

T.C
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

PRAGMATİZMDE DOĞRULUK SORUNSALI

Mehmet Salih ÖZTEMEL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Mersin, 2009

T.C
Mersin Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü
Felsefe Ana Bilim Dalı

PRAGMATİZMDE DOĞRULUK SORUNSALI

Mehmet Salih ÖZTEMEL

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Danışman

Prof. Dr. Sara ÇELİK

Mersin, 2009

Mersin Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Mehmet Salih ÖZTEMEL tarafından hazırlanan Pragmatizmde Doğruluk Sorunsalı başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalında YÜKSEK LİSANS TEZİ olarak kabul edilmiştir.

	Başarılı	Başarısız		
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Başkan	_____
ÇELİK				Prof.Dr.Sara (Danışman)
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye	_____
GÖDELEK				Doç.Dr.Kamuran
	<input type="checkbox"/>	<input type="checkbox"/>	Üye	_____
ERJEM				Doç.Dr.Yaşar

Onay

Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim elemanlarına ait olduklarını onaylarım.

23 /01 / 20009

Prof. Dr. Mustafa AKSAN
Enstitü Müdür V.

ÖNSÖZ

Bu çalışmamızda ilk önce, önemli “Pragmatizmde Doğruluk Sorunsalını” felsefe tarihine başvurarak ne’liğini felsefi bakış açısıyla, düşünürler bazında açtık. Böylece pragmatizmde doğruluğun nasıl ele alındığına ulaşmaya çalıştık. Pragmatizm kuramının düşünsel arka planını ve tarihsel çıkış koşullarını belirterek, kuramın öncüleri olan Charles Sanders Pierce (1839–1914), William James (1842–1910) ve John Dewey’in (1859-1952) pragmatizm hakkındaki düşüncelerinin felsefi temellerini eleştirel, ama önyargısız bir bakış açısıyla ortaya koymaya çalışılmıştır.

Bu çalışmanın gerçekleşmesinin her aşamasında katkılarını esirgemeyen sevgili hocam Mersin Üniversitesi Felsefe Bölüm Başkanı Prof.Dr. Sara Çelik’e gerek konunun kapsamının ve sınırlarının belirlenmesinde, gerek eleştirileriyle ve katkılarıyla, göstermiş olduğu bilimsel davranışlarından dolayı teşekkürü bir borç bilirim. Yüksek lisans eğitimim boyunca katkılarından dolayı diğer bölüm hocalarıma ayrıca teşekkür ederim. Aynı zaman da bu çalışmamızın konusu ve bakış açısı itibarıyla büyük bir özen ve uzun zamana yayılmış olması sebebiyle, bana göstermiş olduğu sabırlarından dolayı, sevgili aileme ve bütün arkadaşlarıma özverilerinden dolayı teşekkürlerimi sunarım.

ÖZET

Bir kuram veya bir öğreti olarak 19.yy'ın sonuna doğru Amerika'da Metafizik Kulübündeki çalışmalarla başlayan pragmatizm akımı, felsefi bir yaklaşım olmanın yanı sıra, gerek pratik yaşamda gerekse de eğitim dünyasında uygulanma olanağı bularak toplumsal değişimlere sebep olmuştur. Bu nedenle önem arz etmektedir. Pragmatizm, toplum yaşamında her açıdan yararlı sonuçlar üretmeyi ön gören pratik içerimli bir felsefe olmakla birlikte, yarar kavramını bilim ve bilimsellik kavramları ile uyumlu bir şekilde birleştirmede başarılı olmuştur.

Bu yaklaşım öne sürdüğü doğruluk anlayışı ile kendi döneminde ve günümüze dek süre gelen bir takım eleştirilere konu olmuştur. Bu açıdan sabit bir pragmatik doğruluk anlayışı yoktur. Bu açıdan Peirce'nin James'in ve Dewey'in birbirlerinden kısmen farklılaşan doğruluk yaklaşımlarını tezimizin akışı içerisinde elle alınmış bulunuyoruz. James'in oldukça bireyci yarar amacı güden yaklaşımına karşıt olarak, Peirce'nin ve Dewey'in daha çok bilimsel yarar amacına yönelik olan doğruluk yaklaşımları bu öğretiyi pratik ve nesnel bir tabana çekme anlayışı içerisinde olmuşlardır. Nitekim Peirce'nin bilimsel iletişime yer veren doğruluk açıklaması Habermas tarafından da kabul görmüş ve iletişimsel söylem etiği içinde kendine bir yer bulmuştur.

Bu öncü düşünürlerin doğruluk konusundaki az çok farklı bakış açılarının dışında uzlaştıkları en önemli noktalardan birisi spekülative metafizik yaklaşımlara, bugünün felsefesinde artık bir yer olmaması gerektiği düşüncesidir. Çünkü günümüz, her türlü pratik, ekonomik ve sosyal sorunlara hızla çözüm bulunmasını gerektiren bir dönemdir; bu sorunların çözümünde felsefenin de bir rolü ve katkısı olması

gerektiği düşünölmektedir. Pragmatizm bu açıdan, bir sorun çözen, uygulamacı, eylemde uygulanabilecek düşöncelere ve bu düşöncelerden çıkacak sonuçlara değeri veren pratik bir felsefe olarak düşünölmüştür.

Bu bağlamda bu çalışmada pragmatizmin etik etkilerine ilişkin yorumlardan çok, düşünürlerin kendi söylemleri temele alınmış, böylece pragmatizme ilişkin önyargılara bir cevap verme gayesi güdülmüştür.

Anahtar kelimeler: Pragmatizm, Pragmatik doğruluk, Yarar, Bilimsellik.

ABSTRACT

The movement of pragmatism started with the studies in the United States Metaphysical Club as a theory or discipline around the end of the 19th century. Besides being a philosophical discipline, it has also caused social changes by being able to be applied both in practical life and also in the world of education. For this reason it is an important approach. Pragmatism, while being a practical philosophy which envisages producing helpful results in every aspect social life, succeeds in unifying the concept of gain with the concepts of science and scientism harmoniously.

This approach has been criticized in its own period and also today because of its proposed conception of truth. In this respect there is not a fixed definition of truth in pragmatism. For this reason, in this thesis the different theories of truth by Peirce, Dewey and James are discussed. As opposed to James' highly individualistic approach principle of utility, Peirce's and Dewey's approaches of truth mostly oriented towards scientific utility, thus they tend to bring this theory in a practical and objective ground. As a matter of fact, Peirce's explanation of truth which gives place to scientific communication has been found acceptance by Habermas and thus obtained a place within communicative ethics.

One of the most important points all of these pioneer philosophers' somehow divergent views are accorded is the idea that today's philosophy should not contain any speculative metaphysical views. Since our era requires that any kind of practical, economical and social problems should be solved quickly; and it has been thought that philosophy should play a role in solving these problems. In this respect,

pragmatism has been considered as a practical philosophy that solves problems, is applied, values applicable thoughts and their results.

In this respect, in this study, instead of interpretations of the ethical effects of pragmatism, philosophers' own utterances have been undertaken with the aim of answering stereotypes about pragmatism.

Key words: pragmatism, pragmatical truth, utility, scientific

İÇİNDEKİLER**Sayfa No**

ÖNSÖZ	İ
ÖZET	İİ
İÇİNDEKİLER	İV
GİRİŞ	1
I. BÖLÜM: GENEL OLARAK DOĞRULUK SORUNSALI	7
1. a. Doğruluk ve Gerçeklik İlişkisi	7
1. b. Doğruluk ve Anlamlılık İlişkisi	8
I. I. Doğruluk Probleminin Tarihsel Olarak Anlamlandırılması	10
I. 2. Sokrates Öncesi Felsefe de Doğruluk Sorunsalı	10
1. 3. Sokrates sonrası klasik dönemde Doğruluk Sorunsalı	11
1. 4. Platon'da Doğruluk Sorunsalı	13
1. 5. Aristoteles'te Doğruluk Sorunsalı	14
1. 6. Ortaçağda Doğruluk Sorunsalı	17
1. 6. 1. Anselmus'ta Doğruluk Sorunsalı	17
1. 6. 2. Thomas Aquinas'ta Doğruluk	19
1. 7. Yeni Çağ Felsefesinde Doğruluk Sorunsalı	21
1. 7. 1. Descartes'ta Doğruluk Sorunsalı	21
1. 7. 2. Leibniz'de Doğruluk Sorunsalı	24
1. 7. 3. David Hume'da Doğruluk Sorunsalı	25
1. 7. 4. Immanuel Kant'ta Doğruluk Sorunsalı	26
1. 7. 5. George Wilhelm Friedrich Hegel'de Doğruluk Sorunsalı	30

1. 8. 19. Yüzyıl Felsefesinde Doğruluk Sorunsalı	31
1. 8. 1. Auguste Comte Felsefesinde Doğruluk Sorunsalı	31
1. 8. 2. John Locke'ta Doğruluk Sorunsalı	32
1. 8. 3. John Stuart Mill' de Doğruluk Sorunsalı	34
1. 9. 20. Yüzyıl Felsefesinde Doğruluk Sorunsalı	35
1. 9. 1. George Edward Moore'de Doğruluk Sorunsalı	35
1. 9. 2. Bertrand Russell 'de Doğruluk Sorunsalı	37
1. 10. Sonuç	40
II. BÖLÜM: PRAGMATİZM FELSEFESİNİN DOĞUŞU	42
II. I. Pragmatizm Teriminin Etimolojik Olarak İrdelenmesi	42
II. 2. Pragmatizm'i Amerika'da Doğuran Toplumsal ve Felsefi koşullar	44
III. BÖLÜM: PRAGMATİZM FELSEFESİNİN ÖNCÜLERİ AÇISINDAN PRAGMATİK DOĞRULUK ANLAYIŞLARI	49
III. I. Charles Sanders Peirce'nin Pragmatik Doğruluk Anlayışı	49
III. I. a. Jürgen Habermas'ın Peirce'nin Soruşturma Mantığı Üzerine Görüşleri	57
III. I. b. Dil ve Deneyim İlişkisi	65
III. I. c. Dil Mantığının Terimleri: Gerçeklik ve Olgusallık	66
III. 2. William James'in Pragmatik Doğruluk Anlayışı	71
III. 2. I. James'in Görüşüne Eleştiriler	77
III. 3. John Dewey'in Pragmatik Doğruluk Anlayışı	80
SONUÇ	89
KAYNAKÇA	94

GİRİŞ

“Pragmatizm” ve “pragmatik” kavramlarını günlük hayatımız içinde yoğun bir şekilde kullanmamıza rağmen, üzerinde derin sorgulama ve analizlerin yeteri oranda yapılmadığını akademik literatüre bakarak ulaşabiliriz. Bu nedenle pragmatizm “insanın işine geldiği şeyi yapması” gibi yanlış ve bencilliği adeta çağrıştıran anlamlara çekilmiştir. Son yıllarda ülkemizde bu konularla ilgili bazı akademisyenlerin bilimsel bir bakış açısı ile bu sorgulamaya giriştiğini görebilmekteyiz. Zaten “Pragmatizm’de Doğruluk Sorunu” adlı tezimizin ana temasını da, bilimsel bir sorgulama ile bu kavramların ne olup ne olmadığı şeklinde belirterek oluşturma amacını taşımaktayız. Bunun için de felsefe tarihine başvuracağız.

Eğer pragmatizm öğretisini “yararcılık” olarak görürsek ve yararcılığın felsefe tarihindeki izleri geriye doğru sürüldüğünde, köklerinin Eski Yunan Felsefesi’ne kadar uzandığı görülecektir. Nitekim haz ile acı arasında olabildiğince yüksek bir dengenin kurulması olarak kavramsallaştırılan mutluluk konusu, Platon’unun yazılarında Sokrates’in ağzından açıklıkla tartışılmaktadır. “Protagoras Diyalogu”nda, mutluluğun en iyi nasıl ölçümlenebileceğine, var olan mutluluk düzeyinin en iyi nasıl yükseltileceğine yönelik felsefi soruşturması yürütülmektedir. Sokrates bütün erdemlerin bir ve aynı olduklarını kesinlemeye çalışırken, yalnızca haz veren salt zihin yaşantılarının değerli olduklarını, değerli olmalarınınsa epistemolojik kazanımın haz veriyor olmasından kaynaklandığını ileri sürerek, özünde yararcılık üstüne kurulu olduğu söylenebilecek hazcılığın (hedonizm) savunmaya yönelik üstü kapalı bir biçimde birtakım akıl yürütmelerde bulunmaktadır. Ancak burada hazdan tam olarak anlaşılan şey modern dünyanın haz

tasarımından son derece farklıdır. Bu şekilde günümüz yararcılık anlayışıyla çok yakın bağlantı içinde olmadığı da aşikârdır.

Plâtoncu mutluluk tasarımının biraz daha değişik biçimlerini Stoacılık ile Ortaçağ Hıristiyanlık öğretilerinde de karşılaştırmak mümkündür. Bir anlamda Platon ve Aristoteles'in izinden yürüyen Stoacıların başkalarına değer vermenin, bütün bir dünyayı önemsemenin doğrudan kişinin kendisine değer verip önemsemesinden geçtiğini öne sürerlerken, yine tam olarak eşlenemeyecek olmakla birlikte yararcılık yönelimli bir felsefe çerçevesi içinde düşüncelerini ortaya koyduklarını ifade edilebiliriz. Başka bir deyişle, mutluluğu hep kendinde başlayarak kurmayı öğütleyen Stoacı öğretisi, daha sonra Hıristiyanlık öğretilerince en yüksek iyiye, en yüksek mutluluğa varmak için gerektiğinde kendini kurban etme düşüncesine kadar götürülmüştür. Orta çağ döneminde tinsellik ve mitolojik düşünceler adına, yaşamlara son veren insanların düşünce paradigması, hep bu yüksek iyi adına hareket etme ile temellendirmişlerdir.

Modern dönemlere gelindiğinde yararcılık anlayışı "Aydınlanma Düşüncesi" bağlamında temellendirilmiştir. İskoç Filozof David Hume, 1752'de kaleme aldığı yazısında, yarar düşüncesine dayandırılmış bir etiğin önemi üzerinde durmaktadır. Hume, ahlaksal değerlerin tikel bir toplumun görüşleri üzerinde dayandığını da kabul ediyordu. Bu ahlaksal ilkeler kamuoyu ile görelidirler, (Sahakian,1997:151) yani ahlaksal ilkeler toplum tarafından belirlenir ve toplum tarafından değişmektedirler. Hume göre, ahlaksal duygular toplumsal iyiliği (-ki biz buna bir çeşit toplumsal yarar diyebiliriz.) artırdıkları için ortaklaşa taşınır ve yaygın olarak onaylanırlarken, buna karşı ahlaka aykırı tutumlar ise bencil, zararlı ve topluma karşıdır." (Sahakian, 1997:151) şeklinde ifade etmektedir. Konumuz etik

olmadığı için bu kısa değerlendirmelerden şu anlamı çıkarabiliriz: toplumun geneli tarafından onaylanan ve genel bir yarar ilkesi etrafında toplumsal bir bakış açısı ile ahlak ilkeleri oluşturulmaktadır. Genel anlamda ifade edersek sözleşmeci düşünürlerin tamamı bu toplumsal yarar ilke çerçevesinde, toplumsal bir yarar olarak “yasa”ları öngörmektedirler. Sözleşmeci filozofların veya düşünürlerin tamamı bu anlamda pragmatik olarak yasaların olmasını istemişlerdir. Çünkü antropolojik bir varlık olan insan açısından, ister başkasına salt yardım etmek adına olsun örneğin, hiç tanımadığımız bir yaşlı teyzenin elinden tutarak onu yolun karşısına geçirmek bile olsa, belki de burada kendinde eylemin, toplumsal onayın ve bu eylemin teolojik boyutunun insanın üzerindeki etkisinden dolayı gelen bir psikolojik rahatlama söz konusudur. Daha derinsel bir analiz ile ve önyargısız bir şekilde olaya bakarsak, burada bile ister farkında olalım, ister olmayalım isterse dile dökmekten rahatsızlık duyalım ve bir kenara itelim ama yine eylemin alt yapı taşında bir yarar düşüncesi yatmaktadır. Yalnız bu yarardan anlaşılması gereken “çıkarıcılık” değildir. Eylemde yararlı ve başarılı sonuç elde etmek için çaba göstermeyen hiçbir canlı varlık olamaz. Tikel veya tümel önermelerde olsun ya da hayvanların dünyasında içgüdüsel yapılan eylemlerin kendisi olsun. İşte bundan dolayı sözleşmeci filozoflarda yarar düşüncesi temelinde bir yasanın olması gerektiğini ortaya koymuşlardır. Bu konu etik ve yarar boyutları ile birlikte ayrıca irdelenmesi gereken felsefenin konusu olabilir.

