bir yaklaşım geliştirmek teori düşmanı ilan edilmeye yetmektedir. Onlar sadece teoriye verilen önceliğin pratiğe de aktarıldığında, dünyayı kavramak adına daha doğru bir bakış açısı elde edeceğimiz iddiasındadır. Bunun için Dewey’in deneysel yöntemlere büyük bir ilgiyle yaklaştığını gözlemleriz. Bilimin yöntemi, eski dünyanın saf (olgularla kirlenmemiş) bilgiyi, deneyimin kendisine yeğ tutan anlayışını alaşağı etmesi ve bilginin deneyimden bağımsız düşünülemez bir faaliyetin ürünü olduğunu göstermek bakımından hayattır. Bilimin ve bilimsel yöntemin gelişimi bizlere teori ile pratiğin birbirinden koparılamayacak bir işlemin iki yönü olduğunu göstermiştir. Dewey’in pek çok metninde Bacon’dan övgüyle söz etmesinin nedeni budur. Bacon’la birlikte, deneyimin bir bilgi aracı olduğu ve “bilme” faaliyetinin ondan yalıtılamayacağı düşüncesi yerleşmeye başlamıştır. Onun öncesinde ise felsefi geleneğin çoğunda, tefekkürü dayalı bilgi pratik bilgiye, teorik bilgi deneysel bilgiye üstün tutulmuş, zanaatın bilgisi, doğru bir bilgi olarak değil, sadece bir bilgi türü olarak

---

<sup>183</sup> A.g.m.

<sup>184</sup> PHILSTROM, “Introduction”, s. 2.

kabul edilmiştir.<sup>185</sup> Eşdeyişle, uzun bir zaman pratik bilgi, saf bilgidен daha az değerli görülmüştür. Bilim, bilginin en kusursuz düzeyi olarak, her türlü pratik uygulamadan bağımsız saf anlamda teori çalışmalarıyla özdeşleştirilmiş, faydalı uğraşlarla ilgili bilgiler ise o uğraşa katılan sınıfların öğrenmesi gerektiği düşünülerek aşağılanmıştır.<sup>186</sup> Pratiğin, deneyimin veya olgulara müracaatın bir “bilgi olarak” bilimde önem kazanması, bilimsel ilerleme ve bilimin yönteminin yaygınlık kazanmasıyla mümkün olmuştur. Deneysel bilimlerin yaygınlaşmasıyla birlikte, fiziksel etkinliğe, deneye ve genel anlamda pratiğe yönelik küçümseyici tavır ortadan kalkmaya başlamış ve pratiğe müracaat bilimsel faaliyetin temel kriterlerinden biri haline gelmiştir. Bu nedenle, bilgi ile pratik arasındaki geleneksel ayrıma ve saf anlamda “entelektüel” çalışmaların geleneksel prestijine vurulan en büyük darbe, deneysel bilimlerin gelişimidir. Deneysel bilimlerin gelişimi, pratikten doğanların dışında hiçbir gerçek bilgi ve verimli kavrayış olamayacağını gözler önüne sermiştir. Bilginin gelişimi ve açıklama yeteneği için, olguların analiz edilmesi ve yeniden düzenlenmesi kaçınılmazdır ve bu süreç sadece zihinsel bir süreç değildir. İnsanlar bir sonuca ulaşmak için pratikte de bir şeyler yapmak ve koşulları değiştirmek zorunda olduklarını idrak etmişlerdir.<sup>187</sup> Deneyimler, artık rasyonel bilgi ve açıklamalarla karşı karşıya getirilmekten ve artık geçmişte az çok rastlantısal bir biçimde gerçekleşmiş olan olayların özetlenmesi olarak algılanmaktan kurtarılmıştır. Bunun yerine deneyimler, gerçekleştirilen etkinliğin bilinçli bir biçimde kontrol edilmesini, etkinliğin sonuçlarının gözlenmesini, önermelerin üretilmesini ve önermelerin geçerliliğinin sınanmasını içerecek ölçüde temel alınmıştır.<sup>188</sup> Dewey’in deneyimi esas alan natüralist ve araçsalcı yaklaşımı bu nedenle bilimin yöntemini organizmanın çevresiyle olan ilişkisinin içinde konumlanan faaliyetlerine uyarlama yönündeki eğilimiyle, teori (saf bilme) ve pratiğin temelde ayrı olduklarına ilişkin, Platon’dan beridir hâkim olan geleneksel varsayımı ortadan kaldıran bir bakış açısı sunmuş olmaktadır. Dewey’in deneyimi merkeze alan ve problem odaklı araştırma faaliyetine ilişkin değerlendirmelerinde biz bilmek ile yapmak, bilgi ile eylem yani teori ile pratik arasında karşılıklı bir ilişki inşa edildiğini görürüz. Bilgi bir kez

---

<sup>185</sup> KUMAR, “John Dewey, Reconstruction in Philosophy (1920)”, s. 123.

<sup>186</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 255.

<sup>187</sup> **A.g.e.**, s. 299-300.

<sup>188</sup> **A.g.e.**, s. 296-297.

deneyimle olan bağı içerisinde ele alındığında, saf akıl denen şeyin, bilişsel faaliyetlerimizin kaynağı ya da zemini olarak yetersiz olduğu anlaşılır.<sup>189</sup> Dewey bilgiyi, deneyime yukarıdan yüklenmiş bir şey olarak görmek yerine, onu deneyimin kendisinden yalıtarak ele almanın olanaksızlığına ve bilmekle yapmanın aynı sürecin unsurları olduğuna dikkat çekmiştir. Gelgelelim insan dış dünyanın olguları karşısında tamamen amaçsız ve “bilişsiz” de değildir. Gerçek bilimsel faaliyet her iki uç noktayı devre dışı bırakarak birbirine düğümler. Dewey, bir anlamda, Kant’ın kavram ve görünümün birbirini gerektirdiğine ilişkin verdiği örneği bilim ve felsefeye uyarlamaktadır. Buna göre, felsefe olmadan bilimsel açıklama anlamsız, bilim (yani “deneysel zekâ”) olmadan felsefe aciz kalır.<sup>190</sup> Dolayısıyla amaç bir tarafı diğerinin lehinde olmak üzere ekarte etmek değil, hem pratiğe hiç müracaat etmeksizin bir şeyin “doğru” anlamını salt refleksiyon yoluyla açığa çıkarmaya çalışmayı hem de yönlendirici fikirler ve bize eylem planları sağlayan taslaklar olarak düşüncelere müracaat etmeksizin salt olgularla debelenmeyi aşmaktır. Eğer bizler, çevreyle olan etkileşimimize bağlı olarak belli durumlara ilişkin belirsizlikleri aşmak amacıyla, bir uyum sağlama yönündeki problem çözücü araştırma faaliyetimizi, teori ve pratik birlikteliğini bize en iyi sunan yöntem olan bilimsel yöneme göre yürüttüğümüzde, belli bölünelere takılıp kalmak yönündeki yanlıştan kendimizi kurtarabiliriz. Bilimsel yöntemde teorilerin olgular karşısında öncelikli veya üstün bir konumu yoktur. Bilimsel yöntem, dünyanın en doğru temsili konumundaki teorileri bulup onları mutlaklaştırmakla da ilintili değildir. Bilimsel yöntem problemin tanımlanmasından başlar, onu tanımlamak ve anlamak çözüme ilişkin ne tür stratejiler üretilebileceğini belirlemenin önünü açar. Bu noktada mevcut teorilere, önceki bilgilere de göz atar, yeni stratejiler belirler farklı teoriler geliştirir ve bunları deneyimle sınarız. Burada teori ile pratik, bilmek ile yapmak, us ile deneyim iç içedir. Böylesi bir çaba, sosyal araştırmayı salt teorik inşalar, soyut, matematiksel verilerle boğulmaktan veya hiçbir genellemeye imkân tanımayan veri yığınlarıyla anlık yoklamalar haline dönüşmekten kurtaracak bir yöne sahiptir. Bilimlerin deneysel yönteminin uygun bir uyarlanışından hareketle, sosyal bilimlerde

---

<sup>189</sup> ELDRIDGE ve PIHLSTRÖM, “Glossary”, s. 31.

<sup>190</sup> WILSON, Daniel J.; “Fertile Ground: Pragmatism, Science, and Logical Positivism”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 128.

egemen olan *teorizm* ve *pratisizm* eğilimlerine yönelmektense, teori ve pratiğin birlikteliğini benimseyebileceğimiz bir dayanak noktası elde etmiş oluruz. Bunu sadece Dewey'in fikirlerinden dolayı bir biçimde sosyal bilimlere uyarlamaya çalışılan belli hareket noktaları yaratarak değil, bizzat Dewey'in sosyal bilimlerin teorik ve pratik bölünmüşlüğüne yönelik değerlendirmelerinden yola çıkarak da gerçekleştirebiliriz. Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry* metninde, sosyal bilimlerde sosyal dünyaya ilişkin analiz biçimlerinde, Mills'in daha sonra *Toplumbilimsel Düşün*'de dile getireceği tek taraflı hareket eden iki başat eğilimden söz etmiştir. Bir tarafta kendisini kararlı bir biçimde “olgu verileri”ne yönelten “pozitivist okul” (veya Mills'in ifadesine başvuracak olursak “soyutlanmış deneyimcilik”); diğer tarafta ise “tüm vurgularını kavramlar üzerine dayandırma eğilimi”nde olan ekol (veya yine Mills'in ifadesine müracaat edecek olursak “Grand Theory”ciler).<sup>191</sup> Dewey problematik tarafları olan her iki eğilimi de reddetmiştir. Ona göre bir tarafta, “bir kimsenin her hangi bir şeyi araçlar ve belli teknikler içeren deneysel işlemler olmaksızın anlayabileceği”<sup>192</sup> iddia edilirken, öte yandan çoğu zaman kendilerini ne için kullanacağını dahi kavrayamadan elde edilmiş bir veri deposuna tutunmuş bir ekip vardır. Her iki eğilim kendi içinde farklı türden sorunlara yol açar. Sözgelimi teori-merkezli eğilimi ele aldığımızda, tıpkı geçmiş metafizik tartışmalarda karşılaştığımız bir problem öne çıkar: Teoriyi tek başına tüm insanî aktiviteyi kapsayacak şekilde, sosyal dünyanın en iyi temsili olarak inşa etme teşebbüsü. Böylelikle bazı çevrelerce sosyal dünyayı teoride veya sözgelimi toplumu zihinde inşa etmek, onun uygun açıklamasını sunmak adına yeterli görülür. Teorilerimiz dünyayı masa başında anlamının ve belli olgular arasındaki düzenli ilişkileri “onlara temas etmeden” açıklamanın bir yolu olmaya meylettiklerinde, dogmatikleşir ve dünyayı “kavrayamayışımızın” nedenleri haline gelirler. Elbette, topluma ilişkin belli bir soyutlama yapmakta bir sakınca yoktur, ancak “toplum kavramı olgulardan tamamen soyutlanacak kadar ‘idealleştirilemez.’”<sup>193</sup> Aksi takdirde hiç olmayan ve olmayacak olan bir topluma inanmak oldukça muhtemeldir. Bunun yanında teori-merkezli

---

<sup>191</sup> MANICAS, Peter T.; “John Dewey and American Social Science”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 49; DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 503-504.

<sup>192</sup> MANICAS, “John Dewey and American Social Science”, s. 50-51.

<sup>193</sup> DEWEY, **Demokrasi ve Eğitim**, s. 100.

düşünürler, tutundukları teoriyi zaman ve mekân sınırları olmaksızın her türden nesneye uyarlamaya dönük bir indirgemecilik hatasına da düşerler. Bu eğilim sosyal bilimlerde öylesine yaygındır ki, genel olarak sosyal bilimcilerde araştırmayı “yönlendirdiği” veya “biçimlendirdiği” varsayılan bir teorik çerçeveye bağlı kalmaya ilişkin bir gereklilik yerleşmiştir. Araştırmacılar ünlü teorisyenlerin adlarıyla ilişkili, kabul edilebilir çerçeveler kullanmaya teşvik edilir. Teori ister Lacancı olsun ister Giddens’tan etkilensin, araştırma-nesnesi ister Fransız sineması ister refah devletinin zayıflaması olsun, açıkça ifade edilmeyen kabul, bir araştırmacının başarısının neticede bu çerçevenin uygulanabilirliğini nasıl gösterebileceğine bağlı oluşudur. İnsan bilimlerinde araştırmacının yaratıcı hayal gücümüzü geliştirmesi, yeni geleceklere açık olması gerekirken, bu “teori-esinli araştırma” kesinlikle aksidir: o yeni deneyimlere kapalıdır. Bununla beraber, bu araştırma kendini aykırı veya yenilikçi olarak sunsa bile, nihayetinde entelektüel açıdan büyük ölçüde muhafazakârdır, araştırmacının amacı yeni bir şey öğrenmek değil, zaten varsayılan şeyi pekiştirmektir.<sup>194</sup> Pragmatistler ise, bir teoriye niçin delicesine bağlanmak gerektiğini kavramada güçlük çekerler. Hiçbir şeyin kalıcı olmadığı, insanların ve içerisinde buldukları her türden çevrenin değiştiği bir dünyada insan ve dünyasını mutlak olduğuna inanılan bir teoriyle açıklamaya yeltenmek bir yana bunu arzu etmek yönündeki eğilim de problemlidir. Pragmatistler için, “teoriler, içinde huzura ereceğimiz gizemlerin çözümü değil, araçlardır.”<sup>195</sup> Onlar sadece etkinliğimizi yönetme ya da yönlendirme işlevi adına vardır, onu oluşturmaz.<sup>196</sup> Dünyayı ifade etmenin bir aracı olarak kullandığımız teorileri ya da Rorty’nin deyişiyle “vokabülerleri” onun “en doğru temsili” statüsüne yükseltmek bizleri hakikate daha çok yaklaştırmayacaktır. Aksine dünyayı ifade etmeye yarayan başka türden araçları keşfetmeye, onlara açık olmaya engel olacaktır. Gelgelelim sosyal dünyanın anlaşılmasına yönelik “olgucu” tavır da, sosyal bilimlerde problemlili bir uygulamaya sahiptir. Buradaki özel sorun, sosyal bilimlerin salt teori odaklı olması veya empirik araştırmalara yer verilmemesi değildir. Empirik araştırmadan anlaşılan şeyin, sosyal dünyanın ele alınmasına yönelik olarak hiçbir katkı sunamayacak denli çarpık bir

---

<sup>194</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 200.

<sup>195</sup> MEDINA, “James on Truth and Solidarity: The Epistemology of Diversity and the Politics of Specificity”, s. 127.

<sup>196</sup> LAPOUJADE, **William James Ampirizm ve Pragmatizm**, s. 110.



“olgucu” eğilimle biçimlendirilmiş olmasıdır. Sözelimi sosyologun görevi nedir? Ne iş yapar? Sosyolog alana inip verileri toplayıp onlar arasında anlamlı ilişkiler kurmaya mı çalışır? Bu bizi daha mı bilimsel kılar? Dewey yerinde bir gözlemlerle, sosyologun bilim adamı gibi davranma kaygısıyla, kendisini bilim ve felsefenin bir sempatizanı olarak takdim ederek, alanda kırıntı ve döküntüleri toplayarak onları amaçsız bir biçimde bir araya getirmekle uğraştığını belirtmiştir.<sup>197</sup> Dewey için bu türden bir çalışma prensibi verilerin bütünle olan ilişkisinin kurmada veya onun insanların idelalleriyle ve değerleriyle anlamlı bir ilişki içerisinde değerlendirilmesinde bir engel teşkil eder. Bu anlamda sosyal bilimlerde egemen olan pozitivistik tavrı, bilimsel yöntemin sosyal olgulara hatalı bir uyarlanması olarak görmüş ve genel anlamda sosyal bilimlerin böylesi bir veri toplama işine indirgenmesi karşısında rahatsızlık duymuştur. Dolayısıyla, Dewey nezdinde sosyal araştırmalar yapılmıyor değildi, ancak bunlar çoğu zaman veri toplama işinden ibaret olduğu için “sosyal olgu verileri anlamsız parçaların karışık bir yığını” olarak kalıyordu. Bu yığınların insan istekleriyle ve insanî değerlerle olan bağıntısı ihmal edildiğinden, onların içinde onları mantıklı bir bütüne bağlayacak hiçbir şey bulunmuyordu.<sup>198</sup> Dewey açısından sorun sosyal bilimlerde olgulara ilişkin veri toplama işinin, genelde bir problemle ilişkili olarak gerçekleştirilmiyor oluşundan kaynaklanır. Ona göre araştırma hangi düzeyde olursa olsun, somut bir problemle başlar. Öncelikle problemin tanımlanması gerekir. Ardından bu probleme ilişkin olarak belli gözlemler veya veri toplama işine girilebilir. Burada sosyal bilimlerin gözlem ve ölçüm tekniklerinin doğal bilimlerininkine nazaran daha zayıf olduğu söylenebilir ve bundan kaynaklanan belli başlı problemler doğabilir. Fakat bunlar zamanla geliştirilebilecek meselelerdir, yeter ki sosyal olguları ne için, hangi problemi çözmek, hangi soruna çare olmak üzere ele aldığımızı bilelim. Özetle, teori durduk yere oluşmaz. Somut bir problemden kaynaklanır. Bizleri düşünmeye ve şüpheye davet eden, belirsiz durumları keşfetmeye yöneliktirler. Problemi tanımlamaya başladığımız anda, belirli teorik inşalara da davetiye çıkarırız. Problemin çözümüne yönelik olarak belirli hipotezler öne sürülür, bunların inşası ve sınanması, problemi çözmeye yönelik araştırma faaliyetinin içerisinde vukubulur. Aynı şekilde olgulara ilişkin gözlem ve veri edinimi de durduk yere başlamaz. Öyle olsa bile, ne için toplandıkları bilinmediğinden

---

<sup>197</sup> DEWEY, *The Early Works 1882-1898: Volume 5 (1895-1898)*, s. 23.

<sup>198</sup> MANICAS, “John Dewey and American Social Science”, s. 49.

bir yığın olarak kalırlar ve bireye anlamlı bir ürün sunmazlar. Bu nedenle, sına, gözlem ve veri edinimi faaliyeti belirli bir probleme ilişkin olarak girişilen amaçlı bir işlemdir.

Kısacası, pragmatistler nezdinde, teori kendi başına (pratikte temastan kaçınarak) tüm gerçekliği içerecek türden bir görüş noktasına erişemez, pratik olmadan bir teorinin ne değeri ne de doğruluğu anlaşılabilir. Teori tek başına eksiktir, tek başına bilginin kendisiyle özdeşleştirilemez. Teori doğrulanabilir, sınanabilir ve gerçeğe temas eden bir hüviyet kazanmak için olgulara, olgular yönünü bulmak ve anlamlı bir ilişki oluşturmak için teorilere ihtiyaç duyar. Bu anlamda pratik (olgu, deneyim) ve teori, öne sürüldüğü gibi biri objektif ve diğeri sübjektif olan ayrı iki doğaya işaret etmez. Her ikisi aynı kumaşın ürünüdür.<sup>199</sup> Dolayısıyla, pragmatizmin, “toplumsal olarak pek güçlü ama bilimsel açıdan da çok yıkıcı kuram ile ampirik araştırma karşıtlığını, kuramcılarla yöntemciler arasındaki karşıtlığı kırmak”<sup>200</sup> noktasında yararlanılabilecek ve sosyal araştırmada teori-pratik birlikteliğini temel alan programların geliştirilmesinde katkı sunabilecek yönlere sahip bir yaklaşım olduğu söylenebilir.

Neticede, çalışmamız, pragmatizmin sosyolojik metodolojide öne çıkan problemlerin çözümünde yararlanılabilecek bir yaklaşım olduğunu göstermiş bulunmaktadır. Fakat bu noktada, bir adım daha öteye uzanarak, pragmatist bir sosyal araştırmanın olanaklılığı ilişkin bir temellendirme kazandırabildiği takdirde daha doyurucu bir katkı sunmuş olacaktır. Bu amaca yönelik olarak, son kesimde, pragmatist bir araştırma taslağı geliştirilmeye çalışılarak, sosyal bilimlerde sosyal meseleleri nicel ve nitel araştırmanın dışında inceleyebileceğimiz pragmatist bir yaklaşımın temel içerimi ve işleyiş mantığı gösterilmeye çalışılmıştır.

---

<sup>199</sup> JAMES, *Writings 1902-1910*, s. 1138.

<sup>200</sup> BOURDIEU, *Pratik Nedenler*, s. 8.