Yararcılığı sistematik bir temele oturtan ilk düşünür İngiliz düşünür Jeremy Bentham’ dır (1748-1832). Bu düşünürün felsefesini yakından takip eden öğrencisi John Stuart Mill yararcılık anlayışını daha da ileri taşınmasına çalışmıştır. Jeremy Bentham’a göre “en çok sayıda insana yüksek düzeyde mutluluk” ilkesi ile hazzı genel bir haz alma durumuna getirerek bireysel hedonizmden kendini

kurtarmıştır. Jeremy Bentham, haz ve acı ile ne demek istemektedir? Bentham, “doğa insanlığı iki üstün efendinin denetimi altına yerleştirdi, acı ve haz... Tüm yaptıklarımız, tüm düşündüklerimiz de bizi onlar yönetirler... İnsan sözcüklerde onların imparatorluğunu reddediyormuş gibi yapabilir, ama gerçekte her zaman onun uyruğu olarak kalacaktır.” (Copleston, 2000: 14) şeklinde açıklayarak haz ve acı'nın hayatımızdaki önemini ve eylemlerimizin farkında olarak ya da olmayarak belirleyici durumunda olduğunu söyler. Aynı zamanda Bentham, bu kavramlardan anladığı ne metafizik bir anlam çerçevesi nede olmayandan farklı bir anlamı anlatır. O, insan eylemlerinin ahlaksal amacının nesnel bir ölçütünü ortaya koyma kaygısını taşıyarak şöyle söyler: “Ortak dilde ne anlama geliyorsa odur, ne dahası ne de daha azı ... haz terimi, yeme içme hazlarını içerir; ama aynı zamanda ilginç bir kitap okumanın, müzik dinlemenin ya da hoş bir eylemi yerine getirmeninkini de içerir. ... ne yapacağımızı belirlemek olduğu gibi, ne yapmamamız gerektiğini de göstermek yalnızca onlara düşer, bir yanda doğru ve yanlış ölçütü, öte yandan nedenler ve sonuçlar zinciri onların tahtına bağlanmıştır. ” (Copleston, 2000:14) şeklinde bu kavramları açıklayarak doğru eylemlerin toplam hazzı artırma eğilimindeyken, yanlış eylemlerin ise toplam hazzı azaltma eğiliminde olduklarını söyler. O halde doğru olanı yapmamız, yanlış olanı yapmamamız gerektiğine ve böylece mutluluk ilkesi olarak adlandırdığı pragmatik ilkeye de ulaşmış olmaktadır şeklinde genel bir veri ortaya koyabiliriz. Şunu da belirtmekte yarar görmekteyim: yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Bentham'a göre, çıkarı söz konusu olan herkesin en büyük mutluluğunu insan eyleminin doğru, uygun ve evrensel olarak istenebilir bir amacı olması gerektiğini vurgular, her durumda da ilke aynıdır. Peki, bireysel çıkarların çatışması durumunda ne olacak? O bunu şöyle cevaplar : “Amaç ortak iyiliğe ulaşmak olduğundan

çıkarların da uyumlu olması gerekir, bunu sağlamakta hükümetin ve yasamanın görevidir” (Copleston, 2000:18) şeklinde çözümünü getirmektedir. Bu ortak iyiliği ya da yararı gerçekleştirmenin amacını gerçekleştirmede aynı zamanda eğitimin amacı olarak da görmektedir. Bentham’ın bu eğitimin amacına ilişkin düşüncelerini baba James Mill’de de görmek mümkündür.

Henry Sidgwick, G.E. Moore ve James Mill gibi düşünürler yararcılık ilkesini daha çok ahlak alanında bir sorunsallık olarak ön plana çıkarmışlardır. Daha dar bir çerçeveden bakarsak 19.yüzyıl sonu ile 20. yüzyıl başlarında özellikle Amerika ve İngiltere de pragmacılık bir felsefe akımı olarak yaşama yararlı olan, yaşamı daha ileriye götürme isteğine açık bir katkısı bulunan her şey, iyidir. Elbette burada “iyi” ve mutlu olanla “yarar”lı olan ilke eşdeğer kavramlar olarak kullanıldığını görmekteyiz.

Utilitarizm’de John Stuart Mill, pragmatik ahlak anlayışı konusunda Bentham ile uyum içerisinde olmaktadır. John Stuart Mill, ahlakın temeli olarak yararlılığı ya da en büyük mutluluk ilkesini kabul eden bildirim eylemlerin mutluluğu iletme eğiliminde olmaları ile orantılı olarak doğru, mutluluğun tersi ortaya çıkarma eğiliminde oldukça yanlış olduklarını savunur. Mutluluk ile haz ve acının yokluğu imlenir; mutsuzlukla, acı ve hazdan yoksunluk şeklinde açıklayarak Bentham ile aynı görüşü savunur. Buradan hareketle onun Bentham’la paralel bir felsefi anlayışta olduğunu ortaya koyabiliriz.

Pragmacılık ahlak felsefesinde yararcılıkla eşdeğer bir anlamda kullanılırken, bilgi kuramı alanında bilgi ile doğruluğun yaşam amaçlarına ulaşmada birer araç olmaktan öte bir değerleri olmadığını ileri süren “araççılık” ile özdeşlenecek denli yakın anlayışlar olarak görülmektedir. Bu bakış açısını ortaya koyduktan sonra şimdi

de pragmatizm'in tarihsel arka planını açılırsak pragmatizm akımını daha iyi anlayacağımız kanısını taşımaktayız.

I. BÖLÜM: GENEL OLARAK DOĞRULUK SORUNSALI

Doğruluk, hakikat olarak da kullanılan felsefe terimi ya da kategorisidir. Felsefenin bütün gelişim aşamalarında, felsefe içi tartışmalarda ve tanımlamalarda belirleyici bir konu başlığı olarak yer almıştır. Dolayısıyla genel bir tanımı olmaktan çok, her felsefe eğiliminde ya da okulunda farklı şekillerde tanımlanışları söz konusudur. Yine de genel bir tanımlama yapılacak olursa, doğruluk ya da hakikat, gerçek'ten ya da gerçeklik' ten ayrı olarak belli bir gerçekliğin düşünsel ya da zihinsel olarak temsil edilmesi ve temsilin gerçekliğe uygun olması halidir diyebiliriz. Söz konusu felsefe-içi tartışma bağlamında bu son derece sorunlu bir tanımlamadır; özellikle de günümüz felsefe tartışmalarının ya da bu tartışmaların sonuçlarının boyutları itibarı ile sorunları kendi içerisinde barındırmaktadır. Her türlü bilgi, doğru olmak, konusunu doğru olarak yansıtmak veya konusuna uygun bir ifade olmak ister. O halde, doğru gerçeklik ve anlamlılık ile bunların nasıl temellendirildiği bilgi felsefesinin önemli kavramaları içinde yer almaktadır. Ana önermemiz “pragmatizm’de doğruluk sorunsalı” olduğundan bu tezimizin daha iyi anlaşılması için “doğru ve gerçeklik” ilişkisinin yanı sıra “doğruluk ve anlamlılık” kavramlarının temel ilişkisini ortaya koymakta fayda vardır.

1. a. Doğruluk ve Gerçeklik İlişkisi

Gündelik hayatımızda en sık karıştırdığımız kavramların başında, “doğru-gerçek” ve “doğruluk- gerçeklik” kavramları gelmektedir. “Doğru”, “gerçek”le, “doğruluk” da “gerçeklik”le aynı şey değildir. Genellikle gündelik hayatta, karşımızdakinin bir iddiasını doğru bulmadığını belirtmek istediğimizde

“senin bu sözün yanlış.”dediğimiz gibi, “senin bu sözün gerçek değil” ifade ettiğimiz de olmaktadır. Daha açıklayıcı bir örnek verirsek Amerikan filmlerinde, mahkeme sahnelerinde tanığa ettirilen yemini verebiliriz. Bu yemin Türkçeye bazen “doğruyu, yalnızca doğruyu söyleyeceğime ...” bazen ise “gerçeği ve yalnız gerçeği söyleyeceğime...”şeklinde çevrilmektedir. Aslında doğrusu birinci yani tanığın yalnızca “doğru” söyleyeceğine yemin etmesidir. Çünkü “gerçek” söylenemez. Gerçek, söylenen şeyin iddianın konusu olan şeydir ve dış dünyada, nesnel dünyada bulunur. Örneğin güneş, havanın sıcaklığı ya da yağmurun yağması bir doğru değil bir gerçektir. Ama güneşin var olduğunu, havanın sıcak olduğuna ve dışarıda yağmur yağdığına ilişkin sözümüz veya ifademiz “doğru”dur veya tersi durumda dış dünyada bir güneş yoksa veya hava sıcak değilse, yağmur yağmıyorsa ifademiz “yanlış”tır. O halde doğruluk özne (zihin) tarafından ortaya konulan önerme ile ilgilidir. Bu önerme doğru veya yanlış olabilen ve bir yargı belirten ifadedir. Buna karşılık gerçeklik veya gerçek olmama önermenin konusu olan şey ile ilgilidir. Başka bir ifade ile olgu, doğru ya da yanlış olamaz, ancak önerme doğru veya yanlış olabilir.

1. b. Doğruluk ve Anlamlılık İlişkisi

Bilgi teorisinin temel kavramlarından birisi de “anlam” ve “doğruluk” tur. Bu iki kavramda sık sık birbirine karıştırılmaktadır. Bilgi teorisi açısından bir nesne, örneğin; bir “insan” bir “film” anlamlı veya anlamsız olamaz. Ancak bir önerme, anlamlı veya anlamsız olabilir; çünkü önerme doğru veya yanlış olması mümkün olan ve bir yargı belirten sözdür. Ancak bir sözün, bir önermenin doğru ya da yanlış olmasının mümkün olması için, önce anlamlı olması gerekir.

Anlamsız bir önermenin, her hangi bir anlamı olmadığından, doğru veya yanlışlık gibi bir niteliğe sahip olamaz.

Her felsefe eğilimi ya da akımı belli bir epistemolojik model kullanmakta ve dolayısıyla doğruluk kategorisi buna göre farklı niteliklerde ele alınıp değerlendirilmektedir. Genel olarak, doğruluğun, felsefe bağlamında epistemolojik ve ontolojik olmak üzere iki ayrı bağlamda ele alındığını belirtmek mümkündür.

Epistemolojik olarak doğruluk, bilgi etkinliğinin temel bir kavramıdır ve bilgiyi bilgi olmayan biçimlerden ayırmak üzere kullanılır ve doğrulanabilir ya da yanlışlanabilir olan bilgi düzleminde ele alınır. Doğruluk, doğrulanabilir bilginin kuramsal ifadesidir. Buna göre doğruluk varolana dair bildirimde bulunan özneyle birlikte mümkündür. Özne-nesne ilişkisi bağlamında yer alan ve öznenin nesneyi bilişinin niteliğini belirten bir kategoridir.

Ontolojik doğruluk kavramı ise, doğruluğu varlığın özüyle özdeş olma hali olarak ele almak anlamına gelir. Burada bilginin doğruluğunun bir özne-nesne ilişkisi sorunu değil varlığın özüyle ilgili olduğu varsayılır.

Doğruluğun bir uygunluk veya karşılık gelme hali mi, bir tutarlılık konusu mu, yoksa bir uzlaşım sorunu mu olduğu üzerine önemli kuramsal tartışmalar Platon'dan beri süregelmektedir ve post-modernizmde bu tartışmalar yön değiştirmiş ve yeni bir boyut kazanmıştır. Genel geçer bir tanımın ötesinde, felsefe tarihi içinde epistemolojik alandaki gelişmenin bir dokümantasyonu ortaya konulmaksızın yeterli bir doğruluk ya da hakikat tanımına ulaşmak olanaklı değildir. Diğer taraftan asıl hedefimiz pragmatizmde doğruluk sorunsalı olduğu için diğer düşünürlerin doğruluk kavramına yükledikleri anlamları veya doğru

kavramını nasıl temellendirdikleri, anlamlandırdıkları ve betimlediklerini ortaya koymakta bize bir yol gösterecektir.

I. I. Doğruluk Probleminin Tarihsel Olarak Anlamlandırılması

Günümüz doğruluk tartışmalarını doğru anlayabilmenin, doğru değerlendirebilmenin yolu her şeyden önce yüzyıllardır süren tartışmaları göz önünde bulundurmadan geçmektedir. Bir bilgi alanı olarak felsefenin bu sorunla karşı karşıya gelmesi, neredeyse kendisi kadar eskidir. Bu nedenle doğruluk probleminin tarihçesine Antik Çağdan başlamak gerekmektedir. Aslında ilk felsefe sorusuyla felsefi bilgiye giden yolun açılmasıyla birlikte bilginin doğruluğu sorununa da adım atılmış olur. Sofistlerle de bilgi sorunu bir felsefe sorusu olarak görülmeye başlanmıştır.

I. 2. Sokrates Öncesi Felsefede Doğruluk Sorunsalı

Bilgi edinme insanın en temel güdülerinden ve ayırt edici özelliklerinden birisidir. Temelinde ister doğaya egemen olma arzusu ister dünyayı bilme ihtiyacı olsun, insanın her zaman ve her yerde bilgi sahibi bir varlık olarak karşımıza çıktığı bir gerçektir. Başka bir deyişle bilginin, hatta bilimin tarihi insanın tarihi kadar eskidir. Felsefe ilk ortaya çıktığında (M. Ö. 6. yy. Yunan dünyasında), bu dönem düşünürleri ilgilerini doğal olarak bilen özne değil bilginin konusu olan nesne üzerinde yoğunlaştırmıştır. Bu bakımdan ilk Yunan filozofları haklı olarak “doğa filozofları” olarak adlandırılır, Thales, Anaksimenes, Anaksimandros, Herakleitos, Parmenides ve Demokritos gibi. Bu doğa filozoflarının temel problem olarak eğilimleri varlığın ana maddesi (arche) nedir? Sorusudur. Başka bir ifade ile bilen öznedeki ziyade doğanın nasıl var olduğunu anlamaya ve açıklamaya çalışmışlardır.

Bu dönemde bilgi sorununa az çok değinen filozofların başında Herakleitos ve Parmenides gelmektedir. Herakleitos'a göre bilginin oluşumunda evrensel aklın (logos)un payı büyüktür. Uyanıkken duyularımız açık olduğu için evrensel akıl ruhumuza dolar ve insan bireyleri olarak akıl yürütme (uslamlama) yeteneği kazanırız ve böylece bir takım bilgiler ortaya çıkar:

Herakleitos bize muhakeme yetisi kazandıran bu müşterek ve tanrısal akla hakikatin ölçütü olarak bakar. Bu yüzden müşterek olarak herkesin aklında yer eden şeylere güvenilirmiş (çünkü bunlar her kes için müşterek ve tanrısal olan logos vasıtasıyla kavranılmış, yalnız bir tek kişinin aklından geçirdiklerine ise karşıt nedenlerden dolayı güvenilmez (Capelle, 1994:132)

Parmenides ise “sadece varlık vardır, yokluk yoktur” şeklinde özetlenebilecek bir ontolojik yaklaşım öne sürdüğü için düşüncenin sadece varlığa işaret edeceğini yokluğa yönelik olmadığını ve bu nedenle sonuç olarak düşüncenin varlıkla özdeş olduğunu öne sürer. Bu durumda bilgide doğruluk gerçeklikle örtüşmüş olur ve buna Parmenides'in kendi terimi ile “aletheia” (hakikat) denmektedir. Bu kavram kapsamında görüldüğü gibi bilgide doğruluk ve var olanın gerçekliği birlik durumuna gelmiş olmaktadır.

1. 3. Sokrates Sonrası Klasik Dönemde Doğruluk Sorunsalı

Sokrates döneminde bir bilgi sorunu olarak doğruluk problemi Sokrates'in kendi bilgi irdelemelerinden daha çok, kıyasıya eleştirdiği sofist adı verilen kişilerin bilgi anlayışında karşımıza çıkmaktadır. Bu kişiler empirik temellere dayanan, mutlak ve evrensel olmayan, göreceli, bireysel ve yararçı bir bilgi anlayışını savunuyorlardı. Bu nedenle bu ekolün bilgide doğruluk sorununa bakış açılarını yarar kavramı belirlemiştir. Örneğin Protagoras'a göre yanlış yargı yoktur. Herkesin yargısı kendisi için doğrudur. Çünkü “her şeyin ölçütü insandır, var olanların var oluşunun da var olmayanların var olmayanın da.” Bu doğruluğun

temel ölçütü ise kişinin doğru olduğunu düşünerek öne sürdüğü yargının kendisine bir yarar sağlayacağı düşüncesidir. Böylece kişiye yarar sağlayan önermeler doğru, yarar sağlamayan önermeler yanlıştır. Bu durumda doğruluğun ölçütü yarar kavramı olmaktadır. Bu yaklaşım asıl tez konumuz olan pragmatik doğruluk kavramında bir ilk söz olmaktadır.(Bu konuya Pragmatizmin arka planı bağlamında tekrar değinilecektir.) Fakat Sofislerin bu göreceli bireyselci yararçı yaklaşımlarına bu dönemin büyük düşünürleri Platon ve Aristoteles tarafımdan ciddi eleştiriler gelmiştir. Çünkü doğruluğun ölçütü yarar kavramı olunca herkese yarar sağlayan şeyler farklı olabileceği için bilgide mutlak doğruluk kesin ve değişmez doğruluk ortadan kalkmış olmaktadır. Platon ve Aristoteles bilgide mutlak doğruluğun peşindedirler.

Diğer ünlü sofist Gorgias'ın kendisi kadar ünlü “Hiçbir şey yoktur; varsa bile insan için kavranılmazdır; kavranılır (bilinebilir) olsa da öteki insanlara bildirilemez ve anlatılamaz” (Kranz, 1984:197) ifadesi, görecelilik savının da ötesine geçen bir bildirimde bulunmaktadır. İnsan için nesnelere kavramanın olanaklı olmadığını ve bilsek bile karşımızdakine doğru ifade edilemeyeceğini vurgulayarak adeta bilinemezlik anlayışının ilk vurgularını yapmıştır. Genel olarak ifade edersek Sofistlerin doğruluk ve doğruluğun göreceliliği ve yararlılığı üzerinde durmaları retoriğin gücünü kanıtlamak içindir. Doğruluk sorunu onlar için kendi başına bir önem arz etmez. Sofistlerin doğruluk konusundaki ifadeleri günümüzde felsefe tartışmalarında kendini gösterse de, doğruluk tartışmaları kendi başına bir ağırlık taşımaz. Sofistlerin doğruluk anlayışları daha çok Sokrates ve Platon'un bu konudaki tartışmalarına temel oluşturmaları açısından önemlidir.

Başka bir ifade ile doğru ve kesin bilginin olanaklılığına ilişkin daha sonraki tartışmalarında sofistlerin görüşleri hareket noktası olmuştur, diyebiliriz.

1. 4. Platon'da Doğruluk Sorunsalı

Platon birçok yapıtında doğru bilgi sorunu üzerinde durur. Sofistlerin görüşlerine karşı çıkan Sokrates'in tartışmalarını Platon eserlerinde hocası olan Sokrates'i konuşturarak karşı çıkış noktalarını vurgular. Genel olarak Platon doğruluk kavramından anladığı şey "saklı olmama (aletheia) durumu şeklinde ifade edilebilir. Platona göre, ideaların aklımız için bilinebilirliği, onların doğruluğudur ve aynı zamanda onların doğruluğunu da getirir. Ve burada doğruluk (aletheia) gizil olanın, derinde saklı olanın (ideanın bilgisinin -epistemenin) açığa çıkmasıdır. Bir başka deyişle kişi tarafından bilincine varılmasıdır. Platon; "Nasıl ışıksız bir ortamda algılanabilir şeylerin renkleri bizim için gizli ise, aynı şekilde ideaların da iyi ideasının "ışığı" olmaksızın bizim için gizli kalacağını " ifade etmektedir. Başka bir deyişle iyi ideası, diğer ideaları açık, doğru ve bilinebilir kılar denilmektedir. Nasıl ki güneş olmaksızın varlıkları birbirinden kesin sınırları ile ayırt edemiyorsak ve renkleri birbirinden ayıramıyorsak, aynı şekilde iyi ideasının zihnimizdeki ışığı ile diğer tüm ideaları aydınlatmakta ve gizil olmaktan çıkmakta bunların ne olduğunun bilgisine ulaşmaktayız. Bu durum tıpkı Parmenides'te olduğu gibi var olan ile var olanın bilgisinin bir ve aynı şey olduğunu ortaya koymaktadır. İşte durum, hakikat yani aletheia'dır. Fakat nesnelere dünyasının varlıklarının prototipi olan ideaları ile ilişkisi hiçbir zaman gerçek olan bir aletheia- hakikat durumunu dile getirmemektedir.

Platon Sofist adlı diyalogunda doğruluğu sözün bir özeliği olarak görmektedir. Theaitetos diyalogunda ise doğruluk ve yanlışlığı şöyle

açıklamaktadır: “Theaitetos oturuyor” ve “şimdi kendisi ile konuştuğum Theaitetos uçuyor” ifadelerini örnek verir. (Platon,1995:263a) Bunlardan birincisi doğrudur ve Theaitetos’a ilişkin var gerçek olan bir şeyin doğru olduğunu dille getirmektedir. Buna karşılık ikincisi yanlıştır. Çünkü Platon’un bu diyalogunda doğru inanç var olana yöneliktir. Yanlış inanç ise var olmayana işaret eder ifadesini kullanmaktadır. Bu ifadeler doğruluğun olguya veya olana karşılık gelmesi ölçütü açısından doğru olmakla birlikte, Platon’a göre “bilgi doğru inançtır” ya da bir logosu dayalı olarak doğru inançtır. Öne sürümlerini, irdeleme sonucunda kabul etmemektedir. Bu tutumunda da haklıdır, çünkü onun için gerçek bilgi ideanın bilgisidir (epistemedir). Episteme ise yukarıda belirtildiği gibi ruhumuzun derinliklerinden bir aletheia olarak keşfedilmektedir. Oysa “Theaitetos oturuyor” ve “Theaitetos uçuyor” ifadeleri doksa (sanı –kanı) alanına girmektedir.

1. 5. Aristoteles’te Doğruluk Sorunsalı

Aristotelese göre, doğruluğu ele almak hem kolay hem de güçtür. Bunun nedeni, kimsenin ona yeterince erişememesi yine de onu tamamen görmemezlikten de gelmeyip, herkesin doğruluk üzerine bir şeyler söylemesidir. Felsefeyi doğruluğun bilgisi olarak adlandırmak yerindedir. Nasıl kılışsal bilgi için eylem amaç ise, kuramsal bilgi için de doğruluk amaçtır. Bu temelde nedenlerin araştırılması ise sonuçta ilk nedenlerin araştırılmasına kadar gidecektir; Aristoteles onları araştırmanın ise ilk felsefenin işi olduğu şeklinde ifade etmektedir. (Tepe içinde, 1995:25)

Aristoteles’e göre, doğruluk veya yanlışlık varlığa ilişkin değil önermelere ilişkin bir durumdur. Nasıl zihnimizde hem doğruluğu veya yanlışlığı söz konusu olmayan düşünceler, hem de ya doğru ya da yanlış olması gereken

düşünceler varsa, aynı durum dile getirilenler için de geçerlidir. Bir bağlantıyı dile getiren her ifade, bir şeye işaret eder, bir şeyi gösterir. Ama her ifade bir yargı değildir. İfadenin yargı olabilmesi için doğrulanabilen veya yanlışlanabilen bir özelliği olması gerekir. Örneklersek, “keşke benimle olabilseydi” bir ifade olmasına karşın Aristoteles’e göre, bir yargı değildir. Başka bir deyişle yargı, doğrulanabilen veya yanlışlanabilen ifadelerdir. Bu anlamda istekler, ricalar ya da emir ifadeleri bir yargı değildir. Aristoteles’in diliyle yargı ya evetlenen ya da değillenen önermelerdir. Doğru veya yanlış olma yargıyı belirler. Doğruluk veya yanlışlık yargının esas özelliklerinden biri olarak görür ve bir yargıyı diğer ifade türlerinden ayıran temel şeydir.

Her ne kadar Aristoteles, Organon Kategoriler’de doğruluğun ve yanlışlığın önermelere özgü bir durum olduğunu belirtse de Metafizik adlı yapıtında doğruluğun yargılara ilişkin olmasına karşın aynı zamanda var olanlara da ilişkin bir özellik olduğunu söyler. Örneğin Aristoteles için var olan bir şeyin var olmadığını var olmayan bir şeyin de var olduğunu söylemek dile getirmek yanlış olur demektedir. Doğruluğun gerçek anlamda düşünce ya da onun dile getirilişi olan yargı ile ilişkili olduğunu da şu ifadesi ile ortaya koymaktadır: “bir adamın var olduğunu dile getirdiğimiz önermenin doğruluğunun nedeni o adamın gerçekten var olduğunun gösterilmesidir.” (Aristoteles, 1995:15) Bu anlatımlarla Aristoteles’in tekil ve empirik yargılar alanında doğruluğun olguya karşılık gelmesi (correspondence theory of truth) kuramını yansıttığını görmekteyiz.

Aristoteles Metafiziğin VI. kitabında (1027 b) doğruluk ve yanlışlığın sadece şeylerde (pragmata) değil, düşüncede (dianoia) olduğunu vurgular. Çünkü bağlantı kurma ve ayırma şeylerde değil düşüncede olup bitmektedir. Bu nedenle

doğru veya yanlış olması söz konusu olan var olanlar değil, var olanlar üzerine söylenenlerdir. Böylece Aristoteles doğruluk nesne (şey) bağlantısını dile getirir.

Aristoteles'e göre; başka türlü olamayanlar da bir doğru bir yanlış olamazlar; aynı şey hep doğru ya da hep yanlıştır... yine değişmeyen şeyler, değişmezler olarak ele alınmışsa zamanın geçmesiyle bir yanlış söz konusu olamaz,(Tepe içinde, 1995:27) örneğin karenin dörtkenarlı, dört açısının olması ve iç açılarının toplamının 360 derece olması gibi. Ya da iki eşit şey aynı anda ve aynı oranda artırılırsa veya azaltılırsa eşitlik yine de bozulmaz. Böylece Aristoteles doğruluğun ontolojik yanı olduğunu da işaret etmektedir. Bu temel hakikatlerin doğruluğu Aristoteles'e göre diyalektik yöntemle bilinir. Diyalektik yöntem ise bu temel hakikatlerin tersini düşünmek çelişik olacağı için bunların doğruluğunu kabul etme yöntemidir. Aristoteles bu bağlamda “her şeye bir neden aramak aptallıktır” der. Fakat bu ilk nedenlere ya da hakikatlere dayanarak kıyas yöntemi ile doğruluğu kesin ve mutlak olan bilgilere ulaşılır, örneğin bütün insanların ölümlü olması gibi; Çünkü elde ettiğimiz sonuç önermesinin doğruluğu kendisinin çıkarıldığı öncülere dayanır. Bu öncüllerin doğruluğu ise kendilerinden daha tümel ve genel karakterli öncüllerle tanıtlanır. (Tepe içinde, 1995:28) Bu sürüp gider ve sonunda artık hiç tanıtlanamayan ilk hakikatlere dayanılır. Yukarıda söylediğimiz gibi bu ilk öncüllerin doğruluğu zihnimiz için apaçık ortadadır. Doğruluğun bu yoluna diyalektik yöntem denir.

Bu anlamda genel olarak ifade edilirse Platon'la başlayan nesne – yargı arasındaki uygunluk kuramı Aristoteles'te kimi ontolojik öğeler taşıyan bilgi – doğruluk problemi şeklinde değiştirilerek, geliştirerek ve yeni eklemelerde bulunularak sürdürülmüştür. Aristoteles'te açık ifadesini bulan, doğruluğa ilişkin

bu ‘‘uygunluk kuramı’’ kesintiye uğramadan sürececek, Thomas Aquinas’ta Aristoteles’in ‘‘doğruluk şeylerde, nesnelere değil düşüncededir.(dianoia)’’ saptaması unutulacak, düşünülen ile var olan ayırımı, özellikle Orta Çağdan başlayarak göz ardı edilecektir. Aristoteles’te uygunluk ilişkisinin unsurları olarak belirlenen söz, düşünce (logos, dianoia) ile var olan şey, nesne (to on, to pragma) ikilisine felsefe tarihinin gelişimi boyunca yenileri, yeni adlandırmalar eklenecektir. Örneğin, düşünce ve varlığın, özne ve nesnenin, dil ve dünyanın, düşünce ve olgunun v.b. birbirlerine uygunluğu olarak ifade edilebilir. (Tepe içinde, 1995:28)

1. 6. Orta Çağda Doğruluk Sorunsalı

1. 6. 1. Anselmus’ta Doğruluk Sorunsalı

Anselmus’un ‘‘De Veritate-Hakikat Üzerine’’ adlı diyalogu tümüyle doğruluk sorunsalını içermektedir. Bu nedenle hakikat veya doğruluk nedir? sorusu, onun felsefesinin ana temasını oluşturmaktadır. Anselmus De Veritate’de hakikatin ne olduğu, hangi nesnelere söz konusu olduğu üzerinde durmaktadır. İmlemin, önermenin doğruluğu (hakikati) yanında düşünme ve istemenin, doğal ve doğal olmayan eylemlerin hakikatinden ve en yüksek hakikatin ne olduğu, diyalogun son bölümünde ise tüm hakiki şeylerdeki veya hakikatlerdeki hakikatin bir ve tek olduğunu vurgular. Anselmus söz ya da önermeye ilişkin hakikat görüşünü düşünüşün hakikatine uygular. Düşünüşün hakikati onun sağlığından (doğruluğundan) başka bir şey olamaz. Bize düşünme yetisi bunun için verilmiştir. Olanın olduğunu dile getiren, yapması gerekeni dile getirmiş olur. Bundan ötürü de düşüncesi sağındır (doğrudur). O halde düşünüş, ancak olanın olduğunu ya da olmayanın olmadığını düşünmemizden ötürü hakiki ve sağlam (doğru) oluyorsa,

düşünmenin hakikati sağlıktan (doğruluktan) başka bir şey değildir. Anselmus yalnız sözde ve düşünüşte değil, nesnelerin özünde de aynı hakikati görür. Ona göre “nesne ne ise o olduğuna göre, ne olması gerekiyorsa odur. Çünkü bir nesne en yüksek hakikatte olduğundan başka türlü olamaz. O halde olduğu gibi olan her şey, aynı zamanda olması gerektiği gibi olduğu için sağındır (doğrudur). Hakikat gibi sağlıktaki nesnelerin özünde, en yüksek hakikat ne iseler o olmalarından ötürü bulunuyorlarsa nesnelerin hakikatinin sağlık olduğu kesindir.” (Çotuksöken ve Babür, 1989:166) Başka bir deyişle en yüksek hakikat sağlıktır. Doğruluk ya da hakikatlerin hepsi doğruluklarını, içinde buldukları nesnelerin zorunlu olanı yapmalarından veya zorunlu olmalarından almaktadır. Zorunluluk ise en yüksek hakikatten gelmektedir. Çünkü o kendisi dışında başka bir şeyden dolayı doğru değildir, başka bir şeyden dolayı zorunlu değildir. Her şey onu gerektirir, ama o ne ise olmasından başka bir varlık temeli yoktur. Onun doğruluğu da aynı özellikleri taşır. Bu doğruluk tüm öteki doğrulukların hakikatlerin nedenidir. Ama hiçbir şey bunun nedeni değildir. Kısaca söylenirse sözün doğruluğu dile getirdiği şeye bağlı görülebilse de, o şeyin hakikati de, sonuçta en yüksek hakikate bağlıdır. Asıl hakikat de bu sonuncusudur. Ontolojik yaklaşım Anselmus’un doğruluk ve hakikat anlayışına egemendir. Zaman zaman bilgisel hakikatle (doğruluk) kesişme olsa da temelde yer alan yine de varlıksal hakikattir. Hakikat ancak anlıkla algılanabilen doğruluk (rectitudo) olarak tanımlanır. Bunu kavrayan düşünce hakikati dile getirir. Bu nedenle her türlü hakikatin ölçütü her etkinliğin kendisinde, her nesnenin özünde yer alır. Olması gerekeni, özünün gerektirdiğini yerine getiren şey hakikidir. Anselmus’a göre düşünce ve konuşma hakikatlerini dış dünyadan almazlar. Önerme dış dünyaya uygun düştüğü için doğru değil, olması gerekeni

yerine getirdiği için doğrudur. Gerçekte olanı düşünen düşünce doğrudur (hakikidir). Ama amacını gerçekleştirdiği için doğrudur, çünkü hakikat düşüncenin ya da önermenin nesnesine uygunluğu anlamında ele alınmaz, Doğruluk olarak görülen hakikat şeylerde ve önermelerde eksik biçiminde gerçekleşen her türlü özün ve önermenin iç uyumudur (birliğıdir) şeklinde ifade eder. Anselmus doğruluk sorunsalını daha çok hakikat boyutuyla ele almaktadır diyebiliriz.

1. 6. 2. Thomas Aquinas'ta Doğruluk

Thomas Aquinas için doğruluk ya da hakikat sorunu, yalnız sorunun kendisinden dolayı değil, onun Tanrı ya da tanrısal olanla ilgisinden dolayı önemlidir. Bizi burada ilgilendiren ise yalnızca Platon ve Aristoteles'le gelen doğruluk tartışmalarına, Thomas Aquinas'ın görüşleri çerçevesinde Orta Çağın katkısının bu tartışmaların geleceğine ilişkin etkileridir. Thomas Aquinas doğruluk kavramını şöyle betimler: doğru (verum) ve varolan (ens) açık bir biçimde birbiriyle çok sıkı bağlantı içindedir. Yine de bu ikisi aynı şey değildir. Şüphesiz her var olan hakiki (doğru) olandır, ama doğru kavramı, var olan kavramında olmayan bir şeye işaret etmektedir. Var olana sonradan katılabilecek olan şey ise, “var olan” adlandırılması ile henüz ifade edilmemiş olan var olanın niteliklerine ilişkin bir ifade, yeni bağlantılar olmaktadır.(Tepe içinde, 1995:30)

Thomas Aquinas'ın burada var olanlara katılmasından söz ettiği şeyler, yine kendileri de sonuçta birer var olan kavramlar ile var olanları birbirlerine bağlayan ya da ayıran her tür ifadelerdir. Var olanlarla ilgili her türden değilme ve evetleme bu tür bir bağ kurmaktadır. Bu işlem anlama yetisinde olup bittiğinden, doğruluk da anlama yetisi ile var olanın ilişkisinde söz konusu

olmaktadır. Thomas Aquinas var olan ile anlama yetisinin bu çakışmasını şöyle açıklamaktadır “var olanın hakikati bir uygun düşmedir (correspondentia). Var olanın hakiki olarak anlama yetisine uygun düşmesi; şey ile anlama yetisinin tam denk düşmesi (adaequatio rei et intellectus), işte bu doğruluktur (rectitudo)”. (Tepe içinde, 1995: 30)

Thomas Aquinas, hakikatin ilke olarak düşüncede olduğunu, ama salt düşüncede olmadığını söyler. Doğruluk esas olarak düşüncededir, fakat düşüncede oldukları kadarıyla da şeylerde, nesnelere de. “Doğruluk yalnızca zihindeki birleştirme ve ayırmalarda mıdır?” sorusuna ilişkin olarak Thomas Aquinas şunları söyler: doğruluk her şeyden önce zihindedir. Çünkü her doğru zihnin var olanın doğasına uygun olması durumunda doğrudur, zihnin bilme esnasında, bilinen şeye yaklaştığı, onunla benzeştiği oranda, başka bir ifadeyle tam uygunluğa yaklaşıldığı kadarıyla bir şey doğrudur. Bu nedenle doğruluk zihin (düşünce) ile şeyin (nesnenin) uygunluğu olarak belirlenmiştir. Bu uygunluğu bilmek doğruluğu bilmektir. Ama bu uygunluğu duyular değil, ancak zihin bilebilir. Yalnız zihin kavradığı şeyle kendi uyuşmasını bilebilir.” (Tepe içinde, 1995:31) şeklinde ifade eder. Genel olarak özetlersek, Thomas Aquinas’a göre doğruluk düşüncedeki birleştirme ve ayırmalardadır. Thomas Aquinas’ın bir yandan var olanın ve tanrının hakikatinden, Tanrı’nın hakikatin kendisi, en yüksek ve ilk hakikat olmasından söz ederek, doğruluğun varlıksal boyutunu ya da “ontolojik doğruluk” görüşünü ilk dile getiren kişi olduğu ifade edilir. Böylece Aquinas, özellikle Hegel ve Heidegger gibi filozofların da katkılarıyla, günümüzde de olabildiğince yoğun biçimde görülen var olan ile düşünülen veya dile getirilenin özdeşleştirilmesine kadar giden kimi karıştırmaların ortaya çıkmasında etkili olmuştur. Kısaca Thomas

Aquinas'a göre doğruluk, anlama yetisi bir şeyi olduğu gibi kavradığı kadarıyla anlama yetisinde şeyler anlama yetisine uygun düştükleri kadarıyla da şeylerdedir. Doğru ve varlık terimleri birbirine çevrilebilir terimlerdir. "Şeylerde olan nesnenin (şeyin) hakikatidir; fakat kavranılarda olan, anlama yetisinin hakikatidir. Anlama yetisinin hakikati ise her şeyden önce önermelerin doğruluğu (hakikati) ile öze ilişkin kavrayışların doğruluğudur."(Tepe içinde, 1995:33) ifadeleriyle açıklamaktadır.