## SONUÇ YERİNE: SOSYAL BİLİMLERDE PRAGMATİST YAKLAŞIM VE PRAGMATİST SOSYAL ARAŞTIRMA

Sosyal bilimler, özellikle de sosyoloji, ortaya çıktıkları andan itibaren, metodolojik tartışmaların odağında yer almış ve sosyal bilimlerin her bir disiplinde metodoloji tartışmaları eksik olmamıştır. Bu tartışmalarda pozitivizm ve hermeneutik ön plana çıkmış, metodolojiye ilişkin farklı eğilimler büyük oranda, bu iki yaklaşımdan beslenmiştir. Pragmatizmi ve hermeneutiği birleştirmeye ve bu düalizmi aşmaya yönelik girişimler olmuş, ancak genel anlamda sosyal bilimlerin gündemi, her iki yaklaşımın hâkimiyetinde süregelen kısır bir tartışma odağından kurtarılamamıştır. Pozitivizm ve hermeneutik düalizmini aşmaya çalışan isimlerin başında gelen Giddens dahi her ne kadar yorumcu sosyolojilerle pozitivist sosyolojilerin bir birleşimini, her ikisinin diğerinde eksik kalan yönü birleştiren bir yaklaşımı önermişse de, kullandığı argüman dizisi sosyal bilimlere alternatif bir araştırma programı önermekten çok, teorik düzeyde bir çözümleme olarak öne çıkmıştır. Giddens'in pozitivizm ve hermeneutik düalizmini aşmaya yönelik mütalaaları, iki yaklaşımın birleşiminin nicel ve nitel araştırmaya karşılık gelen alternatif bir araştırma pratiğine uygun bir perspektifi nasıl geliştirebileceği sorularını pek içermemiştir. Zaten Giddens'in kendisi de, sosyolojik yöntemin “yeni kuralları”nı takdim ettiği meşhur metninde, amacının ““uygulamalı araştırma nasıl yapılmalı” konusunda bir el kitabı” sunmak olmadığını ve metnin “özel bir araştırma programı içerm[ediğini]” beyan etmiştir.<sup>1</sup> Hâlbuki, pozitivizm ve hermeneutik arasındaki zıtlık, teorik düzeyde işleyen bir yöntem tartışması bağlamında ele alınabileceği kadar, temelde sosyal araştırma biçimlerinde yarattığı nicel ve nitel karşıtlığını açacak düzeyde bir perspektifle de ele alınmalıdır. İşte biz, pragmatizmin pozitivizm ve hermeneutiğe alternatif bir yaklaşım sunduğu kadar, uygulamada nicel ve nitel araştırmalara alternatif bir sosyal araştırma geliştirmeye açık yönleri olduğunu gösterme amacındayız. Eşdeyişle, pragmatizmin sosyal bilimlerde pozitivizme ve hermeneutiğe alternatif bir yaklaşım olarak kullanılabileceğini ve özellikle Dewey'in sosyal araştırmanın olanaklılığına yönelik değerlendirmelerinden hareketle, nicel ve nitel araştırmalara alternatif bir pragmatist sosyal araştırmanın tesis edilmesinde yararlanılabileceğini ortaya koymaya çalışacağız.

---

<sup>1</sup> GIDDENS, *Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları*, s. 2.

Pragmatizmin sosyal bilimlerde bir yaklaşım olarak kullanılabilmesine ilişkin tartışmalar aslında sosyal bilimlerde pek de yeni değildir. Özellikle son yirmi yılda sosyal bilimler metodolojisiyle pragmatizm arasında belli bakımlardan önemli ortaklıklar kurmaya yönelik kayda değer girişimler söz konusudur. Kendi Deweyci yaklaşımımız aracılığıyla yansıtmak istediğimiz perspektifi daha iyi kavramak ve ayırıcı yönünü açık kılmak adına öncelikle bu yönde yapılmış çalışmalara kısaca değinmek doğru olacaktır.

Sosyal bilimler felsefesi ve metodolojisiyle pragmatizm sözcüklerinin birlikteliğini bugün Patrick Baert'ten daha çok öne çıkaran bir isim bulmak güçtür. Baert, pragmatist sosyal bilim felsefesi önerisiyle, sosyal bilimlerde pozitivist ve hermeneutik hegemonyanın dışında pragmatist bir alternatif sosyal bilim felsefesinin imkânını tartışan önemli bir pragmatist düşünürdür. "Esin kaynağı pragmatizm olan bir sosyal bilimler felsefesi taslağı sunmak"<sup>2</sup> amacıyla olan Baert, pragmatist sosyal bilim düşüncesiyle, temelde, "sosyal bilimlere uzunca bir süredir musallat olan natüralizm hayaletini aşmayı" ve "kendine-gönderimli bilgi edinmeyi amaçlayan bir sosyal bilim[in] imkânını" göstermeyi hedeflemiştir.<sup>3</sup> Baert, Rortyci pragmatist sosyal bilim tasavvurundan hareketle, özellikle de "metodolojik natüralizm"ın reddiyesini sunmakla ilgilenmiştir. Ona göre, metodolojik natüralizm, hem sosyal bilimler hem de doğa bilimlerinin temelini oluşturan metodolojik ilkeleri (veya 'buluş' mantığını) ortaya çıkarmaya çalışan özel bir bilim felsefesi yaklaşımıdır. Bu düşünce, Durkheim'ın 'bilimsel rasyonalizmi' ve Popper'ın yanlışlamacılığından, daha yeni bir akım olan eleştirel realizme kadar, çok farklı sosyal bilim felsefeleri tarafından paylaşılmıştır. Metodolojik natüralistler çoğunlukla bu birleşik metodolojiyi ortaya çıkarmaya ve toplumsal alanın araştırılmasında uygulamak çabasındadırlar.<sup>4</sup> Fakat Baert'e göre, natüralistlerin bilimin özünü arama çabaları yanlış yoldadır, çünkü bütün bilimsel etkinliklerin ortaklaşa paylaştığı hiçbir şey yoktur.<sup>5</sup> Bilim felsefecilerinin "en iyi

---

<sup>2</sup> BAERT, *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, s. 12.

<sup>3</sup> A.g.e., s. 19.

<sup>4</sup> A.g.e., s. 196.

<sup>5</sup> A.g.e., s. 13.

yöntem” arayışı, özellikle sosyal bilimler gibi, inceleme alanında bulunan nesnenin sürekli olarak yeniden biçimlendiği ve araştırmacıyı da biçimlendirdiği alanlarda, yersiz ve gereksiz bir çabadır. En doğru yöntem anlayışı, dış dünyanın doğruluğunu onun uygun “temsilleri” ile açıklamaya çalışan temelci ve temsilci bir perspektifin uzantısıdır. Bununla birlikte Baert natüralizmin karşısında yer alan anti-natüralist eğilimin de aynı temsilci anlayışı sürdürmede diğerinden farkı olduğunu düşünmez. Anti-natüralist eğilimin, “sosyal araştırmacıyı bir ‘toplumsal haritacı’ -toplumsal dünyanın haritasını mümkün olduğu kadar aslına uygun ve tam olarak çıkartan biri-”<sup>6</sup> konumuna indirgediğinden hareketle natüralist eğilim kadar problemlili olduğunu düşünmüştür. Baert aynı temsilci bakış açısının, eleştirel realistlerde de yer aldığı kanaatindedir. Ona göre, bu görüş hem eleştirel realizmin hem de Giddens’in yapılaşma teorisinin temelini oluşturur. Her ikisi de, Batı düşüncesinin derinlerinde yatan, yansıtıcı veya resmedici bir araç olarak bilgi anlayışıyla bir bağa sahiptir.<sup>7</sup> Burada sosyal dünyanın en iyi temsili sunan yöntem arayışından sıyrılıp başka bir temsilcilik batağına saplanırız. Sosyal dünyanın en doğru açıklamasının yerini onun en doğru tasviri düşüncesi alır. Baert’in anlatımıyla, “natüralistler uygun bir sosyal araştırmanın dış dünyayı açıklamayı ve muhtemel öngörmeyi amaçladığını varsayarken, anti-natüralistler sosyal araştırmanın toplumsalı mümkün olduğu kadar aslına uygun ve tam olarak yansıtması gerektiği inancını taşırlar. İkisi de sosyal araştırmanın temelini oluşturabilecek diğer bilişsel ilgileri ciddiye almaz ve özelde ikisi de kendine ilişkin bilginin toplumsal alana dönük araştırmanın meşru bir hedefi olabileceği fikrini önemsemez.”<sup>8</sup> Natüralizmde, yöntemi kavrayış tarzımızdan kaynaklanan bir sorun varken, anti-natüralizmde inceleme nesnesinin kendisinden kaynaklanan bir sorun var. Biri nesneyi açıklayabilen en iyi yöntemi, diğeri, en eksiksiz nesne betimlemesi sunma çabasındadır. Öte yandan, “iki strateji de -hem natüralist hem de haritacı model- bilginin ne için olduğunu sorgulamaz. Bilginin amacı natüralistlere göre dış dünyanın açıklanması ve öngörülmesi, haritacı anlayışa göre betimlenmesidir. İkisi de diğer bilgi biçimlerinin imkânı üzerinde veya daha doğrusu, sosyal araştırmanın diğer amaçlarının neler olabileceği konusunda

---

<sup>6</sup> A.g.e.

<sup>7</sup> A.g.e.

<sup>8</sup> A.g.e., s. 199.

düşünmez.”<sup>9</sup> Baert nezdinde, pragmatist bakış açısından her iki görüş de kabul edilemez. Dolayısıyla pragmatist sosyal bilim felsefesi, özünde, sosyal bilimlerde natüralist ve anti-natüralist eğilimleri birleştirmeyi değil, taşıdıkları belli problemler dolayısıyla onların ikisini de reddetmeyi öneren bir yaklaşımdır. Baert’in deyişiyle, “bu öneri, bir ölçüde, sosyal bilimler felsefesindeki diğer stratejilerin reddedilmesine dayanır.”<sup>10</sup> Peki, Baert’in pragmatist sosyal bilim tezinde, işaret edilen çıkmazları aşmak üzere ne gibi argümanlar geliştirilmiştir?

Rortyci bir pragmatist olan Baert, pragmatist sosyal bilim felsefesinde her şeyden önce, sosyal bilimleri dış dünyanın doğruluğunu onun uygun “temsilleri” ile açıklamaya çalışan temsilci anlayışlardan uzaklaştırmakla ilgilenir. Çünkü yöntemlerimize, dış gerçekliği ifade etmede kullandığımız “araçlar” olarak eğilmediğimiz sürece, kendimize ve nesnemize ilişkin elverişli bir kavrayış geliştirmemiz söz konusu olamaz. Bunun yanında yöntemler ebedî araçlar da değildir. Onlar farklı zamanlarda, aynı zaman içinde farklı konulara ve hatta aynı araştırmanın farklı safhalarında değiştirilebilecek araçlardır. Bir yöntem ne denli arzu edilir bir kullanıma sahip olursa olsun, ona tapınmaya ilişkin bir mazeretin gerekçesi olamaz. Yöntemin başarısı onun kalıcılığının veya mutlaklaştırılmasının ölçütü olarak görülemez. Bu anlamda, “şimdiye kadar belirli bir alan içinde başarılı olan bir *çalışma yönteminin* gelecekte de başarılı olacağına inanmak için herhangi bir neden yoktur. Ayrıca, şimdiye kadar empirik bir başarıya sahip olduğu kanıtlanan metodolojik bir stratejinin, sadece bu nedenle gelecek için de niçin tavsiye edilmesi gerektiği açık değildir. En uygun olduğu varsayılan ile şimdiye kadar verimli olan birbirine karıştırılır görünmektedir. Daha doyurucu başka stratejiler olmaması için hiçbir neden yoktur.”<sup>11</sup> Böylelikle Baert, sosyal bilimlerde veya sosyolojide metodolojik bir konsensusun değil, heteredoksinin, farklı araştırma nesnesine göre, aynı araştırma sürecinde farklı safhalarda dahi değişebilmeye açık olan ve bu yöndeki tutumu geliştirmeye olanak tanıyan bir perspektifin daha doğru olacağını savunmuştur. Pragmatizm, Baert için bu ihtiyacı karşılayan paradigmanın kendisidir. Sosyal bilimlere pragmatist bir yaklaşım,

---

<sup>9</sup> A.g.e., s. 12-13.

<sup>10</sup> A.g.e., s. 12.

<sup>11</sup> A.g.e., s. 196.

bizi, sosyal bilimlerin ve doğa bilimlerinin bütününe uygulanabilen yöntem tasarımı bir yana, tek bir disiplin ölçeğinde dahi araştırma konusuna ve araştırmacıya göre değişmeyecek bir yöntem anlayışı tatbik etmek yönündeki eğilimimizden de vazgeçmeye yönlendirecektir. Böylelikle sosyal bilimcilerin, “bilgi”nin efendisi konumundaki doğa bilimcinin hareketlerini taklit eden ve bu uğraşında ona benzedikçe övgü bekleyen bir soytarı kılığına bürünmesine gerek kalmaz. Sosyal bilimlerde “bilim statüsü” bir kez metodolojik gereklilikleri yerine getirme çabasından kurtarıldığında ve bilimsel faaliyete, dış dünyanın en doğru temsil biçimi olmaktan çok, kendimizi ve nesnemizi anlamak ve dönüştürmek için başvurduğumuz araçlardan biri olarak yaklaştığımızda, Pleasants’ın da vurgulamış olduğu gibi, sosyal bilimcilerin doğa bilimcileri gibi davranmasını arzu etmenin tüm gerekçeleri ortadan kalkar.<sup>12</sup> Bu bağlamda, sosyolojide metodolojik birliğin olmayışı bir özür değil, yüksek düzeyde yapıcı olabilecek bir yoksunluktur. Zira, “metodolojik seçeneklerin çokluğu istenilen öz farkındalık duygusunu geliştirir.”<sup>13</sup> Çünkü daima kendi seçeneğinizi karşılaştırabilip kendinizi yeniden yorumlayabileceğiniz alternatifler söz konusudur. Dolayısıyla ihtiyacımız olan şey, sosyolojik nesnelimizin en iyi ifade edildiği yöntemle ulaşmak değil, kendisini sürekli yineleyebilecek, hem bizi hem de nesnemizi dönüştürebilecek ve ilerilere taşıyabilecek bir araştırma yaklaşımı geliştirmektir. İşte pragmatist sosyal bilim felsefesi, tüm sosyal bilimlere bu yönde bir çerçeve sunma iddiasında olan bir proje olarak öne çıkar.

Baert, pragmatizmin ne tür bir araştırma programı önerebileceği hususunda ise, araştırmayı, pragmatist dayanak noktalarını Gadamerci bir temellendirme ile birleştirerek, farklılıkla olan karşılaşma süreci içinde, yeni deneyimlerin ışığında, kendi görüşlerimizi yeniden değerlendirmede -ufkumuzu genişletmede- bir diyalog olanağı olarak ele alır. Buna göre araştırmada temel olan şey, her deneyimle birlikte sosyal araştırmacının kendisinin de değişmesidir. Baert, araştırmanın, ancak araştırmacı çalışılan şey tarafından etkilenmek için gerekli istekliliği gösterdiği sürece başarılı bir şekilde yürütüleceğini belirtmiştir.<sup>14</sup> Baert, arkeolojideki “post-prosedürcü yönelim”i,

---

<sup>12</sup> PLEASANTS, “A Philosophy for the Social Science: Realism, Pragmatism, or Neither?”, s. 82.

<sup>13</sup> BAERT, “Towards a Pragmatist-Inspired Philosophy of Social Science”, s. 194.

<sup>14</sup> BAERT, “Pragmatism, Realism and Hermeneutics”, s. 104.

tarihteki “genealojik yöntem”i ve antropolojideki “eleştirel dönüş” hareketini, kendi pragmatist sosyal bilim felsefesinin potansiyelini ortaya koyan uygulamalar olarak öne çıkarmıştır. Her üç alanda da Baert, araştırmanın, bilgi ediniminin “kendine-gönderimli” bir formunun nasıl olanaklı olabileceğini göstermesi bakımından hayati örnekler olduğuna dikkat çekmiştir.<sup>15</sup> Post-prosedürcü arkeoloji insanların ortamlarına anlamlar yüklediklerini ve arkeologların bu anlam üretici etkinlikleri anlamaya çalıştıklarını kabul eder. Toplumsalı “gerçekte olduğu gibi” sunmak veya yansıtmaktan ziyade, anlam üretici etkinlikleri anlamaya çalışmak daha yaratıcı bir süreçtir. Post-prosedürcüler kendi araştırma yöntemlerinin mevcut anlam bileşimlerini değiştirebileceğini vurgulayarak, pragmatist bir tavrı benimserler. Bilgi artık pasif bir şey olarak değil, aksine daha ziyade bir eylem olarak anlaşılır: bilgi şeyleri etkiler. Pragmatist yöntemde yapıldığı gibi, bu arkeologlar kendi disiplinlerinin günümüzdeki bazı egemen görüşlerle yüzleşmek ve onları değiştirmek için nasıl kullanılabilceğini araştırırlar.<sup>16</sup> Genealojik tarih anlayışının temel amacı ise, basitçe aşına olunmayan bir geçmişe giriş kazanmaktansa aşına olunan şimdiki dile getirmek ve aydınlatmaktır. Geçmiş, bu durumda, şimdiki adım atmanın, geleneksel temellerin kökünü çıkarmanın ve süreklilik varsayımına meydan okumanın bir olanağı haline gelir.<sup>17</sup> Genealoji gibi, antropolojideki eleştirel yönelim de kendi toplumumuzun bir eleştirisine olanak tanır. Alternatif senaryoları görebilmek için kişinin kendisiyle aşına olduğu çevre arasında bir mesafe yaratma edimine işaret eder. Hem genealoji hem de eleştirel dönüş, farklı gelecek olanakları farkındalığını genişletmek için insanların kendileriyle olan mesafesini yaratmalarına yardımcı olur.<sup>18</sup> Bu anlamda pragmatist bir araştırma, hangi biçim ve şekilde karşımıza çıkarsa çıksın, her şeyden önce, kendimize dair bir eleştiri ve tanıma süreciyle ilintili bir faaliyettir. Sosyal bilimlerde bu yöndeki bir yaklaşımın yaygınlık kazanması, söz konusu, refleksif, kendine-gönderimli, eleştirel ve diyaloga dayalı pragmatist programın yerleşmesi anlamına gelecektir.

---

<sup>15</sup> BAERT, “Towards a Pragmatist-Inspired Philosophy of Social Science”, s. 199.

<sup>16</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 228.

<sup>17</sup> BAERT, “Towards a Pragmatist-Inspired Philosophy of Social Science”, s. 198.

<sup>18</sup> BAERT, “Pragmatism, Realism and Hermeneutics”, s. 102-103.



Gelgelelim, Baert'in pragmatist tasavvuru, Rorty'nin teoriyi devre dışı bırakacak denli "pratik-yönelimli" pragmatizmini benimseyecek kadar ileri gitmese de, sosyal bilimlerde natüralistik veya metodolojik indirgemeci yaklaşımlara olan aşırı ihtiyatlı ve mesafeli tutumu yüzünden, pragmatizmi sosyal dünyanın bilimsellik iddiasını taşıyamayan ve yöntemsel bir birlik idealinden tamamen uzak bir tür "yorumcu sosyoloji" türevi olarak anılmaya çok açık ve müsait hale getirir. Bunun temel nedeninin, Baert'in hareket noktası olarak klasik pragmatistlerden ziyade, neo-pragmatizmden ve özellikle Rorty'den yararlanmasından ve her tartışmasında büyük oranda bunları dayanak almasından kaynaklandığı kanaatindeyiz. Zaten Baert de pek çok defa kendi taslağının ilham kaynağının neo-pragmatizm olduğunu dile getirmiş ve argümanlarının ana fikrinin neo-pragmatizmin felsefî bakış açısıyla tamamen aynı çizgide olduğunu belirtmiştir.<sup>19</sup> Bunun doğal bir sonucu, Baert'in sosyal bilimlerdeki metodolojik tartışmaları Rorty'de olduğu gibi, çoğunlukla, Batı felsefesi geleneğine nüfuz etmiş özcü, temelci ve temsilci bir anlayışın ürünü olarak algılama eğiliminde oluşudur. Bu nedenle Baert, Comte, Durkheim ve Popper gibi isimlerde görülen natüralist eğilimi, yani doğa bilimleri ile sosyal bilimler arasında metodolojik birlik yaratma çabasını da, buna alternatif olarak geliştirilen anti-natüralist stratejileri de ıskartaya çıkarmak gayretinde olmuştur. Ancak buna yönelik olarak geliştirmiş olduğu pragmatist sosyal bilim felsefesinin, her ne kadar pragmatizmle uyumlu olduğunu iddia etmişse de, sözcüleri Dewey ve Peirce gibi pragmatistlerin bu amaç içerisinde, "hangi bakımdan" ve "ne ölçüde" yer alabileceği hususu tartışmalı bir konudur. Baert, Dewey'in seyirci bilgi teorisi eleştirisi veya bilme-eylem birlikteliği gibi temellendirmelerini kullanmışsa da, neo-pragmatizme aşırı gömülü perspektifi içerisinde, klasik pragmatistler belirleyici unsurlar olarak öne çıkmamıştır. Burada sorun, Baert'in tekdüze bir pragmatist perspektif takip etmesi ve sanki pragmatistler sosyal bilimlerin bilimselliğinin olanaklılığı ve "bilimsel yöntem"e dair hiçbir fikir beyan etmemiş gibi davranmasıdır. O, araştırmanın "bilimselliği"ne değil, "diyalog" ve "anlama"ya odaklanmıştır. Bununla birlikte, sosyal araştırmada yürütülecek nicel ve nitel araştırmalara alternatif pragmatist bir araştırma programı önermekten çok, dikkatlice incelendiğinde bir tür nitel araştırma türevi önerdiği görülür. Baert sosyal araştırmayı, bilimsel düşünüş tarzını temel alan Deweyci versiyondan çıkarıp, Dewey'in

---

<sup>19</sup> BAERT, *Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru*, s. 206-207.