1. 7. Yeni Çağ Felsefesinde Doğruluk Sorunsalı

1. 7. 1. Descartes'ta Doğruluk Sorunsalı

Descartes ile bilgi ve doğruluk tartışmaları yeni bir boyut kazanmıştır. Tartışılan doğruluğun ne olduğu ya da nerede olduğu değil öznenin, ortaya konulan bilgi ile ilişkisidir ve bu bilginin doğruluğundan emin olunup olunamayacağı sorundur. Descartes la birlikte, doğruluk problemi yeni bir boyut kazanmıştır. Bu anlamda Descartes bir geçiş filozofudur. Bu nedenle Yeniçağ düşüncesini incelemek isteyen bir kişinin Descartes'a başvurması gerektiğini söyleyebiliriz.

Descartes'ın kendisinden şüphe edilemeyecek ilk, temel bilgiye ulaşma ve felsefeyi matematikten aldığı doğruluk ve kesinlik ölçütüne göre yapılandırma çabaları doğrudan doğruluk ve kesinlik sorununa ilişkindir. Bu anlamda Descartes'ın metodik şüphe yöntemini kullanması birçok kişiye göre onun çağdaş felsefenin başlatıcısı olarak görülmesine yol açmıştır. Descartes Dördüncü Meditasyon'da ancak kendilerinden şüphe duyulamayacak derecede açık ve seçik olarak kavranan şeyler hakkında yargıda bulunmak gerektiğini ve

yanlılıklarımızın bu ilkeye dikkat etmememizden kaynaklandığını söyler. Yanılığın nedeninin ne olduğu ya da neden bu kadar çok yanıldığımızın sebebini insan yapısındaki bir eksiklikte, insanın Tanrı gibi yetkin bir varlık olmamasında görür. Yanılmanın tanrıdan değil, tanrının insana verdiği doğruyu yanlıştan ayırt etme gücünün sınırlı olmasından kaynaklandığını, insandaki isteme yetisinin sınırsızlığının da yanılmada etkin bir rol oynadığını iddia eder. (Descartes, 2007:50-51) Başka bir ifade ile yanlışlık, kapsamı anlama yetisinden daha geniş olan istemenin, anlama yetisi ile aynı sınırlar içinde tutulmamasından kaynaklanmaktadır. Ama açık ve seçik bilinmeyen şeyler hakkında yargıda bulunmaktan kaçınılırsa, bu durumda isteme yetisi çok iyi kullanılmış olur ve asla yanlış söz konusu olmaz. (Descartes, 2007:55-58)

Descartes'a göre, bizi doğru bilgiye götürecek yol da budur. Descartes felsefesinde kesinlik ve açık-seçiklik ile iç içe geçmiş durumdadır. Onun amacı bilginin kesinliğine ilişkindir. Öznenin bilgisinin doğruluğundan, kesinliğinden emin olması ya da öznenin bilgisinin yanlış olma olasılığının olmamasıdır. Descartes'a göre bu anlamda doğruluktan çok kesinlik ağırlık kazanmış; doğruluğundan şüphe edilemeyecek ilk kesin bilgiyi aramaya ve tüm diğer bilgileri de bu kesinlik üzerine kurmaya yönelmiştir. Descartes bunu da metodik şüphe yoluyla ortaya koymaya çalışır.

“Düşünüyorum, öyleyse varım” (Cogito ergo sum) la dile getirilen bu kesin bilgiye ulaşmak için Descartes, her türlü bilgiden şüphe eder. Kendisinden şüphe duyulamayacak kesin bir bilgiye ulaşmak için bu metodik şüphe ile ilk kesin bilgiye ulaşmayı hedeflemektedir. Tüm diğerlerinin kendisine dayandığı ilk kesinlik olarak, her şeyden şüphe duyan, düşünmesinden de şüphe edemeyeceği ve

şüphe duyması için kendisinin var olması gerektiği için de, şüphe eden kendisinin var olduğundan artık emin olabileceği sonucuna ulaşır. Onu birisi yanıltıyorsa, yanılmak için yine var olmasın gerekmektedir. Bu nedenle, “Düşünüyorum, öyleyse varım” zorunlu olarak doğrudur. Böylece şüphe duyan düşündüğünden, düşünen var olduğundan emin olmak durumundadır. Descartes bu hakikati felsefenin ilk ilkesi olarak kabul eder ve bu temel ilke zorunlu olarak doğru ve mutlak olarak kesindir. Bu aynı zamanda tüm diğer yargıların dayandığı ve onların da açık ve seçik olmalarını sağlayan temeldir. Tepe bunu şöyle ifade eder:

Descartes, açık olma, açık bilgi ile dikkatli bir zihne görünen ve belirgin olan bilgiyi kasteder. Bunu görme ile ilgili bir örnekle açıklar: Eğer bir şey gözümüzün karşısında duruyor, açık bir şekilde görünüyor ve bizde yeterince güçlü ve belirgin etki bırakıyorsa onu açıkça görüyoruz deriz. Descartes yalnızca açık tasarımların aynı zamanda seçik olabileceğini söyler. Seçik bilgiden de, tüm diğer bilgilerden farklı ve ayrılmış olan, içinde açık olan dışında bir şey taşımayan bilgiyi anlar. Açık olan, ama seçik olmayan bir bilgiye örnek olarak ta Descartes şiddetli bir acı duyan kişinin, bu acıya ilişkin bilgisinin kendisi için her zaman açık olduğu halde, her zaman seçik olmadığı örneği verilmektedir. Çünkü kişi acı duyduğunu açık olarak bilmesine karşın, ağrıyan bir organdan kaynaklanan acı, başka acılarla karışmış olabileceğinden, seçik olarak bilinemeyecektir. (Tepe, 1995: 40)

Genel olarak ifade edersek, Descartes doğruluktan çok kesinliğin temellendirilmesi üzerinde durur. Bunu da metodik şüphe yöntemini kullanarak gerçekleştirir. Sonuçta ulaştığı bilgi, tüm diğer bilgiler için de dayanak oluşturan açık ve seçik, kesin, genel-geçer bir bilgidir. Descartes'ta doğruluk ontolojik temelli değildir. O, doğruluk kavramını doğruluk ve kesinlik ilişkisi bağlamında ele alır. Descartes'la başlayan kesin bilgi, kesin ve şüphe edilemeyecek bir ve bilimsel temel arama 17.yy ve 18.yy filozoflarında da sürer.

1. 7. 2. Leibniz’de Doğruluk Sorunsalı

Leibniz, doğruluğu şeylerle ifadeler arasındaki bağlantıda görür. Doğruluk ve yanlışlık şeylerde değil, şeylere ilişkin düşüncelerde, ifadelerdedir. Ama bir yargı ya da düşünceye doğru ya da yanlış diyebilmek için bir dayanak olmalıdır. Bu dayanak temel düşüncede değil, şeylerdedir. Leibniz’e göre, akıl yürütmelerimiz iki ilkeye dayanmaktadır. “Bunlar çelişmezlik ilkesi ve yeter sebep ilkesidir. Çelişmezlik ilkesine göre içinde çelişki taşıyan ifade yanlış, içinde çelişki ifadesi taşımayan ise doğru deriz. Yeter sebep ilkesine göre ise, yeterli bir sebep olmaksızın hiçbir olgu gerçek veya var olamaz; bu anlamda hiçbir ifade de doğru olamaz. (Tepe içinde, 1995:41) Leibniz çelişmezlik ve yeter sebep ilkesine dayanarak iki tür doğruluktan bahseder: akla dayalı doğrular ya da akıl hakikatleri ve olgusal doğrular veya olgu hakikatleri. Genel anlamıyla bunları açıklarsak akla dayalı doğrular zorunludur, tersini düşünmek doğru değildir, şeklinde ifade edebiliriz. Diğer taraftan olgusal doğrular ise zorunlu değil, rastlantısaldır bu durumda karşıtları da mümkündür. Zorunluluk taşıyan akıl hakikatlerinin esas kanıtı anlama yetisinde, olgusal hakikatlerin doğruluğunun kanıtı ise duyularla alınan deneyimlerdedir. Tinimiz her iki doğruluğu da bilecek durumdadır; ama akıl hakikatlerinin zorunlu kaynağıdır. Leibniz’e göre bir ide eğer bir tasarımı olanaklıysa doğru, eğer tasarımı bir çelişki içeriyorsa yanlıştır. Ama bir şeyin olanağı da ya a priori olarak ya da aposteriori olarak bilinir. (Tepe içinde, 1995:42) Thomas Hobbes’a karşı çıkan Leibniz tüm doğruların aynı türden olduğunu, zorunlu doğruların olmadığını düşünmenin, gerçek ve adsal tanımlar arasında ayırım yapmamaktan kaynaklandığını belirtir. (Tepe içinde, 1995:42) Leibniz’in bu açıklamaları, yani olgusal hakikatler ve akıl hakikatlerine ilişkin a priori ve

aposteriori kanıtları David Hume 'un doğruluğa ilişkin düşüncelerinde bir çıkış noktası oluşturmaktadır.

1. 7. 3. David Hume'da Doğruluk Sorunsalı

Olgulara ilişkin doğruluk sorunundan yola çıkan David Hume, olgu sorunları hakkında emin olmayı sağlayan kanıtın yapısını araştırır ve aynı zamanda olgu sorunlarına ilişkin çıkarımlardaki zorunlu bağlantı idesinin kaynağını sorgular. Olgu sorunları hakkındaki çıkarımların esas olarak zorunlu olmadıkları halde, idea ilişkilerinde olduğu gibi nasıl kendilerinden şüphe edilmeden kabul edildiklerini açıklamaya çalışır. David Hume'a göre soruşturmanın bütün nesnelere idea ilişkileri ve olgu sorunlarıdır. Kısaca idea ilişkilerini açıklarsak geometri, matematik bilimleri ya sezgi ya da kanıtlama yoluyla kesin olan ifadeleri içerir. Örneğin üçgenin iç açılarının toplamının 180 derece olması gibi. Bu çeşit ifadeler evrende var olan herhangi bir şeye dayanmadan yalnız düşüncenin sonucu olarak ortaya konulabilir. Dış dünyada hiçbir zaman bir üçgen kavramına ya da kendi başına bir sayıya rastlayamayız.

David Hume'a göre, insan aklının olgu sorunlarını ise aynı biçimde doğrulayamayız ve bunların doğruluğuna ilişkin elimizde ne kadar delil olsa bile idea ilişkilerinde olduğu gibi bir iç mantığa sahip değildir. Her olgu sorununun tersi yine de mümkündür. Çünkü bunlar hiçbir çelişki içermez ve zihin tarafından aynı kolaylık ve seçiklikle, gerçekliği aynı derecede uygunmuş gibi kavranır. Yarın güneş doğmayacak önermesi, doğacak önermesinden daha az anlaşılır değildir ve olumsuzundan daha fazla çelişki içermez şeklinde açıklar. (Hume, 1976: 20-23).

Başka bir ifade ile David Hume'a göre, bizde hiçbir güç ve zorunlu bağlantı ideası yoktur. Olgu sorunlarına ilişkin çıkarımlarımızda gördüğümüz zorunluluk, tamamen aynı şeyleri art arda görmekten ileri gelen alışkanlıklarımızdan kaynaklanmaktadır. Kesinlik ancak idea ilişkilerinde akılla ortaya konan bilgiler alanında mümkündür ve onların doğrulukları zorunluluk ve genel geçerlik göstermektedir. Fakat aynı şeyi olgulara ilişkin olarak söyleyemeyiz. Çünkü olgulara ilişkin herhangi bir çıkarımın bilgisi zorunluluk taşımamakta bu anlamda kesinliklerinden de bahsedemeyiz. Berkeley gibi Hume için de “var olma, algılanmış olma” ile aynı şeydir. Var olma, algılanmanın ve yalnız onun bize vermiş olduğu bir kanıdır, bir inançtır (belief). Doğruluk ancak algılar arasında doğru olan bağlantıların kurulmasıdır; bu bağlantılarda çağrışım yasalarına göre kurulurlar” (Gökberk, 1980:399) şeklinde ifade etmektedir. Kant sentetik a priori yargıların, David Hume'un deyişi ile idea ilişkilerine dayanmayan bu önermelerin, genel geçer ve zorunlu olabileceğini söyler.

1. 7. 4. Immanuel Kant'ta Doğruluk Sorunsalı

Kant'ın, bilginin kaynağına ilişkin açıklamalarında onun doğruluk görüşünü bulmak mümkündür. Kant aklın gördüğü işi inceleyip eleştirerek bu yönteme “transandantal” adını verecektir. Transandantal yöntem, şu ya da bu objeye yönelmiş olan bilgiyi değil, bilginin kendisini inceleyen yöntemdir. Bilginin kritiğidir ve bilgi öğretisi durumudur. “Transandantal” kavramı “transandant” karşıtıdır. Transandant bilgi nedir? Mümkün bilginin sınırlarını aşan bilgidir. Transandantal bilgi ise bu sınırları aşmayıp, araştıran bilgidir. Bu anlamda Kant'ın bilgi öğretisi transandantal bilgi eleştirisi durumunu alır. Kant' göre, hem görüde, hem de düşüncede a priori olan bilgi öğeleri vardır ve Kant'ı da

ilgilendiren kesin a priori olan bilgidir. Başka bir ifadeyle, deneyle hiçbir şekilde karışmamış olan bilgi öğeleridir. Kant transandantal mantığı genel mantık ya da saf mantık adını verdiği biçimsel mantık olarak bilinen, mantığın temel özelliklerini kendinde taşıyan disiplinden ayırır. Genel ya da saf mantık, bilgiyi tüm içeriğinden ayırmakta, onun nesnesi ile ilişkisini kopararak bilgi ilişkisinin mantıksal biçimini incelemektedir. Böylece bunun sonucu olarak salt a priori ilkelerle uğraşan ve her türlü bilginin a priori olarak kesin olduğu bir öğreti şekline dönüştürür. Kant, transandantal mantığın da genel ve saf olması a priori ilkelere dayanması gerektiğini, fakat bunun bilginin nesnesi ile tüm ilişkisini kopardığı bir mantık değil, yalnızca bilginin deneysel içeriğinden sıyrıldığı bir mantık olması gerektiğini söyler.

Transandantal mantığın biçimsel mantıktan ayrılması işleminde doğruluk sorunu kendini gösterir. Doğruluk nedir? Doğruluğun ad olarak açıklaması başka bir deyişle doğruluğun, bilginin nesnesi ile uyuşması olduğu kabul edilecektir. Burada temel sorun şu şekilde karşımıza çıkmaktadır. Her bilginin doğruluğunun genel ve güvenilir ölçütü nedir? Kant bu sorunun cevabını transandantal mantıkta arar:

Transcendental mantık bu anlamda bir doğruluk mantığıdır. Çünkü doğruluğun ne olduğu sorusu yalnızca transcendental mantık çerçevesinde sorulup yanıtlanabilir. Biçimsel mantık çerçevesinde ise doğruluğun ne'liğine ilişkin soru bir yana bırakılacaktır. Biçimsel mantık kurallarına dayanarak bu soruya yanıt verilemez. Bu kurallarla çelişen bilgi yanlıştır ama çelişmeyen bilgi her zaman doğru değildir. Başka bir anlatımla bunlar doğruluğun zorunlu ve genel önkoşullarıdır fakat bilginin doğruluğunu sağlamada yeterli değildir; çünkü bunlar yalnızca bilginin biçimine ilişkindirler, içeriğe değil. O halde doğruluğun salt mantıksal koşulu yani bir bilginin aklın ve anlama yetisinin genel ve biçimsel yasalarına uygun düşmesi her türlü doğruluğun negatif koşuludur. Ama mantık daha ileri gidemez. Biçime değil de içeriğe ilişkin olan yanılgıları mantık hiçbir yolla ortaya çıkaramaz. Kant'a göre çelişmezlik ilkesi genel bir ölçüt olduğunu fakat yeterli olmadığını yalnızca negatif

bir doğruluk ölçütü olduğunu gösterir. Doğruluk, bilginin anlama yetisinin mantıksal ve biçimsel yasalarına uygunluğundan öte bilginin nesnesine uygunluğudur. Bu anlamda doğruluk ‘nesnel geçerliktir. Bir yargının nesnesine uygunluğu olarak nesnel geçerlik, aynı zamanda yargının her kişi için geçerli olması demektir. Eğer bir yargı bir nesne ile uyuşuyorsa o halde bütün yargılarda aynı nesne ile ve kendi aralarında uyuşmalıdırlar. Öyleyse nesnel geçerlilik ile zorunlu genel geçerlik birbirinin yerini alabilecek kavramlardır. (Tepe içinde, 1995:46)

Başka bir ifade ile nesnel geçerlik temel bir ilke olarak herkes için genel geçer bir niteliğe dönüşmektedir. Kant bu ilkeyi etik alanında “öyle eyle ki; eylediğin şey herkes için genel geçer yasa olsun” şeklinde açıklar. Kant’a göre, doğru bilgi, hem bilginin biçimsel mantığının yasalarıyla uyum içinde olmalıdır hem de kendi nesnesine uygun düşmesi durumunda söz konusu olabilir. İşte bu da sentetik a priori yargılardır. Sentetik a priori yargılar, bir yandan yalnız duyuların, öbür yandan da yalnız düşüncenin sağladığından başka türlü olan bilgilere de götürmektedir. Bu çeşit bilgi deneyden gelemez yoksa ona a priori diyemezdik. Bu bilgi deneyden bağımsızdır ama her türlü deneyin altyapısını oluşturur. Ancak sentetik a priori önerme deneye sağlam bir bağlantı kazandırabilir. Böylece Kant sentetik a priori önermeleri kesin bilginin tek kaynağı sayar.

Kant’a göre deneyin nesne ile uyuşması durumunda bir sorun yoktur. Fakat sentetik a priori yargılar doğru olabilir mi? Başka bir ifade ile nesnenin bir görüde verilmediği durumda, bilginin nesne ile uyuşması olanaklı mıdır? Kant’a göre böyle bir uyuşma olanaklıdır ve olmalıdır. Çünkü bilme yetisi kendini nesnelere uydurmaz tam tersine nesnelere kendilerini bilme yetisine, onun saf formlarına uydurur. Bu anlamda deney nesnelere kendilerine uymasıyla doğru olan, doğru a priori bilgiler vardır. Doğru a priori bilgiler biçimsel mantıksal olandan ayrı olarak anlama yetisi kurallarıdır. Yalnızca a priori doğru olmayıp her

türlü doğruluğun da kaynağı olan kurallardır. Başka bir deyişle bilgilerimizin nesneleriyle uyuşması ancak ve ancak, bu kuralların bize nesnelere verilebileceği deneyin olanağının temellerini kendilerinde taşıması ile mümkün olmaktadır.

Kant'ın kesin bilginin tek kaynağı saydığı bu sentetik a priori yargılardır. Kant, duyu bilgisine temel olan intellektüel bir bilgiyi kabul eder. Çünkü ona göre bizim deneyden önce olan bir takım ana kavramlarımız (kategorilerimiz) var; Biz bunları deneyin içine yerleştiririz; Deney ancak bu salt kavramlar ile bir düzen kazanıp bir bilgi olur. Kategoriler deneye form bakımından bir çerçeve sağlarlar... Kategoriler objektif ve a prioridirler, yani objeye uyan a priori formlardır. Deneye düşüncenin salt formları bir düzen kazandırıyor, Çünkü anlığın (Verstand,intellekt) "kendiliğindenliği" (spontaneitaet), duyarlığın (sinnlichkeit) ise "alırlığı" (rezeptivitaet) vardır... Bilgide etkin olan yön anlık, edilgin olan yön de duyarlıktır ve ancak bu iki bilgi yetisi bir araya gelip birlikte çalıştıklarında bilgi olur. (Gökberk içinde, 1980:399)

"öyleki ne kavramlar belli bir yolda onlara karşılık düşen sezgi olmaksızın, ne de sezgi kavramlar olmaksızın bir bilgi verebilir" (Kant, 1993:66)

Kant bu görüşünü çok bilinen şu aforizmatik önermesinde dile getirmiştir:"görüşüz kavramlar boş, kavramsız görümler kördür." Başka bir anlatımla "bütün bilgilerimiz deneyle başlar ancak deneyden doğmaz." (Bkz. Kant Saf Aklın Eleşirisi)

Kant'a göre dört kozmolojik antinominin birisi de fenomen ve numen arasındaki ayrımdır. Başka bir ifade ile "görünümler (Erscheinung) ile "şeyin kendisi" (Ding an sich) dir. Kant bunu

numen, özü gereği bilinemez; biz nesnelere ancak bize göre oluşlarını, yani yalnız görünümlerini biliriz, ama onları oldukları gibi bilemeyiz. "görünümler" (fenomenler) deyince, bunların arkasında bir şeyin bulunmakta olduğunu da doğal olarak tasarlarız. İşte "şeyin kendisi" (numen) fenomenlerin ötesinde diye tasarladığımız şeydir, dolayısıyla da tamamıyla belirsiz ve bilinemez olan bir şeydir; ancak bir sınır kavramıdır. Anlığın (intellekt) salt formlarının (kategoriler) kullanılması bu sınırdan sona ermeli, transcendent olmamalıdır. Yani kategoriler yalnız fenomenlere uygulanmalı, fenomenler dünyasının dışına çıkıp bunu aşmamalıdır. "Şeyin kendisi"(numen) kavramı bilginin sınırını gösteren bir kavramdır.(Gökberk içinde, 1980: 403)

şeklinde açıklamıştır.

Genel olarak ifade edersek, Kant deneysel doğruluk ve bilgilerimizin doğru olmasını olanaklı kılan şeyi saf anlama yetisi ile temellendirerek her türlü doğruluk kaynağı için anlama yetisini işaret eder. Kant'ın doğruluk görüşü bir anlamda geleneksel doğruluk anlayışı içerisinde yer almaktadır. Transandantal doğruluk, nesne ile anlama yetisi arasındaki ilişkinin olanağının koşullarına ilişkindir. Başka bir deyişle Kant, doğrunun ne olduğunu değil, doğrunun olabilme koşullarını ve sınırlarını sorgulamaktadır.

1. 7. 5. George Wilhelm Friedrich Hegel'de Doğruluk Sorunsalı

Hegel'in hakikat görüşü "saf kurgusal –mantıksal" doğruluk şeklinde ifade edilebilir. Fakat Kant gibi Hegel de bir hakikat kuramı peşinde değildir. Ama onun sisteminde hakikat'in "hakiki olan"nın önemli bir yeri vardır. Çünkü Hegel için de hakikatin var olduğu var olacağı hakiki yapıyı (gestalt) kurma peşinde olduğu söylenebilir. (Tepe içinde, 1995:48-49) Hegel felsefeyi bilim biçimine yaklaştırmayı ve yükseltmeyi; onu yeniden kurmayı adeta ödev edinmiştir. Bu çabasının amacı hakikati ortaya koymaktır. Başka bir deyişle Hegel düşünmenin (idenin, geistin) tarih içindeki hareketinin zorunluluğu göstermektir.

Hegel somut nesnelere nitelikleri soyutlamayı sürdüren birinin sonunda yalnızca bir hiçlik ya da yokluk denebilecek tam bir soyutlama üreteceğine inandığı ifade edilir. Buna göre somut olgusalıklar arasındaki başka bir deyişle bir bütün olarak düşünülen evrendeki tüm somut nesnelere arasındaki ilişkiyi ayrımsama biçimindeki doğrudan karşıt etkinliğin asıl akılsal gerçeği ortaya sereceği yargısını çıkarmaktadır. Hegel göre bütün gerçekliği açıklayan temel ilke akıldır. Hegel'in akıl denilenden anladığı, belli bir insan tekine ya da tek bir özneye yüklenebilecek belli türden bir nitelik ya da yeti değildir. Akıl tam

tersine bütün gerçekliğin toplamı olduğunu ifade eder. Bu düşünce uyarınca Hegel, akıl ile gerçekliğin bir ve özdeş olduğu, birbirinden şu ya da bu biçimde ayrılarak düşünölmelerinin olanaksız olduğunu söyler. Hegel'e göre "akli olan gerçek, gerçek olan aklidir." (Hegel, 1991:29) Bu bakış açısı ile nesnenin, öznenen bağımsız olarak var olduğu ve hakikatin bu olduğunu ifade eder. Bu anlamda felsefe için çıkış noktası öznedir; düşünce çerçevesinde kalınarak geliştirilen ideallerdir. Bu felsefede spekülasyon eğilimi ağır basar; felsefenin konularının salt düşünce ile aydınlatılabileceğini savunur. Bu anlamda Hegel göre, felsefenin "objelerin düşünce ile görölməsi" (Hegel, 1991:28) olduğunu felsefede, düşüncenin dışından gelecek duyuşal gereçlerin gerekli olmadığı anlayışını taşıdığını genel olarak ifade edebiliriz.

1. 8. 19. Yüzyıl Felsefesinde Doğruluk Sorunsalı

1. 8. 1. August Comte Felsefesinde Doğruluk Sorunsalı

19.yüzyıl felsefesinin karakteristik akımları için başlıca iki yaklaşımdan söz edilebilir. Biri alman idealizmi ki özelde Kant ve Hegel felsefesinde doğruluk problemini irdeledik. Diğeri de pozitivist felsefe olmaktadır. Pozitivist felsefe dayanağını gerçek'te verilmiş olanda arar. Pozitivist felsefe için "pozitivist" demek her şeyden önce gerçek demektir. İnsanın kültür hayatı üzerine bir bilim kurmak genel olarak bütün bilim akımlarının ana hedefi olmak beraber bu yüzyılda pozitivistimin, özellikle modern pozitivistimin kurucu August Comte'nin başlıca ereği olacaktır. August Comte'nin pozitivistiminin doğrusallıkla ilgili olan temel felsefesini şöyle özetlemek mümkündür: O'na göre, ancak fenomenleri bilebiliriz; fenomenler konusundaki bilgimizde mutlak değil, sadece görelidir. Bir olayın "özü"nü ya da "gerçek nedeni"nin ne olduğunu sormanın

anlamını yoktur. Biz ancak bu olayın “art arda geliş” (succession) ve”benzerlik” (resemblance) bakımından öteki olaylarla olan (relation) ilişkilerinin ne olduğunu sorabiliriz demektir. August Comte göre, böyle bir sorunun da anlamı vardır. Değişmez (constant) olan bu ilişkilerden benzerlik bakımından olanlarına “kavramlar”, art arda geliş bakımından olanlarına da “fenomenlerin yasaları” adını vermektedir. Bilimsel bilginin anlamı da bu fenomenlerin yasalarını öğrenerek, sonra fenomen yasaları yardımıyla gelecek fenomenleri önceden varsaymaktır yada bildirmektir ki buna bilimsel öngörü adını vermekteyiz. August Comte bunu şöyle ifade eder: “bilmek önceden görebilmek içindir” Pozitivizmin göreceği iş, bilimsel bilginin bu anlamda kavranılmasını ve bu amaca uymayan teolojik ve metafizik öğeleri bilimsellikten arındırmaktır. (Gökberk, 1980:466) Bu temelde August Comte felsefenin de bilimselleştirilmesinden yana tavır alır ve tıpkı doğa bilimleri gibi, empirik yöntemlerle kesin bilgiye ulaşması gerektiğini ifade eder.

1. 8. 2. John Locke’ta Doğruluk Sorunsalı

19. yüzyıl İngiliz felsefesinin temsilcilerinden Jeremy Bentham, James Mill ve John Stuart Mill, Locke ile başlayan ve David Hume kadar ulaşan ve gelişme gösteren bir çizgide olmuştur. Bu düşünürler 18. yüzyıl bilgi öğretisini ve psikolojisini, sosyal görüşlerini sosyal utilitarizm ve eudaimonizm ideali ile birleştirerek bu ideali pratik hayatta etkili kılmağa çalışmışlardır. 18. yüzyıl İngiliz felsefesinde John Locke’dan Hume varan gelişme özellikle baba - oğul olan James Mill (1775–1836) ile oğlu John Stuart Mill’ de daha da ileri bir aşamaya götürülmüştür. Bu düşünürler insana karşı pratik ve sosyal bir sevgi taşıyarak, içinde yaşadıkları zamanın hayati sorunlarını benimseyen ve insanlığın ilerlediği konusunda iyimser davranmışlardır. Düşünce ve düşündüklerini anlatma

bakımından yanı sıra eleştirme ve çözümlemede keskin bir ifade ile metafizik ve mistik etkenlerin dışında insan istencinin desteklenmesi gerektiğini ve değer olarak bu anlayışın egemen olması için felsefi temeller ortaya koymuşlardır. 18. yüzyıl John Locke ile başlayan tutarlı empirizmin genel felsefi dayanağını şu şekilde özetleyebiliriz: “Algı içeriklerimiz arasında belli bir takım ilişkiler bulunmaktadır. Bu içeriklerde, bu içerikler arasındaki ilişkilerde bize ancak tek tek olaylar hainde, uzay ve zamanda olan “burada” ve “şimdi” bulunan şeyler olarak verilir. Ama bu “burada” ve “şimdi” verilmiş olan, sonra bilgide, yargıda genel geçerlilik planına yükseltilir. Bu anlamada deney bütün bilgilerimizin kaynağıdır; deney ile uygunluk da bilginin ve doğruluğun tek ölçüsüdür (criterium)... eğer bunları us bulmuşsa, bu onların doğuştan olduğunu göstermez” (Locke, 1992:63)

Locke, zihni üzerinde hiçbir yazı bulunmayan, hiçbir tasarıma sahip olmayan “boş bir levha”ya benzetir. Başka bir ifadeyle zihin deney sayesinde kendisine gelen malzeme üzerinde çalıştıkça tasarımlar ve düşünceye sahip olur. Bu temelde insan zihninde doğuştan gelen hiçbir bilgi mevcut değildir. Ve her türlü bilginin kaynağı ve aracı deneydir. John Locke’a göre bütün fikirlerimizin ve veya tasavvurlarımızın kaynağı bu iç ve dış deneydir ve ruhumuzda bu iç ve dış deneyden ileri gelmeyen hiçbir tasavvurumuz yoktur. Ancak şu da belirtilmelidir ki John Locke zihni duyumlara indirgemez; zihin bir kez a posteriori veya empirik olarak kendilerini aldıktan sonra, bu deney malzemesi üzerinde çalışması, onları düzenlemesi ve işlemlerini ret etmez. Locke, deney içerisinde daha ileri giden duyumculuk (sensationalisme)’tan ayrı bir felsefi yaklaşımı sergilemektedir.

1. 8. 3. John Stuart Mill' de Doğruluk Sorunsalı

John Locke'den beri İngiliz felsefesinde gittikçe beliren empirizm Stuart Mill'in ana eseri olan "System of Logic"inde sistematik olarak işlenmiştir.

Bu yapıtın başlıca düşüncesine göre:

Teoloji ve hukuk alanında bir otoritenin belirlemiş olduğu temel önermeleri bir yana bırakacak olursak, her tümel nitelikteki önerme bir sıra tek tek gözlemlerin bir toplamıdır. Bundan dolayı da tümel önermeleri çıkış noktası yapan dedüktif mantık, indüktif bir mantığın varlığını gerekli kılar, onsuз olamaz. İndüktif mantık tek tek gözlemlerden bu temel önermelere nasıl vardığımızı gösterir. Salt düşünce deney olmadan bir şey yapamaz... Bir çıkarımda büyük önermesi bir otoritece belirlenmemiş olan her tasımın (syllogism) temelinde tek bir halden başka bir tek hali sonuç olarak çıkarma bulunuyor. Bu hem induktion'un hemde deduction'nun kendisinden türetildiği sonuç çıkarma formudur. Burada önce induktion, arkasından da deduction gelir. (Gökberk içinde, 1980:474)

Genel bir ifade ile bütün bilgi süreci ilk önce fenomenlerin aynı zamanda ve zamandaş olarak kendilerini göstermeleriyle başlar. Fenomenlerden bir tanesi görünürse, ikincisi de beklenmeye başlanır, bu bekleme doğru çıkarsa bu deneyleri bir tümel önermede bir araya toplayarak tümünü kapsayan bir önerme kurulur. Eğer bana verileden fazla bir tarz içine girmezsem bu önerme içinde ki o zaman deneyin dışına çıkmış olur ki elde edilen önerme olandan bağımsız olamaz. Böylece tekil'den tekil olanı sonuç olarak elde ederiz. Bu anlamda deney ancak deneyle temellendirilebilir. O halde deneye ne kadar güvenebiliriz? Bir doğruluk ölçütü olabilir mi? Stuart Mill'in bu sorulara verdiği yanıt, biliminin gerçek temelini deney yoluyla belirlenmesidir. Deneye ne kadar güveneceğimizi yine bize deneyin kendisi söylemelidir. Başka bir ifade ile açıklarsak bu, deneyi, deneyin kendisinin ölçütü yaparak doğru olanı ortaya koymalıyız şeklinde özetlenebilir. Macit Gökberk şöyle aktarmaktadır:

Deney bilgisi ve yöntemleri üzerindeki incelemeleri ile Stuart Mill, Hume'dan çok Francis Bacon 'in izindedir. Onu Bacon'a bağlayan mantığı bilimlerin doğa ve kültür bilimlerinin hizmetinde bulunan olan pratik bir bilgi kolu, işe yarar bir yöntem öğretisi yapmak istemesidir. İngiliz filozoflarında, genel olarak, kara Avrupası filozoflarının felsefi düşünceyi metafiziğe vardiirmek çabası yerine düşünmenin de, eyleminde pratiğine felsefe ile bir temel kurmak çabasını buluruz. Bu çaba Stuart Mill'de de var; o mantığı işe yarayan pratik bir araç yapmak istemiştir. (Gökberk, 1980: 475)

Stuart Mill'in mantığı işe yarayan ve pratik bir araç yapma anlayışını ahlak öğretisinde de bulmak mümkündür. Her ne kadar konumuz etik öğreti olmamasına karşın Stuart Mill'i anlamak ve yararlılık kavramını açıklamak adına, etik anlayışına kısaca değinmekte fayda vardır; onun ahlak öğretisi kuramında utilitarist mutçuluğun (eudaimonizm) sistematik kurucusu sayılan Jeremy Bentham'ın düşüncelerine dayanmaktadır. Utilitarizm (utlis-yarar) yararı ahlaki davranış ve eylemin ilkesi yapar; "iyi"yi "yararlı" ile bir tutar. Böylece insan eylemlerinin değer ve değersizliği için haz ile acının ölçü olduğunu ve eylemlerin objektif bir ölçüsünün bulunduğunu söyler. Jeremy Bentham bunu "elden geldiğince çok insanın, elden geldiğince çok mutlu olması" şeklinde ifade etmektedir. Stuart Mill de eylemlerimizde doğrudan doğruya ya mutluluğun kendisini ya da mutluluğa vardiran bir aracı elde etmek ister. Bu olgunun da "yarar" ilkesi'nin olabilen tek kanıtı olduğunu ifade eder.

1. 9. 20. Yüzyıl Felsefesinde Doğruluk Sorunsalı

1. 9. 1. George Edward Moore'de Doğruluk Sorunsalı

George Edward Moore (1873–1958), yılları arasında yaşamış çağdaş İngiliz düşünürü idealizme yönelttiği sıkı eleştirileriyle tanınır. 20. yüzyılın temel kuramlarından olan çözümleyici felsefenin önemli isimlerindendir. Hem metafizikte hem de bilgi kuramı ile değer bilgisinde "gerçekçiliğin" önemli isimlerindendir. Akademik yaşamını Cambridge Üniversitesinde geçiren Moore, Russell, Ramsey ve Wittgenstein gibi çözümleyici felsefenin öne çıkan isimleri ile birlikte çalışıp, analitik felsefenin gelişmesinde önemli bir işlev üstlenen "Mind" dergisinin editörlüğünü (1921- 1947) uzun yıllar yürütmüştür. Moore çözümleyici felsefenin, günlük dil açısından felsefi çözümlemenin önemli temsilcisi olarak görülmektedir.