“projesini bütünüyle yanlış anlamış”<sup>20</sup> olan Rorty’den hareketle, bir tür konuşma, diyalog ve müzakere sürecine indirgemeye ve sosyal dünyanın kendi nesnesiyle olan etkileşimi üzerinden değil de bireylerin onu kavrayış biçiminden hareketle inşa edildiği bir perspektifi benimsemeye fazla meyillidir. Bununla birlikte Baert, kendi çoğulcu yaklaşımının sosyal araştırmanın “zorunlu olarak bilimselliğini engelleme[yeceğini]”<sup>21</sup> eklemiş, ancak bu pragmatist perspektiften hareketle, “sosyal olan”ın bilimselliğini ve sosyal bilimsel araştırmanın mevcudiyetini nasıl korumaya devam edeceğine dair bir tartışma sunmamıştır. Biz ise, sosyal ile doğal alan arasında indirgemeci olmayan, ancak sosyal olanın “bilimselliği”ne de yer açan, pragmatist bir metodoloji yaklaşımının Rorty’den çok Dewey ekseninde biçimlendirildiğinde daha verimli ve zengin bir çerçeve sunacağı kanısındayız.

Deweyci pragmatist sosyal araştırma tasarımı, nicel ve nitel araştırmalara alternatif bir araştırma geliştirmeye açık yönlere sahiptir. Bu yönde yapılmış pragmatist birleştirme önerilerinin son zamanlarda yaygınlaşan “karma-yöntem” çalışmalarında önemli bir yer bulunduğunu görüyoruz. Söz konusu çalışmalar, pragmatist temelli birleştirici bir araştırma perspektifi yaratılmasına ön ayak olmuş ve pragmatizmin sosyolojik metodolojideki somut katkılarına yönelik daha detaylı çalışmaların önünü açmıştır. Bu çerçevede öne çıkan en önemli isim David Morgan’dır. Morgan, sosyal bilim araştırmalarında nicel ve nitel araştırma programlarını birleştirecek pragmatist bir alternatif araştırma önerisiyle adından söz ettirmiş simalardandır. Morgan, pozitivist ve hermeneutik eğilimlerin birleştirilmesinde, pragmatist alternatifin araştırmaya ve uygulamaya dönük taraflarının da ayrıcı özelliklerini açığa çıkarmada, Baert’ten daha kayda değer bir perspektif sunmuştur. Morgan’ın temel kaygısı, “karma-yöntem” çalışmalarında, pragmatist bir alternatifin verimliliğini kanıtlamaktır. Bu nedenle öncelikli olarak “karma-yöntem” tezinin temel içerimlerine kısaca değinmekte fayda var. “Karma-yöntem” çalışmaları, temelde, nicel ve nitel araştırma türlerini birleştirmeyi amaçlayan, hem nicel hem de nitel unsurları birlikte barındırabilen bir

---

<sup>20</sup> SORRELL, Kory; “Pragmatism and Moral Progress: John Dewey’s Theory of Social Inquiry”, **Philosophy and Social Criticism**, Vol. 39/No. 8, 2013, s. 810.

<sup>21</sup> BAERT, **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, s. 212.

araştırma tasavvuru geliştirme amacındadır. Bunu daha anlaşılır kılmak için, nicel ve nitel araştırmaların ana hatlarını kısaca hatırlamakta fayda var.

Genel olarak, bir araştırmanın nicel olduğunu söylediğimizde, bir erek olarak nesnellüğün önemsendiğine, bireysel farklılıklardan ziyade “ortak” niteliklere, ortalamalara ve genellemelere yer verildiğine işaret etmiş oluruz. Benzer şekilde bir araştırmanın nitel olduğunu söylediğimizde, öznelliğin önemsendiğine, farklılıkların ve ayırıcı özelliklerin açığa çıkarılmasına yönelik durum odaklı ve bağlamsallığı muhafaza eden bir yaklaşıma müracaat edildiğini dile getirmiş oluruz. En basit anlatımıyla, niceliksel araştırmalar, dünyanın sayısal tasvirlerini sunan incelemelerken, niteliksel araştırmalar, dünyanın, sözcüklerin, bağlamların, anlatıların ve gözlemlerin sayısal olmayan bir tasvirini sunan incelemelerdir.<sup>22</sup> Her iki yaklaşım sosyal dünyanın araştırılmasına ilişkin olarak farklı hedeflere ve bu hedeflerin karşılanması için farklı prosedürlere vurgu yaparlar. Niteliksel araştırmalar tümevarımcı, öznel ve bağlamsal hedeflerle ilişkilendirilebilirken, niceliksel araştırmalar tümdengelimci, nesnel ve genel hedeflerle ilintilidir.<sup>23</sup> Bununla birlikte, her iki araştırma tarzının uygulamaya yönelik faaliyetinde farklı kaynaklardan beslendikleri, farklı türden teorilere yaslandıkları kendisini açıkça hissettirir. Kendi ilkelerini ve sayıltılarını belirlemede, nicel araştırmanın pozitivist yaklaşımdan, nitel araştırmanın ise inşacı ve hermeneutik yaklaşımlardan yararlandığı görülür. Dolayısıyla her iki araştırma türünün, temel aldıkları yaklaşımlar itibarıyla birbirinden ayrılan sayıltıları söz konusudur. Bunları sıralamak gerekirse, pozitivist (niceliksel) ve yorumlamacı (niteliksel) yaklaşımların temel özellikleri ve ayırıcı yönlerini şu şekilde özetleyebiliriz:<sup>24</sup>

---

<sup>22</sup> YOSHIKAWA, Hirokazu vd.; “Mixing Qualitative and Quantitative Research in Developmental Science: Uses and Methodological Choices”, **Qualitative Psychology**, Vol. 1(S), 2013, s. 4.

<sup>23</sup> MORGAN, David L.; **Integrating Qualitative and Quantitative Methods**, Sage Publications, London, 2014, s. 8-9.

<sup>24</sup> GLOGOWSKA, Margaret; “Paradigms, Pragmatism and Possibilities: Mixed-Methods Research in Speech and Language Therapy”, **International Journal of Language & Communication Disorders**, Vol. 46/No. 3, 2011, s. 252.

	<b>Pozitivist (niceliksel) Yaklaşım</b>	<b>Hermeneutik (niteliksel) Yaklaşım</b>
<b>Gerçeklik İmajı</b>	Somut, araştırmaya tabi, bileşenlerine ayrıştırılabilir ve bağlamdan koparılabilir	Sosyal olarak inşa edilmiş, çoklu “gerçeklikler” söz konusu, gerçeklik bütüncül bir biçimde değerlendirilme gerekliliğindedir, bağlam önemlidir
<b>Hedefler</b>	Varsayımları test etmek ve daha geniş evrenlere genellemek	Varsayımlar oluşturmak ve olgunun detaylı betimsel bir anlatımını sağlamak
<b>Kullanılan Yöntem</b>	Hesaplı ve kontrollü ölçüm, deneyler, yoklamalar, sayısal kayıtlar ve yapılandırılmış gözlemler	Katılımcı gözlem, katılımcı olmayan gözlem, derinlemesine görüşme, odak gruplar ve dokümanter analiz
<b>Araştırmacı ve konu ilişkisi</b>	Uzak, bağımsız ( araştırmacı araştırma nesnesinin veya sürecinin dışında yer alır)	Yakın, etkileşimli (araştırmacı araştırma sürecinin içinde yer alır)
<b>Araştırma düzenekleri</b>	Laboratuvar, daha çok yapay düzenekler	Doğa, daha az yapay düzenekler
<b>Veri</b>	Somut, güvenilir ve yinelenebilir	Zengin, anlamlı ve geçerli
<b>Genellenebilirlik</b>	Zamanı ve araştırma evrenini aşan genellenebilirlik	Bulguların başka bir yere uygulanabilir olup olmadığını belirlemede zaman ve bağlama tabi değerlendirme

“Karma-yöntem” anlayışında, nitel ve nicel araştırmalardan birini diğerine tercih etmek değil, ikisi arasında, her bir tarafın ihtiyaç duyduğu eksikliği diğerinden beslenerek tamamlayan bir araştırma yöntemi anlayışı söz konusudur. Thorleif Lund karma-yöntem araştırmalarının, salt nicel ve nitel araştırmalar karşısındaki avantajlarını şöyle sıralamıştır: (1) Karma-yöntem araştırmaları, belli kompleks araştırma sorularına niceliksel ve niteliksel araştırmanın bir başlarına yapacağından daha iyi yanıtlar verebilecek durumdadır. Örneğin, niteliksel araştırmalar varsayım üretmeye daha uygunken, niceliksel araştırmalar hipotezin sınanmasına daha uygundur. Karma-yöntem araştırmaları, araştırmacının açıklamacı ve doğrulamacı soruların birleşimini daha iyi yanıtladığını sağlar. (2) Niceliksel ve niteliksel araştırmaların sonuçları farklı nesne veya olgularla ilişkili olabilir ama karma-yöntem araştırmalarında birbirini tamamlayabilirler. Böylelikle, niceliksel ve niteliksel yöntemlerden sağlanan farklı perspektiflerin kombinasyonu, incelenen alana ilişkin daha bütünlüklü bir tasvir doğurabilir. (3) Karma-yöntem araştırmaları daha geçerli çıkarımlar sağlayabilir. Niceliksel ve niteliksel araştırma örneğinde olduğu gibi, birbirinden oldukça farklı stratejilerden sağlanan sonuçlar birleştirildiğinde, ilgili çıkarım ve sonuçların geçerliliği, her bir stratejinin kendi içinde kümelenmesinin sağlayabileceğinden daha fazla olacaktır. (4) Karma-yöntem araştırmalarında, niceliksel ve niteliksel sonuçlar fazladan

bir refleksiyonu, hipotezlerin gözden geçirilmesini ve başka araştırmaları gerektirecek ölçüde uyumsuz ve çelişkili olabilir. Bu tarz uyumsuzluklar, verilerin uygun şekilde toplanıp analiz edildiğinde, yeni teorik görüşler doğmasına yol açabilir.<sup>25</sup> Görüldüğü üzere, “karma-yöntem” yaklaşımı sosyal bilimlerde yararlanılabilecek bir perspektif sunmakta ve nicel-nitel ayrışmasına, iki kutbu da ıskartaya çıkararak veya silik bir üçüncü alternatif önererek değil, ikisini birlikte ele alarak kayda değer bir çözüm önerisi sunmaktadır. Ancak, karma-yöntem sentezci olmaktan ziyade, “bir ölçüde” eklektik bir işleyiş mantığına sahiptir. Araştırmanın farklı veçhelerinde farklı süreç ve durumlarda yaklaşımlardan biri diğerine nazaran daha çok öne çıkarılarak, birinin eksikliği diğerinin daha verimli olduğu “teknik”lerle tamamlanır. Oysa her iki araştırma yöntemini birleştirmeye yönelik pragmatist bir tavır “ilişkisel” eğilimi itibarıyla, daha verimli bir alternatifin geliştirilmesine olanak tanıyabilir. İşte, Morgan, pragmatistlerden yola çıkarak, “karma-yöntem” araştırmalarının ihtiyaç duyduğu birlikteliği yaratmaya yönelik ideale önemli bir katkı sunmuştur. Buna yönelik olarak geliştirdiği “pragmatist alternatif araştırma” tezi, pragmatizmin, nicel ve nitel araştırmalara dayanak olan paradigmlar karşısında öncelikle alternatif bir “dünya görüşü” olarak konumlandırılmasıyla mümkün kılınır.<sup>26</sup> Fakat pragmatizm, alternatif paradigmları bütünüyle “küçümseme” ve “lağvetme” çabasından ziyade bütünleştirici bir perspektif sunmaya da yeltenir. Pragmatizmden hareket etmek, bizi, “karma veya birleşik yöntemle dair teknik sorulardan azade ederek, sosyal bilimler için uygun bir *bütünleşik metodoloji*

---

<sup>25</sup> LUND, Thorleif; “Combining Qualitative and Quantitative Approaches: Some Arguments for Mixed Methods Research”, **Scandinavian Journal of Educational Research**, Vol. 56/ No. 2, 2012, s. 157.

<sup>26</sup> Morgan, Thomas Kuhn’un belli bir grup bilim adamı tarafından paylaşılan inançlar bütünü kapsamında kullanılan paradigma tanımından yararlanarak, sosyal bilimlerde pozitivism-konstruktivizm gibi paradigmların, birbirlerinin eksikliklerini tamamlayarak yer değiştirdikleri bir seyir gözlemlenebileceği kanısındadır. Ancak o, pozitivist paradigmaya karşı gelişen, onun eksikliklerini ve çıkmazlarını tamamlama yeltenen ve gerçekliğin doğası hakkında epistemolojik, ontolojik ve metodolojik alternatif seçenekleri ele alan inanç ortaklığını “metafizik paradigma” adı altında aktarmayı uygun görmüştür. Metafizik paradigma pozitivist paradigmayı devre dışı bırakma iddiasında olduğu gibi, belli hususlarda kendi “anomalilerine” de sahip olmuştur. Bu nedenle Morgan pragmatist yaklaşımın, metafizik paradigmaya bir meydan okuma olarak görülebileceğini savunmuştur (MORGAN, “Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods”, s. 65).

arayışında olabileceğimiz bir pozisyona yerleştirir.”<sup>27</sup> Bu nedenle, pragmatistlerden hareketle, nicel-nitel araştırma ayrımını aşarak, sentezci ve bütünleşik bir araştırma yaklaşımı geliştirmeye yönelik girişimlerin ne ölçüde gerçekleştirilebilir olduğunu göstermede ve pragmatist bütünleştirici bir araştırma yaklaşımının temel içerimlerini serimlemede, Morgan’ın fikirlerine referansla ilerleyeceğiz.

Morgan’a göre, pragmatizm sosyal araştırmada felsefi bir program olarak, araştırmanın niteliksel, niceliksel ya da karma bir yöntem olduğuna bakılmaksızın katkı sunabilir.<sup>28</sup> Morgan’ın pragmatizm aracılığıyla gerçekleştirmek istediği şey, araştırma tasarımlarının düalitesini aşan, her iki eğilimin birbirinden beslenebileceği birleştirici bir araştırma perspektifi sunmaktır. Morgan’ın deyişiyle, “nicel araştırmacıların nitel araştırmacıların onlar için üretmiş oldukları bir varsayım dizgesine daha çok dikkat kesildiğini, aynı şekilde, nitel araştırmacıların nicel araştırmacıların tanımlamaya ve test etmeye çalıştığı bir olgu alanını incelemeye daha çok zaman ayırdığını düşünün. Amacımız, her iki kampın tamamen bağdaşmaz varsayımlara dayanıp diğerinin çalışmasını reddetmesini bir kenara bırakarak, kullanışlı olabilecek bağlantı noktaları aramaktır. Bunlar pragmatik bir yaklaşımın sosyal bilim araştırmasına sunmak zorunda olduğu olanaklar takımıdır.”<sup>29</sup> Bunu gerçekleştirmek için Morgan, nicel ve nitel araştırmada öne çıkan belli karşıtlıklar üzerinden ilerleyerek, her bir karşıtlığa belli bir “pragmatist alternatif” inşa etme yolunu seçmiştir. Çünkü nicel ve nitel araştırmayı karşılayan belli sayıtların ardında yatan mantığı ve uygulamadaki karşılığı deşifre etmek, pragmatizmin hangi yönlerden birleştirici bir temel sağladığını görmemizi kolaylaştıracaktır. Sözelimi, *teoriyle veri bağıntısını kurmada*, nicel araştırma tündengelimden, nitel araştırma tümevarımdan yararlanır. Pragmatik yaklaşım ise tündengelikle tümevarım arasındaki ayrışmada, üçüncü bir bütünleştirici alternatif üretir. Her iki akıl yürütme tarzının karşısına “savavırım”ı, yani veriden hareketle en iyi varsayıma, sonuç önermesine erişen ve ardından bunun sınanmasına uzanan bir işlem tarzını koyar. İkinci olarak, *araştırma süreciyle olan bağıntıda*, nicel araştırma

---

<sup>27</sup> A.g.m., s. 73.

<sup>28</sup> MORGAN, “Pragmatism as a Paradigm for Social Research”, s. 1045.

<sup>29</sup> MORGAN, “Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods”, s. 71.

nesnelliği, nitel araştırma özneliği öne çıkarır. Pragmatist alternatifin bu karşıtlıktaki bütünleştirici tavrı ise “öznelerarasılık”tır. Üçüncü olarak, *verilerden hareketle elde edilen çıkarımlarda*, nicel araştırma genellemeye, nitel araştırma bağlamlımsallığa önem verir. Pragmatist alternatif ise, “aktarılabirliği” dayanak alarak, her iki araştırmayı birlikte kullanmayı olanaklı hale getirecek bir perspektif sunar. Bunu şematikleştirmek gerekirse aralarındaki farklılıkları ve bütünleşik pragmatist metodolojinin temel ilkelerini şu şekilde göstermek mümkündür:<sup>30</sup>

	Niteliksel Yaklaşım	Niceliksel Yaklaşım	Pragmatist Yaklaşım
<b>Teori ve veri bağlantısı</b>	Tümevarım	Tümdengelim	Savavarım
<b>Araştırma süreciyle olan bağıntı</b>	Öznellik	Nesnellik	Öznelerarasılık
<b>Verilerden çıkarım</b>	Bağlam	Genelleme	Aktarılabirlik

Nicel ve nitel araştırma türleri arasında pragmatist bir sentez yaratma amacıyla olan Morgan’a göre, araştırma türlerini karşılayan niteliklerin her biri ayırıcı faaliyetlere işaret eden belirli bir niyet taşıdığını gösterir. Sözgelimi, niteliksel araştırmacının tümevarımı kullandığını söylemek bu yaklaşımın gözlemlerinizi teori oluşturmak üzere kullandığınızı, özneliğe dayandığınızı söylemek araştırma deneyiminizi sosyal dünyayı yorumlamada kullandığınızı, bağlama yaslandığınızı söylemek size belli oluşumlar ve şartlar hakkında bir şeyler söyleyen detaylı bir veri topladığınızı vurgular. Bunun aksine, niceliksel araştırmacının tümdengelimini kullandığını söylemek gözlemlerinizi teorinizi teorilerinizi test etmek üzere kullandığınızı, nesneliğe dayandığınızı söylemek bir araştırmacı olarak sonuçlar üzerindeki etkinizi en asgari ölçülerde tuttuğunuzu, genelliğe yaslandığınızı söylemek elde ettiğiniz verileri oldukça geniş bir oluşum ve şartlar dizgesine uygulayabileceğinizi vurgular.<sup>31</sup> Şimdi pragmatizmin nicel ve nitel araştırmaların farklı düzeylerdeki ayrılaşmalarını sentezleyen pragmatist alternatiflerinin temel içerimlerine göz atalım. Pragmatist yaklaşım, ilk düalete olan teori ve veri bağlantısında, “tümevarım ve tümdengelim arasında ileri geri hareket eden, başta gözlemlerin teorilere dönüştürüldüğü ardından bu teorilerin eylem aracılığıyla

<sup>30</sup> A.g.m.

<sup>31</sup> MORGAN, *Integrating Qualitative and Quantitative Methods*, s. 9.

değerlendirildiği varsayım oluşturmaya dayalı bir akıl yürütme tarzına güvenme”yi<sup>32</sup> salık vermekle, tümevarım ve tündengelimi araştırmanın belli seviyelerinde, araştırmayı ilerletmek ve sonlandırmak üzere bulunmak zorunda olduğumuz safhalar haline getirir ve onları birbirlerine karşı konumlanma eğiliminden kurtarır. Çünkü deneyim sahibi her araştırmacının bildiği üzere, gerçekte araştırma sürecinde teori ve veri bağıntısı asla tek boyutlu işlemez.<sup>33</sup> Pragmatist alternatifin nicel ve nitel araştırmaların nesnellik-öznelik ikilemine araştırmada öznelerarası bir tutumla yanıt vermesi ise, burada bilginin veya araştırma sürecinin özneyle nesnenin ya da araştırmacıyla araştırma nesnesinin bir karşı karşıya gelmesiyle değil, ortaklaşa paylaşılan bir anlam inşasının ışığında kavranıldığına işaret eder. Bu bağlamda, öznelerarasılık, kaçınılmaz olarak, sadece araştırmamızda yer alan insanlarla değil, çalışmamızın sonuçlarını okuyan ve analiz eden meslektaşlarımızla elverişli olabilecek bir çift taraflı anlama düzeyini yaratmak zorunda olduğumuza işaret eder. Bu boyut herhangi bir pragmatik yaklaşım için merkezî olan ortak anlamın ve iletişim süreçlerinin önemini açığa çıkarır.<sup>34</sup> Öznelerarasılık, ayrıca, “mukayese edilemezlik” konusuna pragmatik bir cevap sunar. Pragmatik bir yaklaşım içerisinde ayrı bir reel dünyanın ve bütün bireylerin bu dünya hakkındaki tekil yorumlarının bulunduğunu kabul etmenin hiçbir sakıncası yoktur. Mukayese edilemezliği karşılıklı anlam arasında bir ya hep ya hiç bariyeri olarak ele almaktan çok, pragmatistler öznelerarasılık meselesine sosyal yaşamın bir ana ögesi olarak eğilir.<sup>35</sup> Pragmatik bakış açısı, inançlarımızın diğerleriyle ihtilafa düşen ve diğerleriyle ortaklık arz eden yönlerini kabul etmemizi olanaklı kılar. Kendimizi ne diğerleriyle mutlak bir çatışma ne de mutlak bir uzlaşma içerisinde görmekten ziyade, her ikisi arasında gidip gelen bir pozisyon almaya olanak tanır. Son düalizimde ise pragmatik yaklaşım, belirli ve bağlam-bağımlı bilgi ile evrensel ve genellenmiş bilgi ayrımını aşmayı hedefler. Bu durumda, pragmatik yaklaşım, araştırma sonuçlarının tamamen belirli bir bağlama dayandığı ya da aşırı genellenmiş ilkeler dizisinin bir kopyası olduğu bir aşırılıklar çifti arasında seçim yapma zorunluluğunu bir

---

<sup>32</sup> MORGAN, “Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods”, s. 71.