Bilgi alanında deneyci bir bakış açısı sergilemekle beraber Moore, çoğu zaman empirizimden çıkartılan kuşkucu sonuçlardan sakınmış ve idealizme

şiddetli eleştiriler yöneltmiştir. İdealizme ilişkin eleştirisinde, idealizmin temel önermesi olan “var olmak algılanmış olmaktır” anlayışının yanlışlığının gösterilmesi durumunda, idealizmin de çürütüleceğini iddia eder. Moore’a göre, kavramlar ve ilişkiler zihinden bağımsız varlıklardır. Bu anlamda ortak görüşe dayanan, çokçu bir gerçeklik anlayışını savunur. Moore’a göre, önermeler gerçeklikle uyduklarında doğru, uyumadıklarında da yanlış olan ve bizzat gerçekliğin birer parçalarıdır. Moore’a göre, sağduyusal bir bakış içerisinde dış dünya ve nesnel varlıklar vardır. Burada önemli olan şey, bunların nasıl bileceğimizin temellendirmesini yapmaktır. Moore, bunu da dilsel çözümleme yöntemi ile açıklar. Moore, önermelerin doğru ve yanlışlığı ile inanç edimlerinin doğru ve yanlışlığını birbirinden ayırt edilmesi gerektiğini vurgulayarak “bir inancın doğru olduğunu söylemek, onun gösterdiği olgunun var olduğunu, bir inancın yanlış olduğunu söylemek de onun gösterdiği olgunun var olmadığını” (aktaran Çelik, 1999:198) söylemektedir. Bu temelde her inanç belli bir olguyu gösterme özeliğine sahiptir. Moore’a göre, buna “olgu ile uygunluk içinde olma” veya “olguya karşılık gelme-ona karşılık gelen” (correspondence) ilişkisi adını vermektedir. Başka bir deyişle ifade edersek bir inancın doğru olması o inancın dış dünyada bir olguya karşılık gelmesi ve onunla uygunluk içinde olmasıdır; inanç olguya karşılık gelmesi durumunda doğrudur, aksi durumda ise yanlış olmaktadır.

Moore’un genel ve can alıcı ifadesi ile söylersek:

olgu ile uygunluk içinde olma” inançların doğruluk ölçütü olmaktadır. Moore göre, “Ama inanç edimi tümüyle zihne bağlı bir şeydir: eğer evrende zihinler olmasaydı, doğru inanç edimleri de bulunamazdı. İşte burada ‘doğruluk’la dile getirilen şey, doğru bir inanç edimi değil, sadece bir olgudur. Doğru bir inanca karşılık olan, yanıt veren şeydir. Böylece doğruluğu olgunun başka bir adı olarak kabul edersek, evrende hiçbir zihin olmasa da ‘doğrulukların’ bulunabileceği olanaklı olunmuş olur. Ayrıca

‘bir olgudur’ terimiyle ‘gerçek (real) sözcüğü arasında tam bir örtüşme olduğu açıktır.’ (aktaran Çelik, 1999:200)

Moore’a göre, genel anlamda özetlersek, olgu, doğruluk ve gerçeklik kavramları eş anlamlı olarak kullanılmaktadır. Bu kavramlar içerikleri bakımından inanç edimine bağlı olmaksızın var olmaktadır ve eğer doğru bir inanç olacaklarsa dışsal dünyada belli bir olguyu gösterme özeliğine sahip olmaları ve olgu ile uygunluk içinde veya olguya karşılık gelme olarak var olmaları gerekir. Moore’a göre, felsefenin görevi; dilin sağduyu bildirimlerini çözümlemek ve açıklamaktır. Yalnızca dilin öğeleri olarak tümceleri değil, kavramların kendilerini çözümleyerek evrenin genel bir betimlemesini yapmaktır ve bu anlamda felsefeyi kavramların çözümleme işi olarak görmektedir.

I. 9. 2. Bertrand Russell ’de Doğruluk Sorunsalı

Arthur William Bertrand Russell (1872–1970); 20. yüzyılın etkili ve etkin filozoflarından olan, ortaya koyduğu çok sayıda felsefe çalışmasıyla çözümleyici (analitik) felsefenin çerçevesini çizdiği ve felsefeye en önemli katkısının mantık ve matematik alanında olduğunu ifade edebiliriz. Bertrand Russell’in matematik alanındaki görüşleri “mantıkçı” (mantıklaştırıcı) bir çizgi izler. Başka bir deyişle matematiği mantığa indirgenebileceğini ve matematik biliminin esasını mantık biliminin oluşturduğunu söyler. Bu anlamda matematiği mantık biliminden türetilebileceğini idea eder. O matematiksel mantık alanındaki çalışmalarını felsefe alanına yansıtarak bu çerçeve içinde mantıksal atomculuk öğretisini geliştirmiştir. Başka bir ifade ile dünyanın her biri tüm başkalarından bağımsız ama gene de dışsal olarak onlarla ilişkili bir dizi yalın olgudan oluştuğu

kuramını ifade eder. Russell, Hegel'in bireşimci dizgesi ve birici saltığı ile saltığı ile karşıtlık içinde, çoğulcu bir evren kavramı üzerine "birçok ayrı şeyin var olduğu biçimindeki sağduyu inancı" üzerine dayanan bir atomcu mantık geliştirmiştir. (Sahakıan, 1995:278) Bertrand Russell'a göre, mantıksal atomlar iki temel olgu tipinden oluşurlar: duyu verilerin mantıksal atomları (basit atomlar) ve evrensel mantıksal atomlar (moleküler atomlar). Duyu verilerinin mantıksal atomlarını örneklersek "bu masa kırmızıdır". Evrensellerin mantıksal atomlarına örnek verirsek "Bütün kuşlar kanatlıdır." Russell'a göre, "evrensellerinde kabul edilmeleri gerekir çünkü evreni tikel olgulara sınırlamak mantıksal olarak kendini çürüten bir tutum olacak, çünkü 'atomik olgular var olan biricik olgulardır' öne sürümünün kendisi bir genelleme ya da evrensel olacaktır." (Sahakıan, 1995: 278)

Bertrand Russell, önermeleri atomik önermeler ve moleküler önerme şeklinde ayırır; ona göre, olgular yanlış olamazlar ancak önermeler doğru veya yanlış olabilirler. Böylece, Russell sistemin en basit tümcelerine "atomik önermeler" daha karmaşık ya da mantıksal bağlaçlarla birbirine bağlanan (ise, ancak, ya... ya, hem... hem gibi.) ve atomik önermelerden meydana gelen önermelerde "moleküller önerme" adını vermektedir. Başka bir ifade ile söylersek, yalnızca bir özne ve yüklemden oluşan dilsel önermelere atomik önerme, birden fazla özne ya da yüklemden meydana gelen önermelere veya birden fazla basit önermenin bağlaçlarla bağlanmasına ise moleküller önerme adı verilmektedir.

Russell'a göre, tekil bir bildirim indirgenmiş gerçeklik tikel bir olguyu bildirir, bir bildirimler kümesine çözümlenmiş bir gerçeklik ise tikel olgular arasında sürmekte olan ilişkilerden oluşur. Deneyimimize kalan tek şey

dilbilimsel biçimlere uyacak verilerin sağlanmasıdır. Yanlışlık tekil olmayan olgular tarafından uygunsuz olarak sağlandığı zaman doğar. Nermi Uygur'a göre, Russell'ın isteği "empirik" denen bilgilerin kuruluşunu çözümlmek, empirik bakımından "doğru ile empirik bakımından "yanlış" dayanaklarının ne olduğunu açığa çıkarmaktır... Russell'ın tüm doğruları, yalnız empirik çeşitten doğrulara indirgemek gibi bir aşırılığa düştüğünü söyleyemeyiz. Olaylara uygunluk öğretisinde (theory of correspondence with facts'te) yaptığı her doğruyu değil belli bir doğru türünü birçok bilimin yapısında yer alan empirik doğruların koşullarını aydınlatmaktır... Bu koşullar olaylar ile olaylara ilişkin davranışlar, dile getirmeler arasındaki uygunluktur. (Uygur, 1996:133) Bu anlamda Russell için doğru ve açık seçiklik olay ve olayların dile getirilmesidir.

Russell'ın salt empirik (absolute empiricism) bir anlayışı savunmadığını Nermi Uygur'un dilinden daha önce ifade etmiştik, fakat bununla onun empirik anlayışı tümüyle reddettiği anlamını çıkarmamalıyız. Russell'ın "katıksız empirik" (pure empiricism) ismini verdiği bir empirik bakış açısını şöyle ifade edebiliriz: "salt dilsel (kaf dağı gibi), matematik doğrulardan başka doğruların, deneyi aşan doğruların (dünyanın yaratılışı-dinsel temeli ifadeler gibi) ve genellikle empirik olarak ifade edilen "doğru" olamayacağını belirtir. Kendi sözleri ile ifade edersek: "katıksız empirizme sonunda kimse bağlanmaz, hepimizin geçer gözüyle baktığı inanışları elde tutmak istiyorsak, ne tanıtımlı (demonstrativ) olan ne de deneyden türetilen bir takım çıkarım ilkelerine başvurmalıyız." (aktaran Uygur, 1996:144) Russell, empirik temeli önermelerin yanında empirik doğruların da olabileceğini (örneğin mantık ilkeleri veya matematiksel kavramlar gibi) savunmaktadır.

Genel olarak özetlersek, katkısız deneyden anlaşılması gereken şey kişinin kendisi hakkındaki görüşlerinin—“ben sevgi dolu bir insanım” veya var olanın gelecekte de doğruluğuna ilişkin bir doğru olarak yapılan saptamalar gibi (Antalya hep güzel olacak) şeklinde ifadelerin—katkısız empirik olarak algılanmaları gerektiğidir. Burada her ne kadar bunların empirik dayanağı var gibi görünse de, empirik dayanaktan ve empirik olgulardan yoksun olduklarını söyleyebiliriz. Bilgi öğretisi her şeyden önce rastgele inanışlarla değil belli türdeki inanışlarla uğraşmalıdır. Bir inanışa neden bel bağlamamız gerektiğini araştırmak epistemolojinin görevidir; inanışları sağlamlıkları bakımından araştırmak sınıflayıp düzenlemek, doğru inanışlardaki dayanakları bulup ortaya koymak her şeyden önce bu, felsefenin işidir. Her hangi bir karmaşaya düşmemek adına şunu belirtmekte yarar vardır: burada kullanılan inanıştan düşünürün kast ettiği dinsel bir inanış değil olaylar karşısındaki bedensel bir davranıştır veya organizmanın bir durumunu anlar. Onama, bekleme, hatırlama gibi çeşidindeki bir takım niteliklerin hepsi birer inanış türü olmaktadır. Bunlar düşünme öncesinde ve dil öncesinde bir varlığı vardır. Kısaca doğruluk konusunda Russell’ın kullandığı yöntem çözümleyici (analysis) yöntem olmaktadır.

1. 10. Sonuç:

Doğruluk sorunsalını felsefe tarihinde birçok düşünür kendi felsefelerinde ve epistemolojik anlayışlarında ele alıp işlemişlerdir. Elbette bu sorun günümüz açısından da hala günceliğini korumakta ve tarihsel anlamda gelecekte de koruyacağını belirtmek her halde yanlış bir ifade olmayacaktır. Aynı zamanda bu “doğruluk” ya da hakikat problemini işleyen ama burada ele almadığımız nice isimler de bulunmaktadır. Bunu ele almayışımız, bu düşünürlerin

bu konudaki düşüncelerine önem vermediğimiz için değil, “Pragmatizmde Doğruluk Sorunsalı” adlı tezimizin temel kavramını oluşturan “Doğruluk Sorunsalı”nın tarihsel ana temalarını temellenmesinin ne olduğunu ortaya koymak istediğimiz içindir. Diğer taraftan, bu problemi tek tek kronolojik olarak filozoflar bazında ele almanın güçlülüğünü de gördüğümüzden dolayıdır. Burada sonuç itibari ile ortaya çıkan ve ele alınan doğruluk tanımlaması olguya karşılık gelme olarak “doğru” olmaktadır. Bu olguya karşılık gelen şey, nesnel ve tam da öznenin karşısında duran olarak tinsel ve mitolojik doğru anlamlarından ayrılaşmış olarak var olandır. Bu tanımlama öznenin göreceliliğini aşan bilimsel empirik temelli olarak anlamlandırmaktayız. Aynı zamanda tinsel zihin ile ortaya konulmuş ve aklın uçup gittiği bir doğru tanımlama biçiminde anlaşılmalıdır. Ayrıca öznenin çeşitli zihinsel etkilenimleri veya etkileri sonucu olarak ifade edilmiş empirizmin temelinden yoksun ama dille ifade edilmiş yargı veya önermelerden de bu doğruluk kavramını çıkartmıyoruz. Kısaca bir şeyin ne olduğunu ortaya koymak için ne olmadığından hareketle ne olduğunu belirtmeyi amaçlamaktayız.

Bu temelde “doğru”, olguya karşılık gelme olarak doğrudur. Bu tanım yaşantımızın içinde var olan, kendisini eylemde gösteren ve problemin çözümünde yol gösterici olan ve etki ve etken olan bir nitelik içerisindedir. Bundan sonraki bölümde, pragmatizm kavramının tarihsel gelişimi incelenecektir.

II. BÖLÜM: PRAGMATİZM FELSEFESİNİN DOĞUŞU

Bu bölümde Pragmatizm felsefesinin Amerikada ortaya çıkış koşullarına kısaca bir göz atıktan sonra, pragmatizmin etkili bir felsefe akımı durumuna gelmesinde çok büyük payı olan öncü düşünürlerin felsefi görüşlerine yer verilecek ve bu arada özellikle her birinin pragmatik doğruluk sorunsalını nasıl anlayıp elle aldıkları konusunda odaklanılacaktır. Pragmatik doğruluk sorununa yöneltilen birkaç önemli eleştirilerin ışığında bu belli bir sonuca gitmeye çalışılacaktır. Bu temel görevlere geçmeden önce pragmatizm teriminin etimolojik açıdan irdelenmesi uygun olacaktır.

II. I. Pragmatizm Teriminin Etimolojik Olarak İrdelenmesi

Burada pragmatizm'in etimolojik kavram çözümlemesine girmek isteyişimizin nedeni elbette bir sözlük çalışması yapmak değildir. Amacımız pragmatizm kavramına atıf edilen salt bir “yarar” olarak görülmesinin önüne geçmektir. Bu anlamda pragmatizm kavramının farklı anlamlarda kullanıldığını göstermek ve bu ön yargıyı kırmak kaygısını taşımaktayım. Çünkü biz bu kavramı elle alırken bilimsel bir bakış açısı kazandırma ereğini taşıdık. Şimdiden itiraz seslerini duyar gibiyim. Ortaya koymaya çalıştığımız çabamız pragmatizm'in anlamını değiştirmek ya da top yekûn yeni bir anlam yüklemekten ziyade, bu kavramı hak ettiği yere taşımaktır. Başka bir deyişle bu kavram için eksik yapılan anlam yüklenmesinden ve egemen olan bu negatif anlamdaki paradigmayı kırma bakış açımızdan gelmektedir.

Eski Yunancada “eylemek”, “yapmak”, “kılmak” gibi anlamlara gelen pragma sözcüğünden türetilmiş felsefi bir terimidir.(Güçlü ve Uzun, 2003:1180) (İng.-Pragmatism, Al.-Pragmatismus, Fr.-Pragmatisme, Osm.- Fiilîyatçılık.)

Pragmacılık, uygulamacılık ve kılıgıcılık kavramlarıyla da dile getirilmektedir. *Eylem* ve *yararlı* anlamlarını da içerir. Bu temelde eylem ve yarar bağıntısını kurar. Bir öğreti olarak uygulamada yarar sağlamayı gerçeğin ölçütünü sayması ve bağıntılar kurması bu temel ilişki çerçevesinde olmaktadır. Doğruluğu ve gerçekliği yalnızca eylemlerin sonuçları ve başarıları ile değerlendiren ve başarılı eylem için bir kılavuzluk görevi gören öğretinin adı olmaktadır. Eylemin bilgi ve düşünceye ilkece üstünlüğü ve usun temel görevi bize şeyleri tanıtmak, şeyler üzerine bilgi vermek değil, onlar üzerinde eylemde bulunmamızı sağlayan bir terim olarak ifade edebiliriz. Doğruluğun (Alm.-Wahrheit, Richtigkeit, İng.-truth, Lat.-veritas, Yun.-aletheia, Es. Türç.-hakikat, açık olma) kendini açık olarak ortaya koyma durumu yanında, düşüncenin gerçekle (reel) olanla uyuşması; yargı ve önermelerin gerçeğe uygun olması olarak ifade etmekteyiz. Bunun yanı sıra pragmatizm, verilmiş bir olguyla uyuşması, anlamını ve bilginin ölçütünün eylemlerin (İng.-action, activity), bilinçli insanın istemesinin ürünü temelinde kendilerinde değil de, onların yol açtığı pratik etkilerde ve uygulamalarındaki sonuçlarında yattığını, önemli olanın insanların sorunlarının çözümlenmesine katkıda bulunmak olduğu, eylemin bilgiye de düşünceye de, ilkece öncelikli ve üstünlüklü bir konumda bulunduğunu savunan felsefi bir anlayış olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu bağlamda pragmacılığa göre usun (İng.-reason, Lat.-ratio.) temel ödevi bize şeylere ilişkin bilgi vermek değil, onlar üzerinde en etkili biçimde eylememizi sağlamaktır. Başka bir ifadeyle eylemlerimizin şeylere yönelimini düzenlemektir. Kısaca özetleyerek ifade edersek, ancak eylemlere yol gösterdiği ve onların doğmasına olanak tanıdıkları surece düşüncelerin ya da doğru olduğu ön görülen bilgilerin bir anlamları olduğu şeklinde özetleyebiliriz.

II. 2. Pragmatizm'i Amerika'da Doğuran Toplumsal ve Felsefi Koşullar

Pragmatizm'in tarihini daha önceki bölümlerde açıkladığımız gibi batı Avrupa felsefesi tarihi içinde Sokrates öncesi filozoflara kadar götürebiliriz. Pragmatizm ile ilgili fikirlerin üstü kapalı ya da dolaylı olsa da bu düşünürlerin felsefesinde bulmak mümkündür. Ancak bu öğretinin açık şeklini 19. yüzyıl ve 20.yüzyılların başında Amerika kıtasında görebilmekteyiz. Bu tarih bizim için önemlidir. Çünkü bunun öncesinde Fransa da gerçekleşen "Fransız Devrimi" ile sosyal alandaki düşünsel devrime ön ayak olmuş, bilimsel gelişmeler ışığında yeni bilim alanları ortaya çıkmıştır. Aynı zamanda İngiltere de meydana gelen sanayi devrimi üretim şeklini değiştirerek yeni sınıflar yaratmıştır. Diğer taraftan dinsel ideolojinin ve metafizik bakış açısının bu yeni gelişmelere yeterince ve tatminkâr cevaplar vermemesi ile düşünselliğin ve pratik hayatın arasındaki problemlerin uyuşmaması, felsefe içinde kaotik bir durumun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Pratik yaşamın içinde karşılaşılan problemler ile eski düşünsel bakış açısı ile uygunluk içerisinde olamamakta idi. Bilimsel gelişmelerin hızla yayıldığı bu koşullar içinde Pragmatizm Amerikan kolej ve Üniversitelerinde okutulmakta olan metafizik felsefe akımlarına bir tepki olarak ortaya çıkmıştır. O dönemde egemen olan felsefi düşünüşün alt yapılarını Hegel'ci bir metafizik anlayışı, ya da idealist felsefe anlayışı oluşturmakta idi. Pragmatistler, bu egemen felsefi metafizik spekülasyonlara karşı durarak; bilimsel olarak düzenlenmiş bir öğretinin yani pragmatizmin, insanların sadece geleneksel düşün dünyasındaki problemleri çözme ve aydınlatmada yararlı olmakla kalmayacağını ama aynı zamanda insanın günlük yaşamda karşılaştığı

problemlerin çözümüne de bir katkı sağlayabileceğini ve böylece günlük yaşam koşullarının düzeltilmesinde pratik bir değer haline gelebileceğini öngördüler.

Amerika kıtasında pragmatizm'in düşünsel öncülerini aradığımızda, erken 19.yüzyılda Amerikan felsefe dünyasında öncelikle İskoç "sağduyu" ütilitarianlarının felsefi bakış açılarının egemenliğinde olduğunu görmekteyiz. İç savaşa kadar bu kıtada ki felsefi etkinlik Avrupa geleneğinde yürütülmekte idi. Ülke kolejlerinde belki de David Hume'nin septik görüşlerini çürütmek adına, İskoç İdealizmi resmi bir ideoloji olarak okutulmakta idi. Almanya'dan gelen göçmenler ki bunlar H.C.Brokmeyer (1826-1906) ve W.T. Haris beraberlerinde Hegel teorilerini de getirdiler ve çok geçmeden St.Lois'te bir araya gelerek Amerikan entelektüel sahnesinde ortaya çıktılar. Bu temelde bu yeni kıta insanlarını Avrupa düşüncesi ile tanıştırmak amacı ile iç savaşın ardından ilk Amerikan felsefi dergisi olan "Tournal of Speculative Philosophy" çıkardılar. Bu dergi aracılığıyla özellikle Alman düşünürleri olan Fichte, Shelling ve Hegel'e ait olan yazılarının çevirilerini yaparak yayınlamaktaydılar. Yalnız bu dergi (beklide günümüz Amerikan felsefesine uygun olarak) bu kıta düşünürleri için aynı zamanda bir tartışma zemini ve formu da sağladı. Çünkü bunların içinde sonradan Pragmatist felsefenin öncüleri olarak anacağımız isimlerin hemen hemen tamamı yer almıştır.

Diğer yandan yeni bilimsel fikirler de Pragmatizm'in ortaya çıkışında etkili olmuştur. Bunların en önemlisi olarak ifade edeceğimiz Charles Darwin'nin evrim teorisidir ve onun toplumsal devinimle ilgili düşünceleridir. Darwin evrim kuramı ile insanlık hakkında yeni ve çarpıcı düşünceler öne sürmekte idi. Bu şu tartışmayı beraberinde getirmekte idi: Evren, biyolojik ve mekanik bir sürecin parçası mı? Yani bu süreçte zihin doğal ve fiziksel süreçlerin sınırında ve gözlemcisi

durumunda mıdır? İlk Pragmatistlerden olarak anacağımız C.S.Pierce ve diğerleri Darwin'in doğal ayıklanma yönteminden ve evrim teorisinden kısmen de olsa etkileneceklerdir. Öte yandan, Descartes'in akılcı felsefesinden doğan Kant'ın ve Hegel'in mutlak idealizmi: insan zihni müthiş bir güce sahipti ve düşünürlerinin temel çıkış noktasını da bu anlayış oluşturmakta idi. Diğer yanda da, emprizmin, utilitarizmin ve bilimsel bakışın düşünsel dünyada egemen olmaya başlaması ile gelen baskıları ve süren tartışmalar. Böyle bir tarihsel fon içinde, bunların içlerinde en anlamlı olanlarını sentezleyerek yeni bir kuram ve yeni bir paradigma anlayışı ile pratik yaşamda ve felsefi boyutta yerini aldılar. Bu tarihsel fon içinde gelişen entelektüel yapı ile Harvard Üniversitesi hocalarından ve öğrencilerinden oluşan bir grup entelektüel kişiler “metafizik kulübü”nü kurdular. 1870'lerde Cambridge'de metafizik topluluğun ilk üyeleri olarak kabul edilen Chauncy Wright (1830–1875), Charles Sanders Pierce (1839–1914), William James (1842–1910) ve sonraki yıllarda Amerikan toplum yapısında pratik değişimlerin düşünsel öncülüğünü yapan John Dewey (1859–1952) “Pragmatizm kuramı”nın temellerini oluşturdular. Darwin ile mektuplaşan ve psikoloji ve fizik alanlarında uzaman olan Wright göre; “Bilimsel ve pratik yöntemlerin kullanımı aracılığı ile sonunda metafizik problemlerin çözümlenebileceğini ortaya koyan ilk düşünürlerden birisidir. (Strool ve Popkin, 1963:360) Peirce, mantık ve bilim alanlarındaki yazıları ve Greek kökenli bir sözcük olan “pragma (yapılmış olan bir şey, bir iş” terimini geliştirerek bu anlamda pragmatizm kavramının isim öncülüğünü de yapmıştır. James psikoloji ve din konularındaki yazıları ile ve Dewey ise özellikle eğitim felsefesi aracılığı ile teoloji ve toplumsal düşünce alanlarında yazıları ile kuramın çerçevesini ve yöntemini belirlediler. Bu düşünürler Sokrates'in “sorgulanmayan yaşamın, yaşanmaya değer

olduğu” fikrini “düşünceye dayanmayan davranış önemli bir yapı taşından yoksundur.” (Stumpf, 1994:383) şeklinde değerlendirerek “pratik” terimini “düşüncenin eylem içinde iş görmesi yolu” anlamında kullandılar.

Pragmatizmin kuramı, böyle tarihsel arka tasarımı içerisinde o dönem için egemen olan temel yaklaşımların çelişkisi üzerinde yapılanmıştır. Bunlar bilimsel bakış açısından akıl ve idealist, felsefe açısından da nesnel delillerin olmayışından dolayı itiraz görmekteydiler. Pragmatistler, empirist gelenekle “gerçekliğin bütünü” diye bir kavrama sahip olamayacağımız konusunda hem fikirlerdi; onlara göre, nesnelere bilmek için tek bir kuram yeterli olamamaktadır. Nesnelere bilmek için çoğulcu bir yaklaşım gerekir demektedirler. Bu bakış açısını pozitivist A.Comte’nin “toplumsal olayların nedenleri bir tek olayla açıklanamaz” fikri ile uygunluk içerisinde olduğunu söyleyebiliriz. Sonraki yıllarda Thomas Kuhn şöyle diyecektir: “Doğa olaylarını açıklamak için neden bir tek paradigma olsun ki” şeklinde soracaktır. Diğer yandan rasyonalist ve idealistlerle “değerler alanı” konusunda insan deneyiminin anlamlı bir görünümü fikri, üzerinde hemfikir idiler, ancak tanrı, iyilik ve özgürlük gibi değerler alanına ait bu kavramları kabul etmenin pratik yaşam açısından ne fark yaratacağını sorguladılar. Başka bir ifadeyle Pragmatizm kuramı; Kant vari bir eklektik yöntemle, hem olanı hem de değerler alanını, hem bilimi hem felsefeyi, tutarlılık ve mantıksallık içinde yararlı kılmayı mümkün hale getirerek, olgu ve değerler alanını birleştirmeyi amaçladılar. Pragmatistler’e göre, “Eğer bir felsefe olacaksa, bu sadece insanların karşılaştıkları entelektüel güçlüklerle değil, aynı zamanda pratik yaşamda önlerine çıkan her türlü sorunun çözümünde yol gösterebilecek bir yöntem yapısında olmalıdır” (Çelik, 2008: önsöz) şeklinde düşünüyorlardı.

Genel olarak ifade edilirse, Pragmatizm kuramı; tarihsel koşulları bağlamında ortaya çıkan sorunların çözümüne katkı sağlamasının düşünsel temellerini yine tarihsel olarak egemen olan kuramlardan aldığını, ancak onları sorgulama mantığı içinde değiştirerek ve geliştirerek, pratik eylem içinde değerlendirmişlerdir. Bu akımın etkileri özellikle Amerika kıtasında ve günümüzde öncü bir fikir olarak karşımıza çıkmaktadır. Şunu da belirtmeden geçemeyeceğim, bazı ülkelerin yapmış olduğu eylemlerin kabul görmemesinden dolayı bireysel veya toplumsal temelde yaratmış olduğu negatif etkinin; bu ülkelerin temel politikalarının bu kuramdan alıntılar içermesi, bu kuramın dayandığı temel ilke ve yöntemlerin yanlışlığını ortaya koymamaktadır. Bu negatif olumsuzlamayı bu kurama mal etmek, bu kuram üzerinde hala yeterince felsefi irdelemenin yapılmadığını veya felsefi irdelemeye duyduğu ihtiyacından olsa gerek. Ama şu da bir gerçek ki ortaya çıkış koşulları bakımından pragmatizm felsefesinin, Amerika kıtasına büyük katkıların olduğu da bir gerçekliktir. Bu yüzden Amerikan felsefesi olarak da algılanmaktadır.

III. BÖLÜM: PRAGMATİZM FELSEFESİNİN ÖNCÜLERİ

AÇISINDAN PRAGMATİK DOĞRULUK ANLAYIŞLARI

III. I. Charles Sanders Peirce'nin Pragmatik Doğruluk Anlayışı

Charles Sanders Peirce; 1839–1914 yılları arasında yaşamış olan, Amerikalı düşünür, Pragmacılığın birkaç kurucusundan biri olarak anılmaktadır. Özellikle mantık ile dil üstüne özgün kuramlar geliştirmiştir. Babasının matematik profesörü olduğu Harvard Üniversitesi'nde eğitim gören Charles Sanders Peirce, felsefenin pek çok alanında, biçimsel mantık, modern matematik, dil üzerine v.b. çalışmalarıyla düşün dünyasına katkı sunmuştur. Felsefeye en büyük katkısı Pragmacılık anlayışını açıklamaya yönelik verdiği eserlerde kendisini göstermektedir. Peirce, pragmatizm öğretisinin isim öncülüğünü yapmış ve daha önce ifade ettiğimiz gibi Greek kökenli bir sözcük olan pragma kavramını geliştirerek, dönüştürerek ve düşünsel temellerini ortaya koyarak elde etmiştir. O, pragmatizm öğretisini; insanlar, entelektüel problemlerle yüz yüze geldikleri zaman başarılı bir iletişim için linguistik ve kavramsal açıklığı sağlayacak bir sürecin temel ilkesi olarak görmüştür. Peirce, pragmatizmin; “bir felsefe, bir meta fizik hatta bir doğruluk teorisi olmadığına işaret eder; o herhangi bir şeye bir çözüm ya da bir yanıt değildir, ama felsefi ve bilimsel yapıdaki problemlere çözüm bulmak için bize yardımcı olan bir tekniktir.” (Benn, 1967:432) Başka bir deyişle pragmatizm, öncelikle kavramsal anlatılardaki belirsizlikleri aydınlatmak için, soyut kavramların anlamlarını doğru olarak belirginleştirmek için formel ya da teknik bir yöntemdir. Burada şu anlam da çıkarılabilir O, bu yöntemin her kavram için değil de, entelektüel olarak ifade ettiği ya da anlamının bulanık olduğu kavramları kast ederek, pragmatizm tekniğinin bilimsel süreçler için bir yol olduğunu söyler. Bu temelde Peirce, pragmatizm'e bilimsel bir teknik anlam yükleyerek, soyut

olan kavramların anlamlarını belirginleştirmeye çalışır. Kısaca o entelektüel bir faaliyet olan bilim için, pragmatizmi; bilimsel bir yöntem olarak görmektedir.

Bir makaleler dizgesi olarak 1878 yılında yayımlanan “Düşüncelerimizi Nasıl açık Kılacağız? “How to Make Our Ideas Clear?” adlı yazısını, bir süre serbest yazarlığını da yaptığı “The Nation North American Reviews” dergisinde ilk defa yayınladı. Bu makalesinde orta çağ düşüncesini ve bilimin öncüleri olarak anılan düşünürlerin özgün çalışmalarını sorguladı. Böylece isim olarak pragmatizmi adlandırmasından öteye, yöntemini de ortaya koymaya çalıştı. Peirce için yöntem tekti, öncelikle düşüncelerimizi açık kılmaktı, böylece felsefe, pozitif bir bilime dönüşebilirdi. Belki daha sonra da ifade edeceğimiz James, pragmatizm yöntemini ele alırken kendisi James’in bu konudaki görüşlerine katılmayacak ve kendisini ondan ayırt etmek için “Pragmaticist” olarak adlandıracaktır ve felsefesini de “pragmatisizm” olarak ifade yoluna gidecektir.

Pierce’e göre, bilimsel yöntem üç aşamadan oluşmaktadır: Birinci aşama; hipotez oluşturma aşamasıdır. Bu aşamada her hangi bir problem ve bu problemi aşmak için veya bu problemi aşma düşünceleri arasında karar vermek ve inancını belirlemek için, elindeki verinin ne anlama geldiğini anlamaya iten aşamadır. Bilimsel yöntemin bu aşamasına hipotez oluşturma (abduction) denmektedir. İkinci aşama ise tümdengelim (deduction) olmaktadır. Tümdengelim aşamasında birey hipotezden bazı sonuçları çıkarmaktadır. Bilimin son safhası ise tümevarımdır (induction). Bilimin tümevarımsal aşamasında, çıkarsadığı bu sonuçlara göre hareket ederek veya deney alanına uygulayarak, çıkarmış olduğu sonuçların gerçekleşip gerçekleşmediğini belirleriz. James bunu şu şekilde formüle edecektir : “inanmak eyleme geçmektir.” Pierce, bu anlayış çerçevesinden bilimin yöntemini ortaya

koymaktadır. Başka bir ifade ile Pierce, bilimin bu genel çerçevesini ortaya koymaktaki amacı; düşüncelerimiz arasında hüküm vermede ve inançlarımızın oluşturulmasında, bu bilimsel yöntem egemen (the method of science) olmalıdır şeklinde yorumlayabiliriz. İnançlarımıza göre eyleme geçerek bu inançların gerçekleşip gerçekleşmediğini veya geçerli olup olmadığını zamanın deneyimine karşı durup duramayacağımızı bu bilimsel inançla anlarız. Pierce göre, bu yöntemde anlaşılması gereken “inanç” kendi sözleri ile ifade edilirse” kanaatlerimizin beşeri her hangi bir şey tarafından değil ve fakat düşüncemiz üzerinde hiçbir etkisi olmayan dışsal bir süreklilik tarafından oluşturduğunu” bulabiliriz.(aktaran Doğan, 2003: 83–93), Başka bir deyişle özne dışında ve özneye bağlı olmayan bir olgusalılık (gerçeklik) vardır. Aynı zamanda inançlarımızın doğru olup olmadığını, bu olgusalılıklarla karşılaştırarak anlayabiliriz. Pierce göre, inanç kavramından anlaşılması gereken şey, mistik ya da teolojik veya metafizik olan bir şey değil, dışımızda bir var olan olarak, olgusal temelli olmakta ve olgulara dayanmaktadır.

Pierce, bir kavramın ya da bir varsayımın içeriğinin, eylemlerimizle ulaşmak istediğimiz sonuçların tek tek sınıp ortaya konularak açık kılınabileceğini ileri sürmektedir. Düşünürü göre, yöntem öncelikle düşüncelerimizin açık ve seçik kılınmasına yönelik açıklama dizgesidir. Böyle bir yöntem tam olarak felsefe için kurulduğunda, felsefe bilim olma konumuna yükselmiş olacaktır. Pierce’inin, “Kavramlarımızda Açıklık Nasıl Sağlanır?” adlı makalesinde bu anlayışı şöyle ifade eder:

Descartes’e göre; “açık bir kavram”; karşılaştığımız anda ne olduğunu tanıdığımız ve böylece kendisiyle ilgili hiçbir yanılsıza düşmeyeceğimizi anladığımız bir kavram olarak tanımlanır, “Seçik bir kavram” ise açık olmayan hiçbir şey içermeyen bir kavram olarak tanımlanır yani açık olmayan hiçbir unsuru taşımayan tüm öğeleriyle açık olan kavram seçik bir kavramdır.” (Pierce, 1931–1935:248–271)

Başka bir ifadeyle özetlersek; açık kavram; karşılaştığımızda kabataslak ne olduğunu bildiğimiz ama seçiklikte ise o kavram tam anlamıyla tüm kurucu öğeleriyle ve tüm ayrıntılarıyla, uzmanlık gerektiren bir şekilde, ne olduğunu bildiğimiz kavram seçiktir. Yani seçiklik kavramını betimlemek için bir uzmanlık gerektirmektedir. Örneğin çiçeğin ne olduğunu biliriz ama tüm ayrıntılarıyla, kurucu öğeleriyle bilmek ancak botanik biliminde eğitim almış olmak yani bir uzmanlık gerektirmektedir. O halde kavramın ne olduğunu tüm parçalarıyla biliyorsak ve ne anlama geldiğini biliyorsak, o kavram seçiktir.