<sup>33</sup> A.g.m., s. 70.

<sup>34</sup> A.g.m., s. 71-72.

<sup>35</sup> A.g.m., s. 72.



kez daha reddeder. Bir ileri bir geri faaliyet süreci bu kez de belirli sonuçlar ve onların daha genel çıkarımları arasında karşımıza çıkar.<sup>36</sup> Morgan, kendi pragmatist araştırma yaklaşımının, nicel ve nitel araştırma tasarımlarını ıskartaya çıkaran, onları aşan bir üçüncü yol sunan veya sosyal dünyaya ilişkin araştırma faaliyetlerinin ihtiyaç duyacağı her unsuru bünyesinde barındıran nihaî bir program olmadığını altını önemle çizer. Bu nedenle Morgan, “tümevarım ile tümdengelim, öznel ile nesnel veya bağlam ile genelleme ayrımları arasında kayda değer hiçbir şey yokmuş iddiasında bulunuyormuş gibi” yorumlanmak istemez.<sup>37</sup> Burada söz konusu olan şey, bize sadece nicel ve nitel bakış açısı arasında sıkışmışlık içinde olan araştırma faaliyetine yönelik olarak, farklı ve birleştirici bir bakış açısını sunmaya yönelik bir teşebbüstür. Pragmatist paradigmda öne çıkan, “savavırım, öznelarasılık ve aktarılabirlik, sosyal bilimlerdeki klasik metodolojik meseleler üzerinde düşünmede yeni bir imkânlar dizisi yaratma”ya<sup>38</sup> yönelik bir niyetin ürünüdür. Yoksa Morgan’ın sunduğu pragmatist yaklaşım, asla nihaî sosyal araştırmaların yeni “standart modeli”ni yaratma idealinin sonucu değildir. Morgan’ın deyişle, “bu, sosyal araştırmayı, ontoloji, epistemoloji ve metodoloji bakımından karakterize etmekten çok farklıdır; yine de, önceki yaklaşımların yanlış olduğunu ima etmez. Bunun yerine, pragmatizm, önceki paradigmayı belirli şartlar altında son derece önemli olan inançlar ve eylemler dizgesi olarak anlar.”<sup>39</sup> Öte yandan, pragmatist yaklaşımı kullanmak demek, her halükarda sonuçlarımızın içerilen sayılıtlara sahip olabileceği anlamına gelmez. Pragmatist olduğumuzu iddia ettiğimiz andan itibaren “yöntemimizin ya da yaklaşımımızın araştırma sonuçlarımızı basitçe bağlam-yönelimli ya da genellenebilir bir hale soktuğunu varsayamayız; onun diğer kurgulamalara aktarılabir bilgi olup olmadığını öğrenmeyi sağlayan faktörleri araştırmamız gerekmektedir... Varolan bilgimizin yeni şartlar içerisinde ne kadar kullanılabilir olabileceğini daima sorgulamak durumundayız.”<sup>40</sup> Bu bizi belirli sabit fikirler içerisine gömülmekten kurtararak, araştırma faaliyetimizin refleksif bir tarzda kendimizi elekten geçiren ve bilgimizi değişen şartlara uyarlanmaya olanaklı kılan bir konuma

---

<sup>36</sup> A.g.m.

<sup>37</sup> A.g.m.

<sup>38</sup> A.g.m.

<sup>39</sup> MORGAN, “Pragmatism as a Paradigm for Social Research”, s. 1051.

<sup>40</sup> MORGAN, “Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods”, s. 72.

sevk eder. Pragmatist yaklaşım, referans aldığımız fikirleri ve bunları sınamada müracaat ettiğimiz araştırmayı, her türlü spekülâtif temelden kopararak tamamıyla “dünya ürünü” bir faaliyet haline dönüştürür. Dolayısıyla, sosyal bilimler metodolojisinde “bir paradigma olarak pragmatizmi savunmanın belirgin bir sonucu, sosyal araştırmanın incelenmesinde bir merceğ olarak kullanılan bilgi felsefesinin metafizik versiyonlarına olan güveni dağıtmaktır... pragmatizm araştırmaya fiilî araştırmacıların inançları ve eylemleri üzerine kurulu bir insanî deneyim olarak yaklaşmamız gerektiğinde ısrar eder.”<sup>41</sup> Bu deneyim, gerçekliğin kendisini farklı standartlara göre farklı biçimlerde yansıtan “paradigma”lardan, araştırmacılar topluluğunun ortak bir anlayışla yansıttıkları müşterek bir faaliyet alanının yansıması olarak kavranılmasına olanak tanır. Böyle bir değişiklikle, nicel ve nitel araştırmaları olanaklı kılan paradigmaları, içinden birini takip ettiğimizde ayırıcı bir inançlar dizgesi sundukları kadar farklı gerçekliklere işaret eden, uzlaştırılması olanaksız “epistemolojik konumlar” olarak okunmaktan çıkarabiliriz.

Nihayetinde, pragmatizmden hareketle sosyolojide nicel ve nitel araştırma yöntemlerini birleştirmeye yönelik bir perspektif geliştirmek mümkündür. Ancak pragmatizmin sosyal bilimler metodolojisinde bir “alternatif bir yaklaşım” olarak ele alındığında, onun sosyal bilimlerin bilimselliğine ve sosyal olanın bilimsel incelenmesine yönelik olarak ne tür bir kavrayışa sahip olduğunu açığa çıkarmak, pragmatizmin burada ele alındığından daha kapsamlı bir içerikle taçlandırılmasını gerekli kılar. Morgan, Baert denli Rortyci bir temel üzerinden ilerlemese de, yorumcu sosyolojilere meyiletme tehlikesi (özellikle öznelarasılık nosyonunu fazla merkeze alması) onun pragmatist alternatifinde de öne çıkar. Bununla birlikte, Morgan her ne kadar bütünleşik bir programdan söz etse de, söz konusu programı “eklektik” olmaktan kurtaracak ayırıcı pragmatist argümanları geliştirmede yetersiz kalmıştır. Son olarak, Morgan, büyük oranda Dewey’den beslenmesine rağmen, Dewey gibi sosyal araştırmanın bilimsel olanaklılığını pek sorgulamamıştır. Hâlbuki daha detaylı bir Dewey okuması, bizlere pragmatist sosyal araştırmanın temel mahiyetine ilişkin daha derinlikli bir kavrayış sunduğu gibi, onun bilimselliğinin olanaklılığını da tartışmamıza

---

<sup>41</sup> MORGAN, “Pragmatism as a Paradigm for Social Research”, s. 1051.

müsaade etmektedir. Bu nedenle, son adımda, Dewey odaklı “pragmatist sosyal araştırma”ya ilişkin temellendirmelerimizi sunacağız.

Pragmatist yaklaşımın, bize sürekli olarak kendini yenileyen, sorguya açık, bitimsiz ve kendi inançlarımız, alışkanlıklarımız ve fikirlerimiz ile eylemlerimiz arasında, problem çözme odaklı, döngüsel bir etkileme süreci yaratan araştırma anlayışı sunduğu, araştırmayı bireyin adeta kendi varlıksal modu haline getirdiği ve insanî faaliyetin her alanında başat kıldığı bir “davranış”, “deneyim” ve “düşünme edimi” olarak inşa ettiği görülür. Sözgelimi Dewey, araştırmayı problem çözmeye yönelik bir soruşturma olarak kavramsallaştırmış ve insanî düşünme ediminin, kendiliğinden gerçekleşen, bireyin içinde olduğu durumlardan ve çevresinden bağımsız olarak kendi başına başlattığı bir işlem olmadığına işaret ederek, insanların karşılaştıkları problemleri çözmeye yönelik edimlerini hem olanak hem de engel olarak yararlandıkları çevreleriyle olan ilişkileri ekseninde karşılıklı bir dönüştürme süreci olarak yorumlamıştır. Bu bağlamda araştırma, bireyin çevresiyle olan etkileşimi bünyesinde, gündelik yaşamın basit problemleriyle olduğu kadar, bilimlerin kontrollü işleyen araştırma sürecinde de, özünde bireyin problem çözme odaklı varolma tarzından yalıtık değildir.

Dewey’in araştırmayı karşılamak için kullandığı geniş kavramsal içeriğe göz attığımızda, onun araştırmayı basitçe bir grup disiplinin, sadece belli türden olguları, belli biçimlerde incelemek üzere müracaat ettiği bir faaliyet olarak görmediği kolaylıkla seçilir. Dewey araştırmayı, düşünce, refleksif düşünce, bilim, bilimsel yöntem, refleksiyon, yöntem ve zekâ gibi karşılıklara gelecek şekilde kullanmıştır.<sup>42</sup> Böylesi bir araştırma kavrayışı veya problem odaklı eylem stratejileri geliştiren düşünme tarzı, insanın sadece belli bir alandaki faaliyetiyle sınırlı değildir. Bir sorunla karşılaşma, koşullar üzerinde gözlem yapma, önerilen çözümü belirleme ve son olarak da çözüm önerisini aktif olarak test etme hayatımızın her safhasında yer yer müracaat ettiğimiz bir düşünme sürecidir. Bu yönüyle araştırma, sadece doğa bilimlerinde tanık olduğumuz bir faaliyet alanıyla sınırlı değildir ve aslında yaşamın tüm alanlarına uzanır; sanatı, ahlâkı,

---

<sup>42</sup> MILLS, *Sociology and Pragmatism*, s. 357.

politikayı ve hatta dini bile içine alır.<sup>43</sup> Dewey'in diliyle aktarmak gerekirse, "araştırma her bilimin yaşam pınarıdır ve her sanat, zanaat ve meslek dalında daimi olarak yer alır."<sup>44</sup> Ne var ki Dewey, araştırmayı temel bir insanî varlık modu mertebesine yükseltmiş olmakla, gündelik faaliyetimizle bilimsel faaliyeti özdeşleştirmiş olmaz. Her ikisi de özünde problem çözme odaklı faaliyetlerdir, ancak birinde daha pratik bir biçimde stratejiler geliştirir ve bunları sınarken, diğerinde gözlem ve veri toplama teknikleri vasıtasıyla belirli hipotezler geliştirilmesi daha "kontrollü" işleyen bir sürecin parçasıdır. Bu nedenle elbette gündelik araştırma ile bilimsel araştırma birebir aynıleştirilemez. Fakat özünde bireyin varoluşsal durumdan kaynaklanan bir problemi çözmeye yönelik etkinliğini içermeleri bakımından, bilimsel yöntemle gündelik "refleksif düşünme" edimi aynı işleyişin farklı veçheleridir. Dewey'in bu yöndeki amacını ve özgün tavrını doğru anlamak adına onun araştırmaya ilişkin perspektifini kısaca hatırlatmakta fayda var.

Araştırma, basitçe ifade etmek gerekirse, bireylerin içinde yer aldıkları çevreyle olan etkileşimleri dâhilinde, genelde uyumsuzluk yaratan problematik durumların ortadan kaldırılmasına ilişkin bir "düşünme", bir sorgulama faaliyeti olup, esas olarak bireylerin karşılaştıkları belirsiz durumların belirli bir duruma dönüşümünden ibarettir. İnsanlar durduk yere bir şeyleri sorgulamaya veya çözümler üretmeye başlamazlar, ancak belirsiz veya problematik bir durumla karşılaştıklarında problem çözme odaklı bir sorgulama içine girerler. Bu anlamda, araştırmayla sorgulama, bir yere kadar, eş anlamlı terimlerdir. Çünkü bir şeyleri sorguladığımız zaman araştırırız.<sup>45</sup> Dolayısıyla araştırma süreci bir tereddüt veya şüphe durumunda açığa çıkar. Ardından bu güçlüğü aşmak adına bir soruşturma başlatılır. Problemin çözümü adına planlar, tasarılar, teoriler inşa edilir ve ardından sınanır. Daha açık bir deyişle, araştırmanın başlangıcında birey, kesin karakteri henüz belirlenmemiş koşullar içerisinde olduğu için zihin karışıklığı, karmaşa ve kuşku mevcuttur. Veri unsurlarının, sonuca nasıl etkide bulunabileceğine dair tahmini değerlendirmeler yapılır ve varsayımlar üretilir. Sorunu tanımlayacak ve aydınlatacak tüm değerlendirmelere ilişkin özenli bir inceleme -sorgulama, denetim,

---

<sup>43</sup> ELDRIDGE ve PIHLSTRÖM, "Glossary", s. 34.

<sup>44</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 4.

<sup>45</sup> **A.g.e.**, s. 105.

gözlem ve analiz- yapılır. Yeni veriler doğrultusunda daha kesin ve daha tutarlı sonuçlara ulaşmak için varsayımlar ayrıntılandırılır. Varsayımlardan hareketle, içinde bulunulacak koşullarda uygulanacak olan bir etkinlik planı oluşturulur. İstenen sonuçlara ulaşmak için harekete geçirilir ve böylelikle varsayım da sınanmış olur.<sup>46</sup> Ne var ki, araştırma (şüphenin varlığını gösteren) dengesiz organizma-çevre ilişkisini uyuma kavuşturmak ve önceki uyumlu hali sağlamakla, sadece şüpheyi ortadan kaldırmış olmaz. Yeni problemlere yol açan yeni çevre şartları oluşturur. Organizmanın bu süreçteki kazanımı, çevre üzerinde yeni talepler yaratan yeni güçler üretmesidir. Kısaca, problemler çözüldükçe, yenileri oluşma eğilimindedir. Her bir karar, bir ölçüde yeni bir kararsızlığın koşullarını harekete geçirdiği için, nihaî karar tarzında bir şey yoktur.<sup>47</sup> Bu nedenle araştırma, bitimsiz bir süreçtir, bireyleri çevreleyen şartlar durağan olmadığı gibi, organizmanın stratejileri ve eylem planları da durağan olamaz. Bu durum, belli şartlar altında nasıl eyleyeceğimize ilişkin en geçerli stratejiye ulaşamayacağımız anlamına gelmez. Belirli önerilerin sınanmasıyla elbette bu tarz bir yargıya erişmek mümkündür. Ancak dikkatle üzerinde durulması gereken husus, Dewey'in bu tarz çıkarımlarımızı, “doğru” veya “hakikat” gibi sözcüklerle değil, “gerekçelendirilmiş iddia edilebilirlik”le<sup>48</sup> adlandırmış olmasıdır. Bu sayede, araştırma sonucunda elde ettiğimiz bilginin, geçerliliğinin nihaî değil, belli şartlar altında, belli problemlere dayalı olarak “en iyi yanıtı sunan” iddialar mahiyetinde “sınanmış” yargılar olduklarını göstermek ister. Ona göre, “araştırmayla ilgili olduğu sürece bilgi, gerekçelendirilebildiği ölçüde iddia edilebilir bir üründür.”<sup>49</sup> Dolayısıyla, araştırma Dewey'in “problematik durumlar” ya da “belirsiz durumlar” dediği hallerde, belirli olana dönüştürme arayışı olarak açığa çıkar. Bu süreç, tüm bu basamakları içerir: (1) Bir durumu problematik olarak algılamak, (2) Probleme belirli bir tanım kazandıracak farklılık üzerine düşünmek, (3) Probleme cevaben olanaklı bir eylem planı geliştirmek, (4) Olası eylemleri muhtemel sonuçları bakımından değerlendirmek, (5) Problematik durumla muhtemel ilişkili olduğu düşünülen eylemleri uygulanmak.<sup>50</sup> Burada en ayırt

---

<sup>46</sup> DEWEY, *Demokrasi ve Eğitim*, 174.

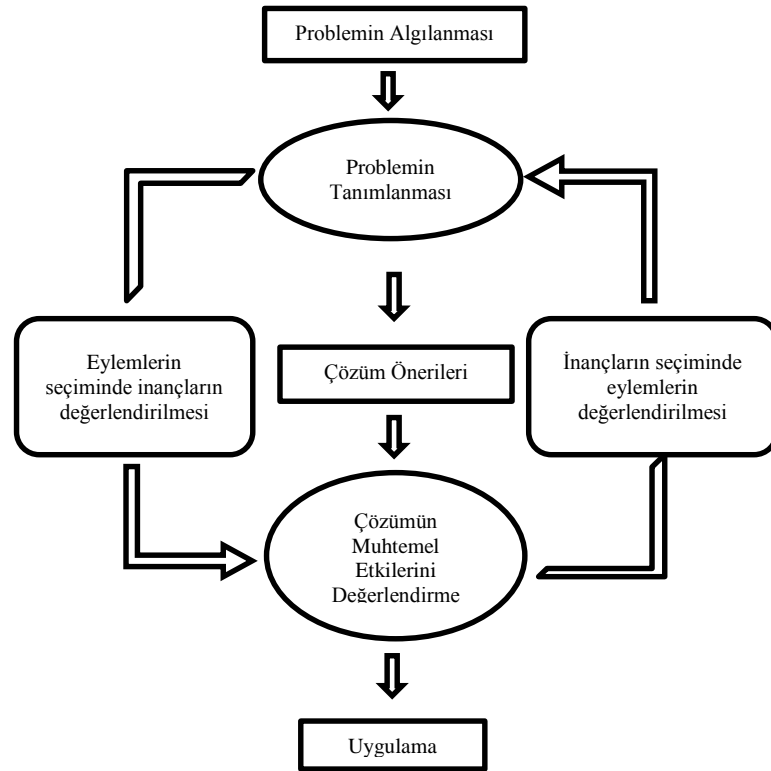
<sup>47</sup> DEWEY, *Logic: The Theory of Inquiry*, s. 35.

<sup>48</sup> *A.g.e.*, s. 9.

<sup>49</sup> *A.g.e.*, s. 118.

<sup>50</sup> MORGAN, “Pragmatism as a Paradigm for Social Research”, s. 1047.

edici olan şey, araştırmanın, problematik olan durumların incelendiği ve eylem aracılığıyla çözüme kavuşturulduğu bir süreç olmasıdır.<sup>51</sup> Çünkü edinmişliklerimiz eylemi yönlendirmede dayanak alınırken, eyleme müracaatla açığa çıkan sonuçlar da edinmişliklerimizin sorgulanmasında dayanak olurlar. Çözüme yönelik öneriler, mevcut duruma ilişkin gözlemlerden kaynaklandıkları kadar, geçmiş deneyimler, önceki bilgiler, mevcut alışkanlık ve inançlarımız ışığında da açığa çıkarlar.<sup>52</sup> Bu anlamda, Dewey’de araştırma nihaî ve mutlak sonuçlar üreten bir faaliyet olmaktan çok, döngüsel bir süreçtir. Araştırma faaliyeti, bireylerin sahip oldukları inanışların (sıradan edinmişliklerden teorik bilimsel inanışlara kadar) eylemleriyle olan ilişkisel bir konumlanışına sahiptir. Bunu şematikleştirmek gerekirse şöyle bir döngüsel işlem süreci görülür.<sup>53</sup>



<sup>51</sup> A.g.m.

<sup>52</sup> DEWEY, *The Middle Works 1899-1924: Volume 6 (1910-1911)*, s. 190-191.

<sup>53</sup> MORGAN, "Pragmatism as a Paradigm for Social Research", s. 1048.

Araştırmayı, bu şekilde, organizmanın içinde bulunduğu belirsiz durumları aşamaya yönelik olarak, kendisini yeni şartlara adapte eden, hem beslendiği olanakları hem de kendisini dönüştüren “deneyim”lerinden biri olarak gördüğünüzde, araştırma faaliyetinizle bilginin kendisi aynı sürecin bir parçası haline gelir ve sosyal dünyanın bilimselliğini ortaya koymak için onun nesnelere en iyi temsil eden yöntem arayışına girmek yönündeki eğilim ıskartaya çıkmış olur. Şimdi aynı araştırma mantığının sosyal araştırmaya aktarılmasıyla, sosyal bilimlerin bilimsellik iddiasını ne ölçüde karşılayabileceklerini veya Dewey’in deyişiyle “bilimsellik statüsünü edinmenin gerektirdiği mantıksal şartları”<sup>54</sup> ne ölçüde taşıyabileceğini sorgulayalım.

Dewey sosyal araştırma ile doğa araştırmasının farklı “türden” alanlar olup olmadıkları ve farklı yöntemlerle ya da araştırma mantığıyla faaliyet göstermesi gerekip gerekmediğinin her zaman için tartışmalı bir konu olduğuna dile getirmiştir. Fakat bu gereksiz bir tartışmadır, çünkü sosyal problemlerin konusu, her hangi bir doğa bilim dalındaki gibi “varoluşsal” olduğundan, “doğal”ın geniş anlamı içerisinde, sosyal bilimler “doğa bilimleri”nin bir dalıdır. Yani özünde, varoluşsal problemleri ele alan bir inceleme alanıdır. Yine de sosyal araştırma, fiziksel ve biyolojik araştırmalarla kıyaslandığında nispeten geri kalmış durumdadır. Burada sorun, insan ilişkileri konusunun *fizikte olduğu gibi* şuan veya ilerde bir bilim olup olamayacağı değil, araştırmanın mantıksal şartları karşılayan yöntemlerin gelişimine imkân tanıyıp tanımayacağı hakkındadır.<sup>55</sup> Dolayısıyla sosyal araştırmada problem odaklı işleyen araştırma sürecinin, doğa bilimsel yöntemin prosedürlerini veya gözlem ve veri toplama tekniklerini tıpa tıp içermesi, bütünüyle onlara benzemesi gerekmez. Sosyal araştırmada mevcudiyetini ve olanaklılığını sorguladığımız şey, problem odaklı yürüten araştırmanın işleyiş mantığıdır. Zaten Dewey’in sosyal bilimlerden kastı, antropoloji, ekonomi, coğrafya, tarih, politika ve sosyoloji gibi bir grup akademik disiplinin toplamı değil, *sosyal problemlerin bilimsel incelenmesidir*.<sup>56</sup> Dewey, sosyal araştırmanın gerçek problemlerden hareketle belli çözüm önerileri üreten ve bunları pratikte sınavarak

---

<sup>54</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 491.

<sup>55</sup> **A.g.e.**, s. 487.

<sup>56</sup> STONE, George C.; “John Dewey’s Concept of Social Science As Social Inquiry”, **International Social Science Review**, Vol. 69/No. 3-4, 1994, s. 45-46.

faaliyet gösteren bir işleyiş içinde olabileceği iddiasındadır. İnsanî faaliyetin her düzeyi, belli seviyelerde, “problem” odaklı düşünüş tarzından bağımsız değildir. Doğa bilimlerini sosyal bilimlerden daha bilimsel kılan şey, problemlerin sadece doğa bilimlerinde olup sosyal bilimlerin onlardan yoksun olması değildir. Dewey'in söz konusu düşünüş mantığını doğa bilimlerinden sosyal alana da aktarılabilirliğinin olanaklılığını tartışmasına imkân tanıyan en önemli faktör budur. İnsanî faaliyet tarzının her düzeyi, problem odaklı düşünme faaliyetinden ayırıştırılmaz. Sorun sosyal araştırmada, bunun bilimsel yöntemin temel mantığıyla uyumlu bir şekilde yer alıp alamayacağıdır. Dewey, bunun gerçekleştirilebilir olduğu kanaatinde. Fakat bunun için sosyal araştırmanın karşılaması gereken belli koşullar bulunmaktadır. Şimdi sırasıyla bunları irdeleyelim.

Dewey'e göre, bilimsel sosyal araştırmanın en temel ve birincil koşulu, “varoluşsal olarak fiilî durumlardan elde edilmiş gerekli işlemlere sahip olmasıdır.”<sup>57</sup> Burada araştırma probleminin, varoluşsal bir durumdan kaynaklanıyor oluşu son derece önemlidir. Gerçekten mevcut olan belirsiz bir durumdan kaynaklanan probleme ilişkin tanımlama sağlandığı oranda, araştırmacılar kendilerini mevcudun içinden konuşmaya ve somut çözüm önerileri sunmaya daha olanaklı bir konuma yüceltebilirler. Başka bir ifadeyle, bir problemi, yer aldığı durum içinden yola çıkarak tanımladığınız zaman, problemin çözümünde kullanabileceğiniz kaynakları ve engelleri tanımlama olanağınız artar.<sup>58</sup> Aynı şey sosyal araştırma için de geçerlidir. Burada gerçek problemler, kendi içlerinde çelişkili ve karmaşık olan fiilî sosyal durumlara dayalıdır. Sözelimi sosyal çatışma ve karmaşalar araştırma problemi varolmadan önce vardırırlar. Araştırma problemi, bu pratik sıkıntı ve güçlüklerin araştırma safhasında düşünselleştirilmesini sağlar. Bu tarz entelektüel belirlemeler sadece varoluşsal problematik durumun belirli bir duruma dönüşümü için bir şeyler yapmakla test edilebilir ve sınanabilir. Fiilî sosyal şartlardan kaynaklanmayan, onlar içerisinden zuhur etmeyen her hangi bir bilimsel araştırma problemi yapaydır; nesnel bir biçimde üretilmiş ve kontrol edilmiş olmasından ziyade araştırmacı tarafından keyfi bir biçimde tasarlanmış bir problemdir. Bu nedenle bir sosyal araştırmada problem, fiilî sosyal gerilimler, ihtiyaçlar veya

---

<sup>57</sup> A.g.e., s. 493.

<sup>58</sup> SORRELL, “Pragmatism and Moral Progress: John Dewey's Theory of Social Inquiry”, s. 815.



sorunlardan kaynaklanıyor olmalıdır. Birleşik bir duruma yol açabilecek materyallerin mevcut olduğu şartlar tarafından belirlenmiş bir içeriğe sahip olmalıdır. Çatışmalı sosyal durumun varoluşsal çözümü için bir plan veya politika olabilecek hipotezlerle bağıntılı olmalıdır.<sup>59</sup> Kısacası, problemin ortadan kaldırılması, sosyal düzenin ve o konuyla ilgili olan içsel öğeler arasında ahenkli bir durumun yaratılması için, problemin gerçekten sorunsal durumun dinamiklerinden hareketle tespit edilmiş ve kurgulanmış olması gerekir. Ancak bu sayede çözüme ilişkin olarak belli varsayımlar ve eylem planları daha gerçekçi bir temel üzerine inşa edilmiş olacaktır. Elbette, sosyal araştırmada bu hedefi gerçekleştirmek, fiziksel araştırmada olduğundan çok daha zordur. Ancak, bu durum, her iki araştırma türünün, “özünde” mantıksal veya teorik bir farklılık içerdikleri anlamına gelmez. Aksine, pratik güçlüklerin mevcudiyeti, fiziksel araştırmada olduğu denli, daha ileriki uygulamalar için zihinsel bir uyarıcı ve teşvik edici unsur olarak iş görebilir.<sup>60</sup> Şöyle ki, onun konu alanı, kompleks içeriği vasıtasıyla, fiilî durumda gerçekten mevcut olan belirli problemlerden kaynaklandığı sürece, belirli durumlara ilişkin gözlem yapabilme olanağı ve bunlardan hareketle belirli varsayımlar geliştirme imkânı da o denli artar. Ardından bizlerin sosyal sorunun giderilip giderilememesine göre, hangi eylem planının daha çok işe yaradığını gösteren, sınanmış ve belli şartlar altında geçerli olan bir yargıya ulaşmamıza vesile olur. Dolayısıyla sosyal araştırma, varoluşsal problemlerle ilgilendiği sürece, mevcut duruma ilişkin yapılan gözlemler ve bu gözlemlerden elde edilen veriler aracılığıyla problemi tanımlama ve bunun çözümüne ilişkin stratejiler, varsayımlar, fikirler ve politikalar geliştirme olanağı yükselir. Böylelikle, sosyal araştırmalar, varoluşsal problemlerden yol aldıkları takdirde, bilimsel düşünüş tarzının önemli bir boyutunu gerçekleştirmiş sayılır.

Araştırma, gerçek bir problemi tanımlayarak, bilimsel düşünüş tarzının önemli bir merhalesini karşılamış olabilir, ancak sonraki süreçte, problemin çözümüne ilişkin önerilerin yine, belli gözlemlerden hareketle toplanmış veriler aracılığıyla sınanması gerekecektir. Burada belirsiz durumu tanımlamaya yönelik gözlem ve veri toplama teknikleri son derece büyük bir önem kazanır. Çünkü bir probleme ilişkin çözüm

---

<sup>59</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 498-499.

<sup>60</sup> **A.g.e.**, s. 491.

stratejileri geliştirmek için uygun gözlem tekniklerine sahip olmak gerekir. Sosyal araştırmada gözlemlerle teknikler bu nedenle oldukça önemlidir. İyi gözlemlerle sağlanmış veriler, inandırıcı kanıtlar doğrultusunda test edilebilecek varsayımların olabileceği anlamına gelir.<sup>61</sup> Ne ölçüde yeterli gözlem olanaklarına sahip olursak o denli daha açık ve yerinde değerlendirmeler yapma imkânına kavuşuruz.<sup>62</sup> Bunu daha anlaşılır kılmak için, Dewey, sosyal pratikle tıbbî pratik arasında kurulacak bir analoginin yol gösterici olacağını düşünür: “Her ikisinde de elde edilen gözlemlerin, sorunun doğasını belirlemede yeterli olduğu varsayılr. Tıbbî pratikte, olağandışı belirsiz vakalar hariç, semptomlar, teşhis aracı olarak kullanılan veriler sağlamak adına, kolayca gözlemlenebilir olmaya elverişli ölçüde geniş ve belirgindir. Bu noktada, sağlığın düzeltilmesine yönelik iyileştirici tedbirlerin seçiminin, hastalığı veya sorunu oluşturan şartların mümkün olduğunca eksiksiz ve doğru bir şekilde belirlenmediği takdirde tesadüfi kalacağı anlaşılıyor. Dolayısıyla, temel mesele, kanıt niteliğinde olan verileri ve sınamayı sağlayan gözlem ve kayıt tekniklerini tesis etmektir. Buradan, sosyal araştırma yöntemiyle ilgili olduğu kadarıyla çıkarılacak ders, problematik sosyal durumların belirgin biçimde tanımlanmış problemler içinde çözülebilmesi için, analitik gözlem ve karşılaştırma tekniklerinin gelişiminin öncelikli gerekliliğidir.”<sup>63</sup> Eşdeyişle, bir problemin çözümlüne ilişkin olarak, belli çözümler önerileri sunmak, mevcut problematik durumdan hareketle yapılacak gözlemleri gerekli kılar. Bu nedenle, “sosyal araştırma olguların gözlemsel incelenmesini”<sup>64</sup> karşılamak zorundadır. Böylelikle, bir problem çözümlünün belirlenmesinde, olgulardan hareketle elde edilen gözlemlere dayalı olarak, geleceğe ilişkin belirli öngörüler barındıran fikirler elde etmek mümkün olacaktır.

Dewey nezdinde sosyal araştırmanın karşılamak zorunda olduğu bir diğer husus, kavramsallaştırmadır. Yani odağa aldığı problemlerden hareketle, belli gözlem verileri ışığında elde edilen ve belirli durumlarla ilintili olarak belirli bir genellemeye sahip, açıklayıcı ve yol gösterici kavramlar elde edebilmektir. Genelde bütün araştırmalarda, etkili kavramsallaştırmalar ve sistematik formülasyonlar yapabilmek son derece önemli

---

<sup>61</sup> A.g.e., s. 494.

<sup>62</sup> A.g.e., s. 109.

<sup>63</sup> A.g.e., s. 494.

<sup>64</sup> A.g.e., s. 491.

bir aşamadır. Eğer böylesi rehberlik eden şemalarımız olmazsa, araştırma çatışma ve çelişki içerisinde çikamayan bir fikir ve eylem sahası haline gelecektir. Bu nedenle, sosyal araştırmanın da genellenebilir yargılarla, belli soyutlamalar ve çıkarımlarla yol alması, “uygun işlemsel kavramların gerekli şartlarını karşılaması”<sup>65</sup> gerekir. Nihayetinde, bu tarz genelleyici önermeler, olayların özgün ardışıklığını belirlemede zaruridir. Dewey, buradaki genellenebilirliği, belirli bir problemin çözümüyle ilişkili olarak yürütülen, araştırmayla birlikte ve söz konusu problemle ilgili olan durumlarla sınırlandırdığı gibi, onun her pratik içinde inşa edilip değiştirilebilirliğine de açık kapı bırakır. Zira “sosyal fenomenler bütünüyle genel ve evrensel önermeler bakımından yorumlandığında, tarihsel ve sosyal olgu olma yönündeki ayırıcı özgünlüğünü kaybeder.”<sup>66</sup> İncelenen olgunun, özel ve ayırıcı durumsal niteliği gözden kaçırılmamalıdır. Ancak içerikten koparan bir genellemenin pençesine takılmamak için, katı bir “tekillik” içinde hareket etmek de doğru olamayacaktır. Bu nedenle, sosyal araştırma kavramsallaştırmalara ve soyutlamalara onları temel içeriğinden koparırcasına yer vermemeli, inceleme nesnesini onun “sosyal” yönünü tamamen ortadan kaldıracak şekilde “vaka”laştırmamalıdır. Dewey’in yerinde vurgusuyla, “hadiseye sade ve basitçe bir vaka olarak eğilmek, onu sosyal olgu yapan niteliklerin devre dışı bırakılmasına neden olur.”<sup>67</sup>

Özetle, sosyal bilimlerde bilimsel araştırmanın tesis edilmesi üç koşula bağlıdır. Birincisi, sosyal araştırma gerçek problemlerden yola çıkmalıdır. İkincisi, problem mevcut verilerin ışığında tanımlanmalı ve düşünselleştirilmelidir. Yani problemden hareketle belli hipotezler, çözüm önerileri veya stratejiler geliştirilebilmelidir. Üçüncüsü, mevcut problemleri çözmeye kullanılan kavramsal yapıların geliştirilmesi ve kullanılmasıdır. Fakat bu kavramlar dogma değil, araştırma sürecinde, araştırmanın içinden geliştirilen (pratiğin kendisiyle tesis edilen) ve belli durumları açıklamamıza ve tanımlamamıza olanak tanıyan inşalardır.<sup>68</sup>

---

<sup>65</sup> A.g.e.

<sup>66</sup> A.g.e., s. 501.

<sup>67</sup> A.g.e.

<sup>68</sup> STONE, “John Dewey’s Concept of Social Science As Social Inquiry”, s. 49.

Dewey, sosyal araştırmada yer bulması gerektiğini dūřündüđü bu üç koşuldan başka, sosyal bilimlerin aşması gereken bazı problemlerin mevcudiyetinden de söz etmiştir. Kısaca aktarmak gerekirse, bunların başında mevcut kavramsal şematiklerin dogmatikleştirilmesi tehlikesi yer alır. Ona göre, bu sorun aslında her disiplin için geçerli olabilen bir sorundur. Fizikte ve biyolojide dahi belli bakış aılları olguları nasıl görmemiz ve yorumlamamız gerektiğini bize söylediği için kimi zaman yeni bir bakış açısı ya da gözlemin yerleşmesinin önünde engel teşkil edebilirler. Ancak bu tarz eğilimler hukuk, politika, ekonomi ve ahlâk gibi sosyal bilim disiplinlerinde daha kronik, tehlikeli ve ürkütücü durumdadır.<sup>69</sup> Araştırmacıların belli fikirlere bağlanması, fikirleri problemin çözümlünde bir araç olarak görmekten ziyade, veri dünyasını bu fikrin doğrulanmasının bir aracına dönüştürmesi bilimsel bir sosyal araştırmanın önünde ciddi bir engel oluşturur. Dewey'e göre, sosyal araştırma yürütmenin en büyük problemlerinden biri de, genelde ciddi sosyal ve toplumsal meselelerin ahlâkî bir temel üzerinden sınırlandırılarak ele alınmasıdır. Dewey pek çok sosyal meselenin bir yönüyle ahlâkî bir niteliğe sahip olduğunu teslim etmiştir. Ancak gerçekten kayda değer çözümler üretilmesinin, sorunun bir problematik olarak ele alınıp, problematik oluşturan duruma ilişkin belirli verilerden hareketle formüle edilmesiyle başarılacak bir iř olduğunu düşünür. Bu nedenle, insanî meselelere ahlâkî onay ve kınama, yanlış yolda olma ve doğru yolda olma bakımından yaklaşmanın, sosyal konu alanında etkili yöntemlerin gelişiminin önünde yer alan en büyük engellerden biri olduğuna kanaat getirmiştir.<sup>70</sup> Dewey nezdinde, sosyal araştırmanın gelişiminin önündeki en büyük engellerden bir diğerisi ise sosyal fenomenin birbirinden bağımsız olduğu varsayılan sayısız bölümlere ayrılmış olmasıdır. Sosyal fenomen ekonomi, politika, hukuk bilimi, ahlâk, antropoloji ve daha bunun gibi pek çok alana bölünmüştür. Araştırmacı sosyal fenomenin izini her alanda sürmek zorundadır. Karşılıklı fikir alışverişini ve daha geniş bir skalada ise varsayımların çeşitliliğini ve esnekliğini sağlamak için bu kavramsal bariyerlerin, disiplinler arasındaki bu sınırların kaldırılması acil bir ihtiyaçtır.<sup>71</sup> Bu nedenle, sosyal problemin bütün boyutlarıyla ele alınması, onun bir yanının politikaya, bir yanının sosyolojiye ve diğer yanının ekonomiye havale edilerek değil, bir bütün

---

<sup>69</sup> DEWEY, *Logic: The Theory of Inquiry*, s. 501.

<sup>70</sup> *A.g.e.*, s. 495.

<sup>71</sup> *A.g.e.*, s. 507-508.

içinde kavranması şarttır. Çünkü sosyal problemler, ne salt sosyolojik ne salt ekonomik ne de salt politik olabilir. Bir sosyal problemin çözümü, sadece belirli bir disiplinin sınırlı “olgu alanı”ndan hareketle “bir bütün olarak” tanımlanamaz, incelenemez ve kavramsallaştırılamaz.

Dewey, sosyal problemlere disiplinler arası bir perspektifle eğilmeyi uygun gördüğü gibi, “tarihselliği” ve tarihsel bakış açısını da önemsemiştir. Ona göre, sosyal araştırmanın olguları özünde tarihseldir. Her sosyal olgu, kendi içinde değişimin ardışık bir uzantısıdır ve bu nedenle tarihten yalıtılmış bir olgu onu ayırıcı bir biçimde sosyal yapan nitelikleri kaybeder.<sup>72</sup> Sosyal araştırmada, problemin kendisine odaklanmak, sadece mevcuda hapsolmek anlamına gelmemeli. “Şimdideki toplumsal yaşamın sorunları geçmişle o kadar yakın ve doğrudan bir ilişki içerisindedir ki”<sup>73</sup> onu sadece şimdinin verileriyle kapsamlı bir biçimde açıklamak ve anlaşılır kılmak mümkün olmadığı gibi, yanıltıcı nedensel ilişkiler kurulmasına da yol açabilir. Sosyal bir problemi, geçmiş ve bugünün ışığında değerlendirdiğimizde, onu daha doğru okuma imkânı elde eder ve nedenlerine ilişkin daha isabetli bir kavrayış geliştirmeye malik oluruz.

Buraya kadar ele aldığımız fikirlerden hareketle, Baert ve Morgan’dan da yararlanarak, Dewey merkezli, nicel ve nitel araştırmalara alternatif olan, onları kimi yönlerden tamamlayan, kimi yönlerden de onlardan ayrışan, pragmatist bir araştırmanın temel özelliklerini şu şekilde kavramsallaştırabiliriz:

---

<sup>72</sup> DEWEY, **Logic: The Theory of Inquiry**, s. 501.

<sup>73</sup> DEWEY, **Deneyim ve Eğitim**, s. 94.

	Nicel Araştırma	Nitel Araştırma	Pragmatist Araştırma
<b>Araştırmanın niteliği</b>	Olgu odaklı ve açıklamaya dönük	Bağlam odaklı ve anlamaya dönük	Durum odaklı sorgulayıcı ve çözüme dönük
<b>Araştırmanın işleyiş mantığı</b>	Gözlemlenebilir olgulardan gerçekliği açıklayan yasaları açığa çıkarma	Aktörlerin gerçekliği inşa etme biçimlerini deşifre etme	Belirsiz durumu çözüme kavuşturmaya yönelik gerekçelendirilmiş bir eylem planı geliştirme
<b>Araştırmanın önceliği</b>	Teori ve sınama	Anlam ve içerik	Belirsiz durum ve uyum
<b>Araştırmanın hedefi</b>	İlerleme, öngörülebilirlik ve kontrol	Kendini tanıma, öz-eleştiri ve diyalog	İyileştiricilik, sosyal refahın artırılması ve hem bireysel hem toplumsal dönüşüm
<b>İnceleme nesnesi</b>	Araştırmaya dışsal bir konumdadır	Araştırmaya içsel bir konumdadır	Araştırma esnasında hem kavranan hem de kavramsallaştırılan bir konumdadır
<b>Beslendikleri teorik eğilimler</b>	Genellemeler inşa etmeye yönelik “bütün odaklı” perspektifler	Ayırıcı niteliği çıkarmaya yönelik “aktör odaklı” perspektifler	Problemin çözümüne ve toplumsal iyileştirilebilirliğe yönelik “pratik ve sonuç odaklı” perspektifler
<b>Problem önermesi</b>	Verilerden hareketle değişkenler arası nedensel ilişkilerin açıklanması	Aktöre dayalı anlam dünyasının karakterize edilmesi	Fiili belirsiz durumun öğeleriyle birlikte tanımlanması
<b>Akl yürütme</b>	Tümdengelim	Tümevarım	Savavarım
<b>Gözlem verilerinin formüle edilmesi</b>	Değişkenler arasında doğrulanması veya yanlışlanması beklenen korelasyon varsayımı	Zaman ve mekân bağımlı tekil durumu anlamaya yönelik içeriksel çözümleme	Belirsiz durumun çözümüne ilişkin eylem stratejileri ve eylem planları olarak geliştirilmiş varsayım, fikirler veya politikalar
<b>Kavramsallaştırma</b>	Evrensel genellenebilirlik	Bağlamsal yorumlanabilirlik	Araştırmaya için durumsal genellenebilirlik
<b>Araştırma çıkarımlarının kullanılabilirliği</b>	Benzer durumlarda sınanabilir olmaya açık	Hiçbir durumda mukayese edilemez olmaya yatkın	Benzer durumlarda eylem stratejisi olarak yararlanılabilir olmaya elverişli
<b>Bilginin niteliği</b>	Nesnel	Öznel	Durumsal-nesnel (Gerekçelendirilmiş iddia edilebilir)

Yukarıdaki şemamızda, nicel ve nitel araştırmalar, belirli kalıplar içinde, pragmatist araştırmanın bazı ayırıcı niteliklerine dikkat çekmek için “tipleştirilerek” aktarılmıştır. Bu bağlamda nicel araştırma, genel anlamda, “açıklayıcı”, “kuramdan veriye yönelen”, “doğrulamacı ve sınavıcı” yönüyle ele alınmış, nitel araştırma ise, daha çok “verilerden kurama”, “olay ve vakalardan hareketle belirli fikirlere yönelen”, “bağlam endeksli”, “kendini tanımayı” ve “öz-eleştiri” içeren yönüyle ele alınmıştır. Hâlbuki, nicel araştırma verilerden kurama, nitel araştırma da kuramdan veriye yönelen süreçleri birlikte barındırabilirler. Dolayısıyla, böylesi bir ayırmaştırma ile, nicel ve nitel araştırmanın benzer özellikler sergilemeyeceği veya pragmatist araştırmadan bütünüyle ayrı olduklarını değil, pragmatist araştırmanın belirleyici “önceliklerini” vurgulamış oluyoruz. Buna göre, pragmatist araştırmanın “durum odaklı sorgulayıcı” olması, açıklama ve anlamayı içermediği, bunlara hiçbir yerde müracaat etmediği

anlamına gelmez, pragmatist araştırmanın temel önceliğinin çözüm üretmek olduğu anlamına gelir.

Pragmatist araştırmanın işleyişi, temelde verilerden ve belirsiz durumu içeren unsurların gözleminden yararlanır. Bilimsel her araştırma, gözlemlerle elde edilmiş verilerden hareket eder. Nicel ve nitel araştırmalar da farklı ölçüm teknikleriyle gözleme müracaat eder. Ancak pragmatist araştırmanın, verilerin analizi ve yorumundaki önceliği, kuram sınamak veya daha iyi anlamaktan ziyade, çözüme ilişkin olarak en verimli “eylem stratejisini” keşfetmektir.

Her araştırma, belli sorulara cevap vermeyi ve belli sonuçlara erişmeyi hedefler. Pragmatist araştırma da bu anlamda, belirli problemleri ortadan kaldırıp, belirsiz duruma denge getirmekle farklı bir hedef içinde yer almaz. Ancak pragmatist araştırmanın buradaki önceliği, çözümün belirli sonuçları itibarıyla sosyal yaşamımıza görünür değişiklikler önermesi ve hayatın iyileştirilebilirliğine katkı sunmasıdır.

Pragmatist araştırmanın inceleme nesnesi, araştırmacının mutlak anlamda, nesnesine dışsal olmanın dayattığı zorlamayla ele alınmaz. Ancak aşırı “içkinlik”, genellenebilirliği sekteye uğratabileceği gibi, başkalarının da müracaat edilebilir olan kavramsallaştırmayı da olanaksız kılabilir. Pragmatist araştırmanın önceliği, onun araştırmacıyla aynı dünyanın içinde olduğunu kavrayarak kavramsallaştırabilmektir.

Pragmatist araştırma, düalistik düşünme tarzına gömülü, spekülâtif ve metafizik unsurlarla biçimlenmiş hiçbir temele yaslanmamaya özen gösterdiği gibi, her şeyi açıklama iddiasında olan “sistem”lere de itibar etmez. Pragmatizm, yaşamın kendisinden beslenir. Pragmatistler için, insanî dünyamızda somut bir katkı sunmayan ve yaşamımızın dönüştürülmesinde hiç payı olmayan bir felsefe varlık sebebini kaybetmiştir.

Pragmatist araştırma, tümdengelim ve tümevarımı kullanır. Bunlara savavarımı ilave ederek, araştırmanın farklı bir önceliğine dikkat çeker. Çünkü, (Morgan’da olduğu gibi Peirce’ten uzaklaşarak değil) bizzat Peirce’ün izinden giderek, bir varsayımdan

hareketle, ne tür sonuçların ulaşılabilir olduğunu saptayarak bunları sınamanın pragmatist araştırma için daha uygun olacağı açıktır. Zira pragmatist araştırmanın önceliği, belirli bir evrenin ortak ve benzer özelliklerini göstermek değil, en doğru eylem stratejisini geliştirmek ve sınamaktır.

Her araştırma gibi, pragmatist araştırma da bir problemle başlar. Ancak üzerinde dikkatle durulması gereken husus, bir problem önermesinin, pragmatist araştırmanın ilk aşaması olamayacağıdır. Önce, sorun olan belirsiz bir durumun mevcudiyeti gerekir. Pragmatist, öncelikle problemin doğasına odaklanır, problemin temel unsurlarını baz alarak farklı çözüm önerilerini göz önünde tutar ve problemin kaldırılmasına yönelik olarak atılacak en verimli adımın, izlenecek en etkili politikanın neler olabileceğini tespit etmeye yönelir. Bu anlamda pragmatist araştırma, kalıcı çözümler ve uzun vadeli politikalar geliştirilmesine dayalı bir hedef barındırır. Problemin tanımlanması, belirsiz durumun temel öğelerinden hareketle gerçekleştirilen ikinci adımdır. Pragmatistler, fiili durumda belirsiz, tanımlanamayan ve karmaşaya yol açan bir durum açığa çıkmadığı sürece, problem cümlesi oluşturma taraftarı değildir. Zihinde bir problem cümlesi kurup bunu toplumsal dünyada olgularla sınamak başka bir şey, problemi bizzat uyumu bozan, karmaşaya sebep olan belirsiz bir sosyal durumdan hareketle duruma özgü verilerle inşa etmek başka bir şeydir. Bu küçük fark, pragmatist araştırmayı diğer araştırmalardan önemli ölçüde ayırır. Zira her problemin kendine özgü niteliği ancak, işaret ettiği belirsiz durumun öğeleri doğru tahlil edildiğinde açığa çıkarılabilir ve kavramsallaştırılabilir.

Kavramsallaştırma hem nicel hem de nitel araştırmalarda problemin tanımlanmasından sonra ve veri analizinden önce gelebilse de, pragmatizmde kavramsallaştırma veri analiziyle birlikte gerçekleşir, kavramlar verilerle inşa edilir. Elbette bu süreçte araştırma kör değildir, probleme ilişkin önceki araştırmalardan sağlanan belli fikirleri de sürece dâhil eder ve döngüsel bir tarzda işleme sokar. Mevcut fikirler ve kavramlar, stratejilerin belirlenmesinde bize (yanlış veya doğru) bir rehberlik sunar, aynı zamanda sınanır, pekiştirilir veya değiştirilirler. Kavramsallaştırmamız, sosyal dünyanın açıklanmasında bazı genellemelere müracaat etmede bize kolaylık sağlayan araçlar olarak hizmet ederler.



Pragmatist araştırmacı, eylem stratejileri geliştirmek üzere gözlem verilerini yorumlama ve değerlendirme sürecinde, mevcut inanç ve algı dünyasının yönlendiriciliğini inkâr etmez ve onlardan yararlanır. Aynı şekilde inanç ediniminde eylemleri göz önünde bulundurur. Bu durumda, araştırmacı nesnesiyle olan ilişkisinde, ne tam nesnelci ne de tam öznelci konumu benimsemiş olur. Bir anlamda, kendi araştırma nesnesine, nesnenin de iğerildiği bağlamın içinden bakar, ancak bunu kavramsallaştırabilecek bir bakış noktasını, kendi problemini “nesneleştirici” bir tavrı sürdürmeyi koruyarak yapmaya çalışır.

Pragmatist araştırmada, çıkarımlarımız, birer “kanun” olmadıkları gibi, her araştırmanın odağında yer alan problemi birebir tanımlama iddiasıyla teçhiz edilemezler. Bu anlamda onları dogmatikleştirmek, sosyal meselelerin anlaşılmasına ve çözümlmesine değil, anlaşılmamasına ve daha da problematik hale getirilmesine neden olacaktır. Pragmatist araştırmacı bu nedenle kullandığı kavramları her an değiştirilebilir ve yeni şartlar doğrultusunda, belirsiz durumun içinde barındırdığı temel dinamiklerden hareketle kurgulanabilecek başka türden kavramlarla ikame edilebilir olarak görür.

Pragmatist araştırma, genel anlamda kamu yararını gözeten, insanların özgürleşimine olduğu kadar, toplumsal refahın iyileştirilebilirliğine de hizmet eden bir yöne sahip olmalıdır. Bu nedenle çözümlerimiz, her dönem için uygulanabilir olmasa da en azından mevcut şartlar ve koşullar altında, çevrenin gerekli kıldığı dönüşümleri geręekleřtirmek ve insanların ihtiyaçlarını karşılamak suretiyle belirli bir uyum ve denge sağlamada işe yarar olmalıdır. Sosyal bilimlerin, insanın sosyal, ekonomik, siyasal, dinsel ve sanatsal, kısacası her türlü yönünü yücelten, daha da yükseklerle çıkaran ve gündelik yaşamda olduğu kadar zihnen de onu geliştiren bir yönü olmalıdır. Pragmatist sosyal araştırma, önceliğini buna vermekle, bilme edimini eylemin ve yapmanın kendisine çivileyerek, problem odaklı araştırmaya yönelen her adımımızda, “daha iyi bir dünya nasıl olanaklı olabilir” sorusundan yalıtık hareket etmememizi olanaklı kılar.

Sonuç olarak, pragmatist sosyal araştırma, özünde fiilî problem odaklı işleyen bir araştırma mantığına dayanır. Problemlerinin fiilî belirsiz durumlardan kaynaklanmadığı, problemi yaratan durumdan elde edilmiş gözlem ve verilerden hareketle geliştirilmiş önerilerin sınanmadığı bir sosyal araştırma, elbette bir araştırma olarak anılabilir, ancak pragmatist değildir. Pragmatistler aslında bize, sosyal bilimciler olarak, gerçek manada insanlığın belli problemlerine çözüm sunmada kayda değer bir katkı sunmak istiyorsak, adımlarımızı bu dünyanın somut problemlerine yönlendirmeyi ve bunları aşmaya yönelik çabayla sıklaştırmamız gerektiğini salık vermektedir. Bunun için de, “toplumsal hayatın sorunlarını çözmeye girişimlerine yardımcı olacak problem güdümlü vaka çalışmalarını destekleyen, pragmatist, eylem merkezli ve tamamen işlemselci yaklaşımlara doğru yol alma[lı]”<sup>74</sup>, kendimizi her türlü sahte ikiliklerin ve içinde yaşadığımız evrene temas etmeyen spekülâtif tartışmaların pençesinden kurtarmalıyız. Böylelikle, sosyal dünyamıza ilişkin problemleri tanımlamaya yönelik, onların çözümüne ilişkin, içinde bulunduğumuz durumla ilintili olarak belirli eylem stratejiler üretmek ve bunları pratikle sınamakla, hem kendimizi hem de dünyamızı dönüştürmeye yol açan bir düşünüş tarzını tatbik etmiş oluruz.

Çalışmamızın ortaya koyduğu tüm bu veriler ışığında, pragmatizmin sosyal bilimler metodolojisinde pozitivizm ve hermeneutiğe alternatif bir yaklaşım olarak ele alınabileceği, sosyal bilim araştırma tasarımlarının dışında alternatif bir araştırma tasarımı geliştirmede yararlanılabileceği ve sosyal bilimlerin doğa bilimleri kadar bilimsel olduğunu, problem odaklı işleyen araştırma uygulamasının “her iki alanın kendine özgü bazı belli farklılıkları içermek kaydıyla” sosyal dünyanın nesnelere de uygulanabileceğini gösteren bir dayanak noktası olarak kullanılabileceği yargısına erişmek mümkündür.

---

<sup>74</sup> KIVINEN ve PIIROINEN, “Pragmatist Metodolojik İlişkiselciliğe Doğru”, s. 187.

## KAYNAKÇA

- ABBOTT, Andrew; **Disiplinlerin Kaosu**, Küre Yayınları, Çeviri: Sabri Gürses, İstanbul, 2013.
- AKARSU, Bedia; **Mutluluk Ahlakı**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 1998.
- ALEXANDER, Thomas M.; “The Art of Life: Dewey’s Aesthetics”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 1-22.
- ALLCOCK, John B.; “Editorial Introduction to the English Translation”, **Pragmatism and Sociology** (iç.), İngilizceye Çeviren: J. C. Whitehouse, Editör: John B. Allcock, Cambridge University Press, Cambridge, 1983, s. xxiii-xli.
- ANLI, Ömer Faik; “Çağdaş Dil Felsefesinin ve Erken Alman Romantizminin ‘Anti-temelcilik’ Anlayışlarının Karşılaştırılması”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı: 13, 2012, s. 165-186.
- ANDERSON, Elizabeth; “Dewey’in Ahlâk Felsefesi”, Çeviren: Süleyman Aydın, **Hikmet Yurdu**, Cilt: 4, Sayı: 7, 2011, s. 223-257.
- ARCHER, Margaret; “Realizm ve Faillik Problemi”, Çeviren: Vefa Saygın Öğütle, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 281-306.
- ARSLAN, Ahmet; **İlk Çağ Felsefesi Tarihi 4: Helenistik Dönem Felsefesi**, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008.
- AUXIER, Randall; “The Decline of Evolutionary Naturalism in Later Pragmatism”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 180-207.
- AYER, A. J.; **The Origins of Pragmatism**, Freeman, Cooper & Company, San Francisco, 1968.
- BACON, Michael; **Richard Rorty: Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, Çeviren: Banu Özdemir, Elips Kitap, Ankara, 2010.
- BAERT, Patrick; “Richard Rorty’s Pragmatism and the Social Sciences”, **History of the Human Sciences**, Vol. 15/No. 1, 2001, s. 139-149.
- BAERT, Patrick; “Pragmatism, Realism and Hermeneutics”, **Foundations of Science**, Vol. 8/No. 1, 2003, s. 89-107.
- BAERT, Patrick; “Pragmatism as a Philosophy of the Social Sciences”, **European Journal of Social Theory**, Vol. 7/No. 3, 2004, s. 355-369.

- BAERT, Patrick; "Towards a Pragmatist-Inspired Philosophy of Social Science", **Acta Sociologica**, Vol. 48/No. 3, 2005, s. 191-203.
- BAERT, Patrick; **Sosyal Bilimler Felsefesi: Pragmatizme Doğru**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2010.
- BAERT, Patrick ve TURNER, Bryan; "New Pragmatism and Old Europe", **European Journal of Social Theory**, Vol. 7/No. 3, 2004, s. 267-274.
- BAKIR, Kemal; **Demokratik Eğitim: John Dewey'in Eğitim Felsefesi Üzerine**, Pegem Akademi, Ankara, 2012.
- BENTHAM, Jeremy; **An Introduction to The Principles of Morals and Legislation**, Batache Books, Kitchener, 2000.
- BENTHAM, Jeremy; "Yönetim Üstüne Bir Parça'dan Seçme Parçalar", Çeviren: Ömer Madra, Kenan Yonarsoy, Mete Tunçay, **Batı'da Siyasal Düşünceler Tarihi: Seçilmiş Yazılar** (iç.), Derleyen: Mete Tunçay, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2008, s. 39-73.
- BENTHAM, Jeremy; **Yasamanın İlkeleri**, Çeviren: Barkın Asal, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- BERGER, Peter L. ve LUCKMANN, Thomas; **Gerçekliğin Sosyal İnşası**, Çeviren: Vefa Saygın Öğütle, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- BERNSTEIN, Richard; **Objektivizmin ve Rölativizmin Ötesi**, Çeviren: Feridun Yılmaz, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- BERNSTEIN, Richard J.; "Dewey's Vision of Radical Democracy", **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.), Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 288-308.
- BOERSEMA, David; **Pragmatism and Reference**, The MIT Press, Cambridge, 2009.
- BOGUSZ, Tanja; "Experiencing Practical Knowledge: Emerging Convergences of Pragmatism and Sociological Practice Theory", **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, Vol. 4/No. 1, 2012, s. 32-55.
- BORRADORI, Giovanna; **The American Philosopher: Conversations with Quine, Davidson, Putnam, Nozick, Danto, Rorty, Cavell, MacIntyre, and Kuhn**, İngilizceye Çeviren: Rosanna Crocitto, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- BOURDIEU, Pierre; **Pratik Nedenler**, Çeviren: Hülya Uğur Tanrıöver, Hil Yayın, İstanbul, 2006.

- BOURDIEU, Pierre; “Vive la Crise!: Sosyal Bilimde Heterodoksi İçin”, Çeviren: Ümit Tatlıcan, **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi** (iç.), Derleyen: Güney Çeğin, Emrah Göker vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 33-49.
- BOURDIEU, Pierre; **Seçilmiş Metinler**, Çeviren: Levent Ünsaldı, Heretik Yayıncılık, Ankara, 2013.
- BOURDIEU, Pierre ve WACQUANT, Loïc; **Düşünsel Bir Antropoloji İçin Cevaplar**, Çeviren: Nazlı Ökten, İletişim Yayınları, İstanbul, 2010.
- BOUDON, Raymond; **The Crisis in Sociology**, İngilizceye Çeviren: Howard H. Davis, The Macmillan Press, London, 1980.
- BRANDON, Robert B.; **Between Saying and Doing: Towards an Analytic Pragmatism**, Oxford University Press, Oxford, 2008.
- BRAUDEL, Fernand; **Tarih Üzerine Yazılar**, Çeviren: Mehmet Ali Kılıçbay, İmge Kitabevi, Ankara, 1992.
- BRUNNING, Jacqueline ve FORSTER, Paul; “Introduction”, **The Rule of Reason: The Philosophy of Charles Sanders Peirce**, Editör: Jacqueline Brunning ve Paul Forster, University of Toronto Press, Toronto, 1997, s. 3-12.
- CAHOONE, Lawrence E.; **The Ends of Philosophy**, State University of New York Press, New York, 1995.
- CAILLÉ, Alain; **Faydacı Aklın Eleştirisi**, Çeviren: Devrim Çetinkasap, İletişim Yayınları, İstanbul, 2007.
- CALLINICOS, Alex; **Tarih Yapmak: Toplum Kuramında Etkinlik, Yapı ve Değişim**, Çeviren: Nermin Saatçioğlu, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- CALLINICOS, Alex; **Toplum Kuramı**, Çeviren: Yasemin Tezgiden, İletişim Yayınları, İstanbul, 2013.
- CAMPBELL, James; “A History of Pragmatism”, **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, New York, 2011, s. 69-80.
- CAPALDI, Nicholas; **John Stuart Mill**, Çeviren: İsmail Hakkı Yılmaz, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, İstanbul, 2011.
- CAPUTO, John D.; “Varlık Düşüncesi ve İnsanlığın Diyaloğu: Heidegger ve Rorty”, **İnsan Bilimlerine Prolegomena: Dil, Gelenek ve Yorum** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 99-123.
- CAREY, Daniel; **Locke, Shaftesbury, and Hutcheson**, Cambridge University Press, Cambridge, 2005.

- CARR, Edward Hallet; **Tarih Nedir?**,Çeviren: Misket Gizem Gürtürk, İletişim Yayınları, İstanbul, 2009.
- CEVİZCİ, Ahmet; **Felsefe Tarihi**, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- CICERO; **Tanrıların Doğası**, Çeviren: Çiğdem Menzilioğlu, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2002.
- COCHRAN, Molly; “Introduction”, **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.),Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 1-12.
- COPLESTON, Frederick; **Felsefe Tarihi-Cilt 8/a: Yararcılık ve Pragmatizm**, Çeviren: Deniz Canefe, İdea Yayınevi, İstanbul, 2000.
- COTKIN, George; “William James and Richard Rorty: Context and Conversation”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 38-55.
- COULON, Alain; **Etnometodoloji**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Küre Yayınları, İstanbul, 2010.
- CUFF, E. C. vd.; **Sosyolojide Perspektifler**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Say Yayınları, İstanbul, 2013.
- CRITCHLEY, Simon; “Yapıbozum ve Pragmatizm: Derrida Özel İronist Mi Yoksa Kamusal Liberal mi?”, **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 37-70.
- ÇAĞLA, Cengiz; “Önsöz ve Teşekkür”, **Mill** (iç.), Hazırlayan: Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 7-9.
- ÇAĞLA, Cengiz; “John Stuart Mill’in Siyaset Felsefesi”, **Mill** (iç.), Hazırlayan: Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 41-63.
- ÇELİK, Sara; “Charles Sanders Peirce’ün Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Öğretisi”, **Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Sara Çelik, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 21-38.
- DEPEW, David; “Introduction”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 109-121.
- DEWEY, John; **The Influence of Darwin on Philosophy**, Henry Holt and Company, New York, 1910.
- DEWEY, John; **Essays in Experimental Logic**, The University of Chicago Press, Chicago, 1916.
- DEWEY, John; **Reconstruction in Philosophy**, Henry Holt and Company, New York, 1920.

- DEWEY, John; **Experience and Nature**, George Allen & Unwin Ltd., London, 1929.
- DEWEY, John; **Human Nature and Conduct**, The Modern Library, New York, 1930.
- DEWEY, John; **Logic: The Theory of Inquiry**, Henry Holt and Company, New York, 1938.
- DEWEY, John; **The Early Works 1882-1898: Volume 5 (1895-1898)**, Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, London, 1972.
- DEWEY, John; **The Middle Works 1899-1924: Volume 5 (1908)**, Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, London, 1978.
- DEWEY, John; **The Middle Works 1899-1924: Volume 6 (1910-1911)**, Editör: Jo Ann Boydston vd., Southern Illinois University Press, London, 1978.
- DEWEY, John; “From Absolutism to Experimentalism”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 1-13.
- DEWEY, John; “Philosophy’s Search for the Immutable”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 371-388.
- DEWEY, John; “Science and Society”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 388-397.
- DEWEY, John; “Escape from Peril”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 355-371.
- DEWEY, John; “Search for the Great Community”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. 620-643.
- DEWEY, John; “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, Çeviren: Celal Türer, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 27-44.
- DEWEY, John; “Gerçekliğin Pratik Karakteri”, Çeviren: Alparslan Doğan, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 276-289.
- DEWEY, John; “İyinin İnşası”, Çeviren: Alparslan Doğan, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 290-315.
- DEWEY, John; **Demokrasi ve Eğitim**, Çeviren: Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2004.
- DEWEY, John; “Deneyim ve Usun Değişen Kavramları”, **Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Sara Çelik, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 153-169.

- DEWEY, John; “Felsefenin Yeniden Yapılanmasında Bilimsel Etken”, **Pragmatizm: Pratik Bir Felsefe** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Sara Çelik, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2008, s. 135-151.
- DEWEY, John; “Pedagojik İnançlarım”, **Günümüzde Eğitim** (iç.), Editör: Joseph Ratner, Çeviren: Bahri Ata, Talip Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 1-9.
- DEWEY, John; “Amerikan Eğitimi ve Kültürü”, **Günümüzde Eğitim** (iç.), Editör: Joseph Ratner, Çeviren: Bahri Ata, Talip Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 67-70.
- DEWEY, John; “Eğitim ve Sosyal Yönü”, **Günümüzde Eğitim** (iç.), Editör: Joseph Ratner, Çeviren: Bahri Ata, Talip Öztürk vd., Pegem Akademi, Ankara, 2010, s. 89-91.
- DEWEY, John; **Okul ve Toplum**, Çeviren: H. Avni Başman, Pegem Akademi, Ankara, 2010.
- DEWEY, John; **Deneyim ve Eğitim**, Çeviren: Sinan Akıllı, ODTÜ Yayıncılık, Ankara, 2011.
- DIGGINS, John Patrick; **The Promise of Pragmatism**, The University of Chicago Press, Chicago, 1994.
- DOĞAN, Aysel; “Jeremy Bentham”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Žižek’e** (iç.), Editörler: Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 343-364.
- DOĞAN, Nejat; “Pragmatizmin Felsefi Temelleri”, **Erciyes Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi**, Sayı: 20, 2003, s. 83-93.
- DONNER, Wendy; “Mill’s Utilitarianism”, **Cambridge Companion to Mill** (iç.), Edited by John Skorupski, Cambridge University Press, Cambridge, 1998, s. 255-292.
- DURANT, Will; **Felsefenin Öyküsü**, Çeviren: Ender Gürol, İz Yayıncılık, İstanbul, 2003.
- DURKHEIM, Emile; **Pragmatism and Sociology**, İngilizceye Çeviren: J. C. Whitehouse, Editör: John B. Allcock, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
- DURKHEIM, Emile; **Sosyolojik Yöntemin Kuralları**, Çeviren: Cenk Saraçoğlu, Bordo Siyah Klasik Yayınlar, İstanbul, 2004.
- ELDRIDGE, Michael ve PIHLSTRÖM, Sami; “Glossary”, **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, New York, 2011, s. 29-45.
- EMIRBAYER, Mustafa; “İlişkisel Bir Sosyoloji İçin Manifesto”, Çeviren: Uygur Lezgin Kaya ve Emrah Göker, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 25-63.



- EMIRBAYER, Mustafa ve MISCHE, Ann; “Faillik Nedir?”, Çeviren: Devrim Evcı, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 65-135.
- EPICURUS; **The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia**, İngilizceye Çeviren ve Hazırlayan: Brad Inwood ve L. P. Gerson, Hackett Publishing, Indianapolis, 1994.
- EWALD, Oskar; **Fransız Aydınlanma Felsefesi**, Çeviren: Gürsel Aytaç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.
- FANN, K. T.; **Peirce’s Theory of Abduction**, Martinus Nijhoff Publishers, The Hague, 1970.
- FAY, Brian; **Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi**, Çeviren: İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2012.
- FEHÉR, István M.; “Aspects of Rorty’s Legacy: Pragmatism, Hermeneutics, Politics”, **Philobiblon**, Vol. XVIII/No. 1, 2013, s. 58-67.
- FUCHS, Stephan; “Failliğin Ötesi”, Çeviren: Cihad Özsöz, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 137-164.
- GALE, Richard M.; “The Deconstruction of Traditional Philosophy in William James’s Pragmatism”, **100 Years of Pragmatism: Willam James’s Revolutionary Philosophy** (iç.), Edited by John J. Stuhr, Indiana University Press, 2010, s. 108-124.
- GALE, Richard M.; “The Naturalism of John Dewey”, **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.), Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 55-79.
- GARRISON, James W.; “John Dewey’s Philosophy as Education”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 63-81.
- GAVIN, Willaim J.; “Pragmatism and Death: Method vs. Metaphor, Tragedy vs. the Will to Believe”, **100 Years of Pragmatism: Willam James’s Revolutionary Philosophy** (iç.), Edited by John J. Stuhr, Indiana University Press, 2010, s. 81-96.
- GIDDENS, Anthony; **Toplumun Kuruluşu**, Çeviren: Hüseyin Özel, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 1999.
- GIDDENS, Anthony; **Sosyolojik Yöntemin Yeni Kuralları**, Çeviren: Ümit Tatlıcan ve Bekir Balkız, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

- GIDDENS, Anthony; **Sosyal Teorinin Temel Problemleri**, Çeviren: Ümit Tatlıcan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2005.
- GLOGOWSKA, Margaret; “Paradigms, Pragmatism and Possibilities: Mixed-Methods Research in Speech and Language Therapy”, **International Journal of Language & Communication Disorders**, VOL. 46/NO. 3, 2011, s. 251-260.
- GODFREY-SMITH, Peter; “Dewey on Naturalism, Realism and Science”, **Philosophy of Science**, Vol. 69/No. 3, 2002, s. 25-35.
- GOODMAN, Russell B.; “Introduction”, **Pragmatism: A Contemporary Reader** (iç.), Editör: Russell B. Goodman, Routledge, New York, 1995, s. 1-20.
- GÖKBERK, Macit; **Felsefenin Evrimi**, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1997.
- GREEN, Judith M.; “On The Passing of Richard Rorty and the Future of American Philosophy”, **Contemporary Pragmatism** (iç.), Vol. 4/No. 2, Editörler: John R. Shook ve Jr. Paulo Ghiraldelli, Rodopi, Amsterdam, 2007, s. 35-44.
- GRONOW, Antti; **From Habits to Social Structures: Pragmatism and Contemporary Social Theory**, Peter Lang, Frankfurt am Main, 2011.
- GUTTING, Gary; “Rorty’s Critique of Epistemology”, **Richard Rorty** (iç.), Editör: Charles Guignon ve David R. Hiley, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 41-60.
- GÜÇLÜ, Abdülbaki vd.; **Felsefe Sözlüğü**, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara, 2003.
- GÜNTÖRE, Sibel Öztürk; **John Stuart Mill’in Ahlak Anlayışı**, İlya Yayınevi, İzmir, 2004.
- GÜRSOY, Özgür; “Richard Rorty”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Žižek’e** (iç.), Editörler: Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, s. 783-802.
- HAACK, Susan; “Vulgar Pragmatism: An Unedifying Prospect”, **Rorty & Pragmatism** (iç.), Editör: Herman J. Saatkamp, Vanderbilt University Press, Nashville, 1995, s. 126-148.
- HAACK, Susan; “Pragmatism”, **The Blackwell Companion to Philosophy** (iç.), Editör: Nicholas Bunnin and E. P. Tsui-James, Blackwell Publishing, Malden, 2003, s. 774-789.
- HAACK, Susan; “Not Cynicism, but Synecism: Lessons from Classical Pragmatism”, **A Companion to Pragmatism**, Editör: John R. Shook ve Joseph Margolis, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 141-153.
- HABERMAS, Jürgen; **İletişimsel Eylem Kuramı**, Çeviren: Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 2001.
- HACKING, Ian; “On Not Being a Pragmatist: Eight Reasons and a Cause”, **New Pragmatists** (iç.), Editör: Cheryl Misak, Clarendon Press, Oxford, 2007, s. 32-49.

- HAMPSHER-MONK, Iain; **Modern Siyasal Düşünce Tarihi**, Çevirenler: Necla Arat vd., Say Yayınları, İstanbul, 2004.
- HEELAN, Patrick A. ve SCHULKIN, Jay; “Hermeneutical Philosophy and Pragmatism: A Philosophy of Science”, **Synthese**, Vol. 115/No. 3, 1998, s. 269-302.
- HELVÉTIUS, Claude Adrian; **A Treatise On Man: His Intellectual Faculties and His Education - Vol. I**, Çeviren: W. Hooper, Burt Franklin, New York, 1969.
- HELVÉTIUS, Claude Adrian; **A Treatise On Man: His Intellectual Faculties and His Education - Vol. II**, Çeviren: W. Hooper, Burt Franklin, New York, 1969.
- HICKMAN, Larry A.; “Dewey’s Theory of Inquiry”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 166-186.
- HOBBS, Thomas; **Leviathan**, Çeviren: Semih Lim, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2011.
- HOLLINGER, David A.; “The Problem of Pragmatism in American History: A Look Back and a Look Ahead”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 19-37.
- HOLLINGER, Robert ve DEPEW, David; “General Introduction”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. xiii-xviii.
- HOLMWOOD, John; “Pragmatism and the Prospect of Sociological Theory”, **Journal of Classical Sociology**, Vol. 11/No. 1, 2011, s. 15-30.
- HOOKWAY, Christopher; **Truth, Rationality, and Pragmatism**, Clarendon Press, Oxford, 2002.
- HOUSER, Nathan; “Peirce’s Post-Jamesian Pragmatism”, **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, Vol. 3/No. 1, 2011, s. 39-60.
- HUME, David; **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 1997.
- HUME, David; **Ahlâk**, Çeviren: Nil Şimşek, Dergah Yayınları, İstanbul, 2010.
- HUTCHESON, Francis; **On Human Nature**, Editör: Thomas Mautner, Cambridge University Press, Cambridge, 1995.
- HUTCHESON, Francis; **An Inquiry into the Original of Our Ideas of Beauty and Virtue**, Editör: Wolfgang Leidhold, Liberty Fund, Indianapolis, 2004.
- HUTCHESON, Francis; **Logic, Metaphysics, and the Natural Sociability of Mankind**, Editör: James Moore and Michael Silverthone, Çeviren: Michael Silverstone, Liberty Fund, Indianapolis, 2006.

- HUTCHINSON, D. S.; "Introduction", **The Epicurus Reader: Selected Writings and Testimonia** (iç.), İngilizceye Çeviren ve Hazırlayan: Brad Inwood and L. P. Gerson, Hackett Publishing, Indianapolis, 1994, s. vii-xv.
- JAMES, William; **The Will to Believe: And Other Essays in Popular Philosophy**, Longmans, Green, and Co., New York, 1912.
- JAMES, William; **Writings 1902-1910**, Hazırlayan: Bruce Kuklick, The Library of America, New York, 1987.
- JAMES, William; **Pragmatism and The Meaning of Truth**, Harvard University Press, Cambridge, 1994.
- JAMES, William; **Faydacılık**, Çeviren: Tufan Göbekçin, Yeryüzü Yayınevi, Ankara, 2003.
- JAMES, William; "Philosophical Conceptions and Practical Results", **The Pragmatism Reader** (iç.), Editör: Robert B. Talisse ve Scott F. Aikin, Princeton University Press, Princeton, 2011, s. 66-78.
- JOAD, C.E.M.; **Dünyanın Büyük Felsefeleri**, Çeviren: Semih Umar, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1995.
- JOAS, Hans; "Symbolic Interactionism", **Social Theory Today** (iç.), Edited by Anthony Giddens and Jonathan H. Turner, Polity Press, Cambridge, 1987, s. 82-116.
- JOAS, Hans; **Pragmatism and Social Theory**, The University of Chicago Press, Chicago, 1993.
- KALLEN, Horace M.; "Introduction", **The Philosophy of William James** (iç.), Editör: Horace M. Kallen, The Modern Library, New York, 1925, s. 1-55.
- KANT, Immanuel; **Arı Usun Eleştirisi**, Çeviren: Aziz Yardımlı, İdea Yayınevi, İstanbul, 2008.
- KANT, Immanuel; "Ahlak Metafiziğini Temellendirme", **Kant** (iç.), Çeviren ve Hazırlayan: Nejat Bozkurt, Say Yayınları, İstanbul, 2008, s. 169-261.
- KARSENTI, Bruno; "Sociology Face to Face with Pragmatism: Action, Concept, and Person", **Journal of Classical Sociology**, Vol. 12/No. 3-4, Sage Publications, London, 2012, s. 398-427.
- KESGİN, Ahmet; **Sömürgecilikten Küreselleşmeye Siyasetin Pragmatik Temelleri**, Phoenix Yayınevi, Ankara, 2011.
- KILPINEN, Erkki; "Social Theory", **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, London, 2011, s. 139-150.
- KINLOCH, Graham C.; **Sosyolojik Teori: Gelişmesi ve Belli Başlı Paradigmalar**, Çeviren: Tülin Günşen İçli ve Dursun Ayan, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2014.

- KIVINEN, Osmo ve PIIROINEN, Tero; “Pragmatist Metodolojik İlişkilencilığe Doğru”, Çeviren: Emre Kovankaya ve Başak Akgül, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 165-192.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyoloji Tarihi 2: Bacon, Descartes ve Hobbes’un Sosyal Teorileri**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2011.
- KIZILÇELİK, Sezgin; **Sosyolojinin Neliği: Nilgün Çelebi ile Sosyoloji Sözcüğünün Soykütüğüne Uzanmak**, Anı Yayıncılık, Ankara, 2014.
- KUMAR, Chandra; “John Dewey, Reconstruction in Philosophy (1920)”, **Philosophical Papers**, Vol. 38/ No. 1, 2009, s. 111-128.
- KUNDAKÇI, Deniz; “Rorty’nin Liberal Demokratik Toplumu ve Zulüm Üzerinden Temellendirilen Postmodern Bir Ütopya”, **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı: 14, 2012, s. 43-64.
- KYMLICKA, Will; **Çağdaş Siyaset Felsefesine Giriş**, Çeviren: Ebru Kılıç, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2004.
- LACLAU, Ernesto; “Yapıbozum, Pragmatizm, Hegemonya”, **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 81-111.
- LAERTIOS, Diogenes; **Ünlü Filozofların Yaşamları ve Öğretileri** (iç.), Yapı Kredi Yayınları, Çeviren: Candan Şentuna, İstanbul, 2004.
- LAPOUJADE, David; **William James Ampirizm ve Pragmatizm**, Çeviren: Nusret Polat, Bağlam Yayıncılık, İstanbul, 2009.
- LEVI, Isaac; “Dewey’s Logic of Inquiry”, **The Cambridge Companion to Dewey** (iç.), Editör: Molly Cochran, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, s. 80-100.
- LOCKE, John; **Hükümet Üstüne İkinci Tez**, Çeviren: Aysel Doğan, İlya İzmir Yayınevi, İzmir, 2011.
- LONG, A. A.; **From Epicurus to Epictetus: Studies in Hellenistic and Roman Philosophy**, Clarendon Press, Oxford, 2006.
- LOVEJOY, Arthur; “The Thirteen Pragmatisms”, **The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods**, Vol. 5/No. 1, 1908, s. 5-12.
- LUND, Thorleif; “Combining Qualitative and Quantitative Approaches: Some Arguments for Mixed Methods Research”, **Scandinavian Journal of Educational Research**, Vol. 56/ No. 2, 2012, s. 155-165.

- MACARTHUR, David ve PRICE, Huw; “Pragmatism, Quasi-realism, and the Global Challenge”, **New Pragmatists** (iç.), Editör: Cheryl Misak, Clarendon Press, Oxford, 2007, s. 91-121.
- MACINTYRE, Alasdair; **Ethik’in Kısa Tarihi**, Çeviren: Hakkı Hünler ve Solmaz Zelyüt Hünler, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2001.
- MACINTYRE, Alasdair; “Richard Rorty (1931-2007)”, **Common Knowledge**, Vol. 14/No. 2, 2008, s. 183-192.
- MAGEE, Bryan; **Büyük Filozoflar: Platon’dan Wittgenstein’a Batı Felsefesi**, Paradigma Yayınları, Çeviren: Ahmet Cevizci, İstanbul, 2001.
- MAGEE, Bryan; **Felsefenin Öyküsü**, Çeviren: Bahadır Sina Şener, Dost Kitabevi Yayınları, Ankara, 2007.
- MAGNUS, Bernd; “Postmodern Pragmatism: Nietzsche, Heidegger, Derrida, and Rorty”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 256-283.
- MALACHOWSKI, Alan; **Richard Rorty**, Acumen Publishing, Chesham, 2002.
- MANICAS, Peter T.; “John Dewey and American Social Science”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 43-62.
- MANICAS, Peter; “American Social Science: The Irrelevance of Pragmatism”, **European Journal of Pragmatism and American Philosophy**, Vol. 3/No. 2, 2011, s. 1-23.
- MARGOLIS, Joseph; **Pragmatism’s Advantage**, Stanford University Press, Stanford, 2010.
- MARX, Karl; **Demokritos ile Epikuros’un Doğa Felsefeleri**, Çeviren: Hüseyin Demirhan, Sol Yayınları, Ankara, 2009.
- MCDERMOTT, John J.; “Introduction”, **The Philosophy of John Dewey** (iç.), Editör: John J. McDermott, The University of Chicago Press, Chicago, 1981, s. xv-xxiv.
- MCDONALD, Hugh P.; **John Dewey and Environmental Philosophy**, State University of New York Press, Albany, 2004.
- MEDINA, José M.; “James on Truth and Solidarity: The Epistemology of Diversity and the Politics of Specificity”, **100 Years of Pragmatism: Willam James’s Revolutionary Philosophy** (iç.), Edited by John J. Stuhr, Indiana University Press, 2010, s. 124-144.
- MENAND, Louis; “An Introduction to Pragmatism”, **Pragmatism: A Reader** (iç.), Editör: Louis Menand, Vintage Books, New York, 1997, s. xi-xxxiv.

- METZGER, Jeffrey; “Richard Rorty’s Disenchanted Liberalism”, **Contemporary Pragmatism** (iç.), Vol. 7/No. 1, Editörler: Mitchell Aboulaflia ve John R. Shook, Amsterdam, 2010, s. 107-128.
- MILL, John Stuart; **Faydacılık**, Çeviren: Şahap Nazmi Coşkunlar, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1965.
- MILL, John Stuart; **Collected Works of John Stuart Mill-Volume VII: A System of Logic I-III**, Toronto University Press, Toronto, 1974.
- MILL, John Stuart; **Collected Works of John Stuart Mill-Volume VII: A System of Logic IV-VI**, Toronto University Press, Toronto, 1974.
- MILL, John Stuart; “On Bentham”, **Utilitarianism and On Liberty** (iç.), Edited by Mary Warnock, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 52-87.
- MILL, John Stuart; **Utilitarianism**, Dover Publications, Mineola, 2007.
- MILL, John Stuart; “Temsili Yönetim Üstüne Düşünceler - III. Bölüm: En İdeal Yönetim Biçimi, Temsili Yönetimdir”, Çeviren: Selin Dizgioglu, **Mill** (iç.), Hazırlayan: Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 287-305.
- MILL, John Stuart; **Özgürlük Üzerine**, Çeviren: Tuncay Türk, Oda Yayınları, İstanbul, 2012.
- MILLS, C. Wright; **Sociology and Pragmatism**, Edited by Irving Louis Horowitz, A Galaxy Book, New York, 1966.
- MILLS, C. Wright; **Toplumbilimsel Düşün**, Çeviren: Ünsal Oskay, Der Yayınları, İstanbul, 2000.
- MISAK, Cheryl; “Introduction”, **New Pragmatists** (iç.), Editör: Cheryl Misak, Clarendon Press, Oxford, 2007, s. 1-6.
- MISAK, Cheryl; **Truth, Politics, Morality: Pragmatism and Deliberation**, Routledge, London, 2000.
- MOREL, Pierre-Marie; “Epicurean Atomism”, **The Cambridge Companion to Epicureanism** (iç.), Editör: James Warren, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 65-83.
- MORGAN, David L.; “Paradigms Lost and Pragmatism Regained: Methodological Implications of Combining Qualitative and Quantitative Methods”, **Journal of Mixed Methods Research**, Vol. 1/No. 1, 2007, s. 48-76.
- MORGAN, David L.; “Pragmatism as a Paradigm for Social Research”, **Qualitative Inquiry**, Vol. 20/No. 8, 2014, s. 1045-1053.

- MORGAN, David L.; **Integrating Qualitative and Quantitative Methods**, Sage Publications, London, 2014.
- MORVA, Oya; **Chicago Okulu: Pragmatik Sosyal Teoride İletişimin Keşfi**, Doruk Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- MOUFFE, Chantal; “Yapıbozum, Pragmatizm ve Demokrasinin Siyaseti”, **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 9-26.
- MULGAN, Tim; **Understanding Utilitarianism**, Acumen Publishing, Stocksfield, 2007.
- MURPHY, John P.; **Pragmatism: From Peirce to Davidson**, Westview Press, Boulder, 1990.
- NEVO, Isaac; “Richard Rorty’s Romantic Pragmatism”, **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 284-297.
- NIELSEN, Kai; “Richard Rorty”, **A Companion to Pragmatism** (iç.), Editörler: John R. Shook ve Joseph Margolis, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 127-138.
- ÖĞÜTLE, Vefa Saygın; **Metodolojik Bireyciliğin Eleştirisi**, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2013.
- O’KEEFE, Tim; “Action and Responsibility”, **The Cambridge Companion to Epicureanism** (iç.), Edited by James Warren, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, s. 142-157.
- ÖZKURT, Hülya; **Jeremy Bentham’ın Faydacı Ahlak ve Hukuk Teorisi**, On İki Levha Yayıncılık, İstanbul, 2013.
- ÖZLEM, Doğan; **Etik: Ahlak Felsefesi**, İnkılap Kitabevi, İstanbul, 2004.
- ÖZLEM, Doğan; **Felsefe ve Doğa Bilimleri**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2008.
- ÖZMAKAS, Utku; “Charles Sanders Peirce’ün Gösterge Kavramı”, **Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi**, Vol. 2/No. 1, 2009, s. 32-45.
- PARSONS, Talcott; “Sosyal Araştırmada Teorinin Tolü”, Çeviren: Zeynep Karahan Uslu, **Sosyoloji Araştırmaları Dergisi**, Vol.6/No.2, 2003, s. 122-131.
- PEIRCE, Charles Sanders; “C. S. Peirce to W. J., March 7, 1904”; PERRY, Ralph Barton; **The Thought and Character of William James** (iç.), Oxford University Press, London, 1935, s. 430.
- PEIRCE, Charles Sanders; “C. S. Peirce to W. J., Dec. 6, 1904”; PERRY, Ralph Barton; **The Thought and Character of William James** (iç.), Oxford University Press, London, 1935, s. 432-433.



PEIRCE, Charles Sanders; “Concerning the Author”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 1-4.

PEIRCE, Charles Sanders; “The Approach to Metaphysics”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 310-314.

PEIRCE, Charles Sanders; “What is a Leading Principle?”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 129-134.

PEIRCE, Charles Sanders; “The Scientific Attitude and Fallibilism”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 42-59.

PEIRCE, Charles Sanders; “Logic as Semiotic: The Theory of Signs”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 98-119.

PEIRCE, Charles Sanders; “Abduction and Induction”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 150-156.

PEIRCE, Charles Sanders; “The Principles of Phenomenology”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 74-97.

PEIRCE, Charles Sanders; “The Architecture of Theories”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 315-323.

PEIRCE, Charles Sanders; “The Law of Mind”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 339-353.

PEIRCE, Charles Sanders; “Synechism, Fallibilism, and Evolution”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 354-360.

PEIRCE, Charles Sanders; “Evolutionary Love”, **Philosophical Writings of Peirce** (iç.), Editör: Justus Buchler, Dover Publications, New York, 1955, s. 361-374.

PEIRCE, Charles Sanders; “Deduction, Induction, and Hypothesis”, **The Essential Peirce - Vol. I** (iç.), Editör: Nathan Houser ve Christian Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 186-199.

PEIRCE, Charles Sanders; “Design and Chance”, **The Essential Peirce - Vol. I** (iç.), Editör: Nathan Houser ve Christian Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 215-224.

PEIRCE, Charles Sanders; “A Guess at the Riddle”, **The Essential Peirce - Vol. I** (iç.), Editör: Nathan Houser ve Christian Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 255-279.

- PEIRCE, Charles Sanders; “Trichotomic”, **The Essential Peirce-Vol. I** (iç.), Editör: Nathan Houser ve Christian Kloesel, Indiana University Press, Bloomington, 1992, s. 280-284.
- PEIRCE, Charles Sanders; “Excerpts from Letters to William James”, **The Essential Peirce - Vol. 2** (iç.), Editör: Peirce Edition Project, Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 492-502.
- PEIRCE, Charles Sanders; “Pragmatik ve Pragmatizm Kelimelerinin Tanımı”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 50-52.
- PEIRCE, Charles Sanders; “Pragmatizmin Arkitektonik İnşası”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 52-55.
- PEIRCE, Charles Sanders; “Tarihi Akraları ve Doğuşu”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 55-61.
- PEIRCE, Charles Sanders; “Fikirlerimizi Nasıl Berraklaştırabiliriz”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 79-99.
- PEIRCE, Charles Sanders; “İnancın Sabitlemesi”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 62-78.
- PEIRCE, Charles Sanders; “Pragmatizm Nedir”, Çeviren: Bilal Genç, **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: H. S. Thayer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2004, s. 101-119.
- PEIRCE, Charles S.; **Mantık Üzerine Yazılar**, Çeviren: Halit Yıldız, Öteki Yayınevi, Ankara, 2004.
- PERRY, Ralph Barton; **The Thought and Character of William James**, Oxford University Press, London, 1935.
- PIHLSTRÖM, Sami; “Introduction”, **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, New York, 2011, s. 1-28.
- PIHLSTRÖM, Sami; “Research Methods and Problems”, **The Continuum Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: Sami Pihlström, Continuum, London, 2011, s. 46-69.
- PINKARD, Terry; “Was Pragmatism the Successor to Idealism”, **New Pragmatists** (iç.), Editör: Cheryl Misak, Clarendon Press, Oxford, 2007, s. 142-169.

- PLEASANTS, Nigel; "A Philosophy for the Social Science: Realism, Pragmatism, or Neither?", **Foundations of Science**, Vol. 8, 2003, s. 69-78.
- POPPER, Karl Raimund; **Hayat Problem Çözmektir**, Çeviren: Ali Nalbant, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul, 2006,
- REYNOLDS, Andrew; **Peirce's Scientific Metaphysics**, Vanderbilt University Press, Nashville, 2002.
- RICHTER, Rudolf; **Sosyolojik Paradigmalar**, Çeviren: Necmeddin Erdoğan, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.
- RITZER, George; **Modern Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Himmet Hülür, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2013.
- RITZER, George ve STEPNIISKY, Jeffrey; **Çağdaş Sosyoloji Kuramları**, Çeviren: Irmak Ertuna Howison, De Ki Basım Yayım, Ankara, 2013.
- ROSENTHAL, Sandra B.; **C.I. Lewis in Focus: The Pulse of Pragmatism**, Indiana University Press, Bloomington, 2007.
- RORTY, Richard; "Introduction: Pragmatism as Anti-Representationalism", John P. Murphy, **Pragmatism: From Peirce to Davidson** (iç.), Westview Press, Boulder, 1990, s. 1-6.
- RORTY, Richard; "Introduction: Metaphilosophical Difficulties of Linguistic Philosophy", **The Linguistic Turn** (iç.), Editör: Richard Rorty, The University of Chicago Press, Chicago, 1992, s. 1-39.
- RORTY, Richard; **Consequences of Pragmatism**, Harvester Wheatsheaf, London, 1991.
- RORTY, Richard; **Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma**, Çeviren: Mehmet Küçük ve Alev Türker, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 1995.
- RORTY, Richard; "Yapıbozum ve Pragmatizm Üzerine Düşünceler", **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 27-35.
- RORTY, Richard; "Simon Critchley'ye Cevap", **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, 71-79.
- RORTY, Richard; "Ernesto Laclau'ya Cevap", **Yapıbozum ve Pragmatizm** (iç.), Derleyen: Chantal Mouffe, Çeviren: Tuncay Birkan, Sarmal Yayınevi, İstanbul, 1998, s. 113-123.
- RORTY, Richard; **Philosophy and Social Hope**, Penguin Books, New York, 1999.
- RORTY, Richard; "Postmodernist Burjuva Liberalizmi", **Postmodernist Burjuva Liberalizmi** (iç.), Çeviren: Yavuz Alogan, Doruk Yayıncılık, Ankara, 2002, s. 71-79.

- RORTY, Richard; “Dayanışma Olarak Bilim”, **Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2002, s. 39-57.
- RORTY, Richard; “Yöntem, Sosyal Bilim ve Sosyal Umut”, **Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler** (iç.), Derleyen ve Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma, İstanbul, 2002, s. 367-387.
- RORTY, Richard; **Felsefe ve Doğanın Aynası**, Paradigma Yayıncılık, Çeviren: Funda Günsoy Kaya, İstanbul, 2006.
- RORTY, Richard; **Philosophical Papers - Volume 4: Philosophy as Cultural Politics**, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.
- RORTY, Richard; “Demokrasi ve Felsefe”, Çeviren: Şeyda Öztürk, **Cogito**, Sayı: 54, 2008, s. 260-270.
- RORTY, Richard; “Dinsel Zümre Karşıtlığı ve Ateizm”, **Dinin Geleceği** (iç.), Derleyen: Santiago Zabala, Çeviren: Rahmi G. Öğdül, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2009, s. 32-44.
- ROSEN, Frederick; **Classical Utilitarianism From Hume to Mill**, Routledge, London, 2003.
- ROSENTHAL, Sandra B.; **C.I. Lewis in Focus: The Pulse of Pragmatism**, Indiana University Press, Bloomington, 2007.
- ROTH, Robert J.; **Radical Pragmatism: An Alternative**, Fordham University Press, New York, 1998.
- ROUSE, Joseph; “From Realism or Antirealism to Science as Solidarity”, **Richard Rorty** (iç.), Editör: Charles Guignon ve David R. Hiley, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 81-104.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques; **Toplum Sözleşmesi**, Çeviren: Alpagut Erenuluğ, Öteki Yayınevi, Ankara, 1999.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques; **İnsanlar Arasındaki Eşitsizliğin Kaynağı**, Çeviren: R. Nuri İleri, Say Yayınları, İstanbul, 2009.
- RUMENS, Nick and KELEMEN, Mihaela; “American Pragmatism and Feminism: Fresh Opportunities for Sociological Inquiry”, **Contemporary Pragmatism** (iç.), Vol. 7/No. 1, Edited by Mitchell Aboulafia and John R. Shook, Rodopi, Amsterdam, 2010, s. 129-149.
- RUSCHE, Dennis and TILMAN, Rick; “The Aims of Knowledge: Emile Durkheim’s Critique of American Pragmatism”, **The European Legacy**, Vol. 12/No. 6, Routledge, London, 2007, s. 695-713.

- RUSSELL, Bertrand; **Batı Felsefesi Tarihi 3**, Çeviren: Erol Esençay, İlya Yayınevi, İzmir, 2001.
- RYAN, Alan; **The Philosophy of John Stuart Mill**, Macmillan, London, 1970.
- SCARRE, Geoffrey; **Utilitarianism**, Routledge, London, 1996.
- SCHOFIELD, Philip; **Utility & Democracy: The Political Thought of Jeremy Bentham**, Oxford University Press, Oxford, 2006.
- SHARPLEY, R. W.; “Epikuroşular Nasıl Mutlu Olurum?”, Çeviren: Birgöl Oğuz, **Felsefelogos**, Sayı 19, Bulut Yayınevi, İstanbul, 2002, s. 15-25.
- SHAW, Elizabeth; “Is James’s Pragmatism Really a New Name for Some Old Ways of Thinking?”, **Essays in Philosophy**, Vol. 13/No. 1, 2012, s. 31-53.
- SHOOK, John R.; **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, Çeviren: Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.
- SİLİER, Yıldız; “John Stuart Mill”, **Siyaset Felsefesi Tarihi: Platon’dan Žižek’e** (iç.), Editörler: Ahu Tunçel ve Kurtul Gülenç, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2013, 406-424.
- SKIRBEKK, Gunnar ve GILJE, Nils; **Antik Yunan’dan Modern Döneme Felsefe Tarihi**, Çeviren: Emrullah Akbaş ve Şule Mutlu, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2000.
- SKORUPSKI, John; “Liberal Doğalcılığın Kaderi”, Çeviren: Selim Dingiloğlu, **Mill** (iç.), Hazırlayan: Cengiz Çağla, Say Yayınları, İstanbul, 2007, s. 65-104.
- SMITH, John E.; **Purpose and Thought: The Meaning of Pragmatism**, The University of Chicago Press, Chicago, 1978.
- SORRELL, Kory; “Pragmatism and Moral Progress: John Dewey’s Theory of Social Inquiry”, **Philosophy and Social Criticism**, Vol. 39/No. 8, 2013, s. 809-824.
- STONE, George C.; “John Dewey’s Concept of Social Science As Social Inquiry”, **International Social Science Review**, Vol. 69/No. 3-4, 1994, s. 45-52.
- STÖRIG, Hans Joachim; **Vedalaradan Tractatus’a Dünya Felsefe Tarihi**, Çeviren: Nilüfer Epçeli, Say Yayınları, İstanbul, 2011.
- STUHR, John J.; “Dewey’s Social and Political Philosophy”, **Reading Dewey: Interpretations for a Postmodern Generation** (iç.), Indiana University Press, Bloomington, 1998, s. 82-99.
- STUHR, John J.; “Introduction: 100 Years of Pragmatism”, **100 Years of Pragmatism: Willam James’s Revolutionary Philosophy** (iç.), Edited by John J. Stuhr, Indiana University Press, 2010, s. 1-5.
- SUCKIEL, Ellen Kappy; **William James’in Pragmatik Felsefesi**, Çeviren: Celal Türer, Paradigma Yayınları, İstanbul, 2003.

- SUCKIEL, Ellen Kappy; **Cennet Savunucusu William James'in Din Felsefesi**, Elis Yayınları, Çeviren: Celal Türer, Ankara, 2005.
- SUCKIEL, Ellen Kappy; "William James", **A Companion to Pragmatism** (iç.), Editör: John R. Shook ve Joseph Margolis, Blackwell Publishing, Oxford, 2006, s. 30-43.
- TALISSE, Robert B. ve AIKIN, Scott F.; **Pragmatism: A Guide For The Perplexed**, Continuum, New York, 2008.
- THAYER, H. S.; **The Logic of Pragmatism: An Examination of John Dewey's Logic**, The Humanities Press, New York, 1952.
- THAYER, H. S.; **Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism**, The Bobbs-Merrill Company, Indianapolis, 1968.
- THAYER, H. S.; "Charles Sanders Peirce: Giriş", **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: Alparslan Doğan, Çeviren: Bilal Genç, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 45-49.
- THAYER, H. S.; "John Dewey: Giriş", **Felsefi Metinler: Pragmatizm** (iç.), Editör: Alparslan Doğan, Çeviren: Bilal Genç, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 253-262.
- TRIGG, Roger; **Sosyal Bilimleri Anlamak**, Çeviren: Beyza Sümer ve Filiz Ülgüt, Babil Yayınları, İstanbul, 2001.
- TURNER, Bryan; "Can There be a Pragmatist Philosophy of Social Science?", **Human Studies**, Vol. 32/No. 3, 2009, s. 365-374.
- TÜRER, Celal; **Charles S. Peirce'ün Pragmatik Felsefesi**, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.
- TÜRER, Celal; **William James'in Ahlâk Anlayışı**, Elis Yayınları, Ankara, 2005.
- TÜTÜNCÜ, Koray; "Aydınlanma Eleştirisinden Yeni Bir Siyasete Doğru: Alasdair MacIntyre ve Richard Rorty'yi Birlikte Düşünmek", **FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)**, Sayı: 16, 2013, s. 175-192.
- VANDENBERGHE, Frédéric; "'Gerçek İlişkiseldir': Pierre Bourdieu'nün Üretken Yapısalcılığının Epistemolojik Bir Analizi", Çeviren: Ümit Tatlıcan, **Tözcülüğün Tasfiyesi: İlişkisel Sosyolojide Temel Yaklaşımlar** (iç.), Hazırlayan: Güney Çeğin ve Emrah Göker, NotaBene Yayınları, Ankara, 2012, s. 385-435.
- WACQUANT, Loïc; "Pierre Bourdieu: Hayatı, Eserleri ve Entelektüel Gelişimi", Çeviren: Ümit Tatlıcan, **Ocak ve Zanaat: Pierre Bourdieu Derlemesi** (iç.), Derleyen: Güney Çeğin, Emrah Göker vd., İletişim Yayınları, İstanbul, 2010, s. 53-76.
- WALSH, David F.; "Özne/Nesne", Çeviren: İhsan Çapcıoğlu ve Arif Korkmaz, **Temel Sosyolojik Dikotomiler** (iç.), Editör: Chris Jenks, Birleşik Yayınevi, Ankara, 2012, s. 376-407.

- WARNOCK, Mary; "Introduction", **Utilitarianism and On Liberty** (iç.), Edited by Mary Warnock, Blackwell Publishing, Oxford, 2003, s. 1-16.
- WEBER, Max; **Sosyal Bilimlerin Metodolojisi**, Çeviren: Vefa Saygın Öğütle, Küre Yayınları, İstanbul, 2012.
- WELLS, Harry K.; **Emperyalizmin Felsefesi Pragmatizm**, Çeviren: Tahsin Yılmaz, Sorun Yayınları, İstanbul, 2003.
- WHEELER, Kathleen M.; **Romantizm, Pragmatizm ve Dekonstrüksiyon**, Çeviren: Hüsamettin Arslan, Paradigma Yayıncılık, İstanbul, 2011,
- WHITE, Morton; **Pragmatism and the American Mind**, Oxford University Press, New York, 1973.
- WILLIAMS, Michael; "Rorty on Knowledge and Truth", **Richard Rorty** (iç.), Editör: Charles Guignon ve David R. Hiley, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, s. 61-80.
- WILSON, Catherine; **Epicureanism at the Origins of Modernity**, Clarendon Press, Oxford, 2008.
- WILSON, Daniel J.; "Fertile Ground: Pragmatism, Science, and Logical Positivism", **Pragmatism: From Progressivism to Postmodernism** (iç.), Editörler: Robert Hollinger ve David Depew, Praeger Publishers, Westport, 1995, s. 22-141.
- YILMAZ, Zeliha Burcu; "William James", **Büyük Düşünürler - II. Cilt** (iç.), Etik Yayınları, İstanbul, 2010, s. 379-450.
- YOSHIKAWA, Hirokazu vd.; "Mixing Qualitative and Quantitative Research in Developmental Science: Uses and Methodological Choices", **Qualitative Psychology**, Vol. 1(S), 2013, s. 3-18.
- ZELYÜT, Solmaz; **Dört Adal: Hobbes-Locke-Berkeley-Hume**, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2010.