Pierce göre Descartes; felsefesini yeniden oluşturmaya başladığı zaman, kuramsal olarak kuşkudan hareket etmesi (metodik şüphe ile) sonul kaynağı ya da bilgiyi ortaçağ otoritesine bağlı olmaktan kurtarmıştır. Ancak o doğru ilkelerin insan zihni içinde bulunduğunu söyledi.(ideae innatae-doğuştan ideler). Böylece otorite yönteminden “apriori yöntemi”ne geçerek ve dışsal dünyanın bilgisi için bile, sezgiye güvenmiş oluyordu. Descartes “İlk Felsefe Üzerine Derin Düşünceler” ve “Zihnin yönetimi İçin kurallar (Regulae Ad Directionem İngenni) adlı yapıtlarında kesin bilgiye ulaşmak için doğruluk ölçütü olarak ileri sürdüğü ‘Açık ve Seçiklik kavram’ını: konusu ya da nesnesi hiçbir aracı olmaksızın doğrudan zihne sunulmuş bilgi ya da düşünce “açık”tır. Konusu ya da nesnesi başka hiçbir şeyle karışmayan, bir başına kendini zihne gösteren bilgi ya da düşünce ise “seçik”tir. Ancak asıl yanlış buradan başlamaktadır, Çünkü bütün seçik düşünceler açık olsalar da, bütün “açık düşünceler seçikliğe gitmeyebilir. Lakin tüm düşünceler ya da fikirler doğru olamayacağına göre (kanatlı at ya da simurg gibi) o halde bu yöntem bizim kendi zihinlerimizin içeriklerinin doğruluğuna nasıl tanıklık edebilir ki? Pierce göre, kavramlar aynı zamanda açık olmayan hiç bir şeyi içermeyecek biçimde seçik olmak

zorundalar. Başka bir ifadeyle özetlersek Açık ve Seçikliği (apaçıklık) doğruluğun vazgeçilmez unsuru olarak gören Descartes, insan zihninin yalın özlerini kendinden apaçık oldukları ve hiçbir yanlış içermediklerinden doğrudan algıyla kavradığını belirtir. Buna karşılık yeni kantçılığın Fransa'daki temsilcisi Charles Renouvier (1815–1903), Pierce Descartes'in üzerinde ki bu görüşlerini eleştirerek, önermeleri, çelişkilerini düşünmediğimizde ya da dile getirdikleri düşünceler bizim eğilimlerimiz, önyargılarımız önceki bilgilerimiz ve varsayımlarımızla uyuştuklarında apaçık olarak kabul etmemiz gerektiğini ileri sürerler. Renouvier ayrıca apaçıklığın, apaçık önermeler nesnel değil de öznel olarak apaçık olduklarından ötürü, doğruluğun ölçütü olamayacağını savunur. Diğer taraftan Pierce, Leibniz'i eleştirerek “eğer zihin bir makine ise, bilgiyi sadece dönüştürebilir; oysa gözlem olgularıyla beslenmiş olmadıkça onu hiçbir biçimde ortaya koyamaz” (Pierce, 1931–1935:248–271) şeklinde eleştirir.

Pierce'in ortaya atığı “uylaşımçı” ve pragmacı doğruluk anlayışına göre bir önermenin doğru sayılabilmesi için onun yeterli bir biçimde pek çok bilim adamı tarafından deneyimlenmiş ve sonuç olarak söz konusu bilim adamlarının tarafından üzerinde uzlaşım sal olarak doğruluğunun ilan edilmesi gerekir. Habermes'in etkilendiği nokta da burasıdır. Bu temel yaklaşım “kavramlarımızda açıklık nasıl sağlanır” adlı makalesinde şöyle bir örnekle açıklanmaktadır: Peirce göre; bilim adamları araştırma süreçlerini yeteri kadar ileri götürebilirlerse, elle aldıkları her soruna bir tek belirli çözüm getirebileceği konusunda içtenlikli bir umut beslemektedirler. Örneğin:

Birisi ışığın hızını venusun geçişleri ve yıldızların sapmaları üzerinde çalışmak suretiyle araştırabilir; bir başkası marsın durumlarını ve jüpiterin uydularının tutulmalarını incelemek suretiyle bu araştırmayı yapabilir; bir üçüncüsü Fizeau yöntemiyle, bir dördüncüsü Foucault yöntemiyle, bir beşincisi... Farklı

yöntemleri izleyerek bu araştırmayı yapabilir. Onlar başlangıçta farklı sonuçları ulaşabilirler ama her biri kendi yöntemini ve süreçlerini yetkinleştirmekle, sonuçları, önünde sonunda -adeta kaderle belirlenmiş- bir merkeze doğru yönelmiş olduklarını görebilirler. Bu tüm bilimsel araştırmalar için bu böyledir... Tüm araştırmacı kişilerce sonul anlamda kabul edilmiş bu kader nitelikli fikir, doğruluk ile anlatmak istediğimiz şeydir ve bu fikirde temsil edilen obje gerçektir. (aktaran Çelik, 2008:85–86)

Pierce göre; düşünme kavramının anlamı, soyut hep kendi içinde kalan bir etkinlik olmadığıdır. Yaşamamızda bir problemlerle karşılaştığımızda bu problemin çözümü için organizma öncelikle bir kuşku heyecanına girer ve stres yüklü bir arayış sürecinden sonra, bir seçim yaparak problemin çözümü bakımından bir inanca ulaşır. Yaptığımız seçim, inanç, (bedensel organizmanın dengelenmiş halini anlatır) düşünmenin sona erdiği sorunsalı çözen bir seçimdir. İnancın özü bir eylem alışkanlığı oluşturmaaktır. Farklı inançlar, ortaya çıkmasına yol açtıkları eylemin, farklı tarzlarıyla birbirinden ayrılırlar. Bu seçim eylemle ilgili bir seçim, sofizmanın dışında olan ve kökten bir çözüm olan inanç ve eylem alışkanlığıdır. Düşünme kuşku heyecanı ile başlar, bir takım arayışlardan(ya da alternatifler) ve en uygun araştırma ile kuşku heyecanını yatıştırarak sorunu çözer. Elbette bu keyif için üretilen bir inanç değildir. Eylemde uygulanan ve çözüm getiren, arkadan gelen eylemin nasıl yapılacağını gösterir. Bu inanç eylemi, bir eylemle mutlaka bağı olan bir inançtır. Bu yönüyle dinsel inançtan ayrılır. Eylemle ilişkisi olmayan hiçbir kavram ya da düşünme işe yarar bir kavram ya da düşünme değildir. Bu yönüyle ancak dışa vurumsaldır. Anlamın tanımı da nesne ile olan bağlantısındadır. Pierce inancı eyleme bağladığından ötürü felsefesini en genel anlamda “pratiğin bilgisi” diye adlandırmaktadır. Eldeki bütün kavramların, düşüncelerin ve yöntemlerin doğruluklarının ancak yararlılıklarına bakılarak değerlendirilebileceğini ileri

sürmektedir. Pierce, yalnızca doğruluğun değil anlamının da “yarar ilkesi doğruluğunda benimsenebileceğini, dile getirmektedir. Peirce göre:

Bir kavramın anlamı o kavramın uygulamadaki etkileriyle anlaşılır ki bunu sağlayan yöntem pragmacı yöntemdir. Bir kavramın anlamını anlayabilmek için onun olgular arasında kurulacak hangi ilişkiye en iyi uyduğunu belirtmemiz gerekir. Belirli bir nesneye yönelen herhangi bir düşünceye açıklık kazandırabilmek için de yine o nesnenin uygulamada ne gibi etkileri olduğunu, ondan ne gibi duyular elde edinebileceğini ve ona ne gibi tepkiler göstermeye hazır olduğumuzu bilmemiz gerekir. Dolayısıyla kavramların anlamlarını anlamak için belirli bir sezgiyle iş görmek veya kavramsal çözümleme yapmak yersiz ve yanlıştır. Bir kavramın uygulamadaki etkilerine bakılarak anlamı tespit edilemiyorsa şayet, o kavram anlamsızdır. Geleneksel felsefe bu anlamsız kavramlarla doludur ve bunlar bir tarafa bırakılmalıdır.(Türer, 2003: 31–93)

Şeklinde açıklayacaktır. Genel anlamda ifade edersek; inanç ve düşünceler gözlemlenebilir olgulardır. Pierce; pragmatik anlam araştırma yöntemini işleyiş biçiminin, düşünme eylemi üzerinde kurmaktadır. Çünkü ona göre düşünme eyleminin kendisi, temelde bir araştırma edimidir. Düşünmenin, ya da inancın kendisinde yukarıda ifade edildiği gibi olgusal temelidir. Deneyim ve deney ölçütleriyle denetlenen düşünce ve inanç, eylemlerimiz için en güvenilir yol olmaktadır, bu inançta bir eylem alışkanlığı oluşturmaktadır. Böyle gerçek şeylerde temelini bulan ve bundan dolayı doğrulanabilen inançlar ve onların kabulü genel ve ortak eylem olabilir. Ona göre gerçek kavramından anlaşılması gereken şey, bilim adamları tarafından kabul edilen ve düşüncede temsil olunan nesne, var olandır ve deneysel temelidir, gözlemseldir ve olgusal olarak gerçektir. Doğru olan şey bu anlamda gerçek olmaktadır. Çünkü doğruluk özsel olarak sadece gerçekliğe işaret eder. İnanç bana bir eylem alışkanlığı (iyi, sorun çözen, kuşku heyecanını çözen), sorunlarla karşılaştığımda problem çözen bir eylemdir. Eğer problemle yine karşılaşırsam, inanç eylem bağlamında düşünce alışkanlığı olarak bana sorunsal çözecek yolu göstermelidir. Eylemin her amacı, algılanabilir bir sonuç üretmesi

temeline dayanır. Eylemle ilişkisi olmayan hiçbir kavram veya düşünme işe yarar bir kavram ya da düşünme değildir. İnanç düşünme alışkanlığı sağlamaktadır. İnanç dile gelen, bir iddia, metafiziksel veya teolojik değil, doğrulanabilir bilgi adayı niteliğindedir. Deneyimsel olarak doğrulanabilen inanç, duyumlanan bilgi olmaktadır. Başka bir deyişle bilimsel yöntemce doğrulanmış olması demektir. Bu anlamda inançsal eylemin, başarılı eyleme götüren eylem alışkanlığının kendisi olarak doğru olmaktadır. W. James'te bu, "iş gören eylem olarak" karşımıza çıkacaktır.

Pierce göre; bir kavramın anlamı koşullu önerme kalıbı içinde elle aldığımız kavramın veya önermenin art bileşeninde daha başka anlamı bilinen kavramlarla yer değiştirerek açıklama yoluna gideriz. Burada bir denetim yapmayı ifade ettiğini söylemektedir. Bu denetimde empririk bilimsel yöntemle gerçekleşmektedir. Anlamın tanımı da, nesne ile olan bağlantısındadır. Dilsel bir anlatımın farklılığı da gerçekliği değiştiremez. Gerçek olan, birisinin düşüncesine bağlı olmadan var olması hususunda gerçektir. Gerçek nesnelerin sahip olduğu etki, inanca yol açar ve gerçekliğin sağladığı tüm inançlar; inanç formu halinde bilinçte meydana gelir. Sorun doğru inancın yanlış inançtan nasıl ayırt edileceğidir? Doğru ve yanlış kavramları da deneyimsel yönetime bağlıdır. Doğruluk; bir alanda veya aynı konu üzerinde yeteri kadar yöntemsel olarak ileriye götürülürse sonul olan "gerçek" olan objeye bağlı olarak kendini gösterecektir. Yalnız bilinmeyenlerin sınırını da bilemeyiz. Eğer bilinmeyenler yöntem konusunda yeterince ileriye gidilirse adım adım çözülemeyecek bir şey kalmaz. Mutlaka sorun çözülecektir, şeklinde ifade edebiliriz.

III. I. a. Jürgen Habermas'ın Peirce'ün Soruşturma Mantığı Üzerine Görüşleri

Habermas; Peirce'enin bilimsel doğruluk anlayışına özel bir önem verir. Çünkü doğruluğun bilim adamları tarafından uzlaşımsal olarak kabulü ve ilanı Habermas'ın iletişimsel söylem etiği ile belli bir yakınlık taşımaktadır. Peirce'nin uzlaşımsal doğruluk kuramı iletişimsel söylem etiğini bir şekilde öncelemektedir. Öngörmektedir. Yanı sıra araştırma mantığı veya soruşturma mantığının eleştirel yaklaşımını ortaya koyması bakımından da önemli görülmektedir. Peirce'nin felsefesine verdiği önemi görmemiz açısından da ve Habermas'ın Peirce'nin bilim ve araştırma mantığı üzerine olan görüşlerini yer vermeyi de uygun bulduk.

Habermas Peirce'nin soruşturma mantığını ortaya koymasında bilimsel ilerleme fikrinin olduğunu ifade eder. Özellikle imbilim üzerine yaptığı çalışmalar ile öne çıkmıştı. İmbilim, (gösterge bilim) insanların birbirleriyle iletişimini ve görşelliğini ortaya koymakta idi. Özneler arası kolektif bilinç buldukça ve uzlaşım sağlandıkça bilimsel ilerleme de gerçekleşmektedir. Bu bilgiler birbirleri ile uzlaştıkça pozitif tarzda ilerleme gerçekleştiğini ifade etmektedir. Bilim adamları hakikatlere ulaştıkça (soruşturma mantığı ile birlikte) araştırma yöntemlerin de ilerlediğini söyleyebiliriz. Buda ilerleyici bir özellik getirir. Başka bir deyişle ifade edersek; bilim adamları tek tek öznelerden hareketle, ortak bir uzlaşma içerisinde soruşturma mantığı ile ve bu soruşturma mantığına ilişkin yöntemlerle “doğru” olanı elde etmektedir. Bu doğru'yu elde etme süreci, hem soruşturma mantığında, hem de soruşturma mantığına ilişkin yöntemlerde de ilerletme meydana getirmektedir. Gerçeklikle uğraşan kişiler yani bilim adamları, farklı yöntemleri kullansa da kaçınılmaz bir yazgı olarak yine de yöntem sizleri hakikat alanına

ulaştıracaktır.(Örneğin ışığın hızı gibi) Özne bu anlamıyla doğanın işleyişine doğruya ulaşacaktır. Başka bir anlatımla zihne ilişkin bir takım yetilerin arasında bizi bilimsel araştırmaya götürececek yetilerle uğraşırız fakat zihnin kendisi ile uğraşmayız. Habermas'a göre zihin ile uğraşmıyoruz ama bilimsel araştırmaya götüren yetilerle uğraşıyoruz demektedir.

Soruşturma mantığı yaşam boyu süren bir etkinliktir. Soruşturma mantığı sürer ama bu eylemi yapanlar (bilim adamları) gider. Bilimler olgulara yöneliktir ancak gerçeklik bilimin konusudur ve bu gerçekliği bilimin yöntemleri ile ortaya koyabilirler. Gerçeklik olgu durumların toplamıdır. Doğruluk olguları ifade eden ortak uzlaşmaların bütününde dışlaşır. Yani gerçeklik zihnimizin dışında olarak aşkınsal bir kavramdır ama zihin ile ilişkisi var, zihin o kolektif sanılar halindeki (doğrular-inançlar-sanılar vb.) ilişkilerinden bahsetmektedir. Bu olgular halindeki gerçeklik, Kant'ta olduğu gibi transendental olarak var olan kategoriler şeklinde değil de öz düzenleyici birikimsel yani bir öğrenme süreci olarak ortaya konular diyerek Peirce Kant'ı eleştirmektedir. (Habermas, 1997:122) Ortak sanının tek tek bireylerin dışında yer alması ile birlikte bu tek tek öznelere bağımlı değil ortak uzlaşımın söyleme bağıdır. Habermas'a göre Peirce'nin soruşturma mantığı ile elde ettiği gerçeklik kavramı, doğruluk kavramı ile özdeş olmaktadır. Habermas'a göre Peirce transendental varlık anlayışını eleştirerek; "şeylere ilişkin bu soyut tanımlamalar doğrudan kabul edilemez. Rengi, biçimi, kokusu gibi şeyler bir şeyin nitelikleridir. Bahse konu geçen bu nitelikler soyut, bir gerçeklik tanımı değildir". (Habermas, 1997:115-140) Yani gerçekliğin var olması ister ortak söylem üstüne ifade edilsin ister ve tek tek öznelere arasında ifade edilen bir sanı olsa da yine de bütün bunların dışında bir gerçeklik olarak vardır. Gerçekliğin var olması zihne bağlı

değildir. Bu anlayışla Peirce transendental varlık anlayışını eleştirmektedir. Gerçekliğe ait olan bu sanı(bilimsel sanı)doğruya ilişkin önermeleri taşır. Başka bir ifadeyle gerçeklik ne tek tek öznelere bağlıdır ne de ortak uzlaşımsal öznelere bağlıdır. Gerçeklik bunların hepsinin ötesinde soruşturma mantığının (bilimsel araştırmanın) gerçekliği olarak öznenin (nümenin) dışında vardır. Bu gerçekliğe ilişkin bilgi kolektif uzlaşımaya dayalı soruşturma mantığı ile ortaya koyulabilir.

Peircenin soruşturma mantığında denk düşen gerçeklik kavramı doğruluğun soruşturma mantığıdır. Gerçeklik Kant'ın aşkınsal doğa kavramından farklıdır. Pierce, Comte'nin olgular dünyası kavramının mantıksal temelini yani indirgemeci yöntemini de kabul etmez. Yani Comte'nin pozitivist gerçeklik kavramına uzaktır. Bu anlayışta sanki mutlak doğru ve mutlak olgu olamaz. Genel olarak tüm her şeyden olgulardan da kuşku duyarak (Descartes örneği) gerçek olana ulaşamayız. Ya da tümel olanın gerçekliğine ulaşamayız. O halde mutlak olarak tümel bir doğrudan bahsedemeyiz. Comte'nin sonul olguları ya da Descartes'in uslamlamanın ilkelere dayanması gerektiği yanlıştır. Çünkü Comte'nin olgusal dünyası da; Kant'ın aşkınsal dünyası da Descartes'in uslamlama ile elde edilen ve kuşku ile ortaya konulan gerçeklik kavramına dayanmaz. Ama tikel olanda kuşkuya dayanmayacağını varsaymak felsefesol olmayacaktır. “Sezgisel bilgiyi asıl kaynaklardan ayırt edemeyiz” (Habermas, 1997:122) şeklinde bakış açısıyla Descartes'in sezgisel bilgi anlayışını eleştirmektedir.

Algı dille ifade edildiğinde im bilimsel tasarımlama boyutu içinde olup biter. Orman algısal değildir. Tek tek ağaçların toplamıdır. Comte'ye göre ormanın algısallığına, olgusallığına ulaşamayız ancak bu kavrama (orman gibi) im bilim içinde yer verebiliriz. “Yorumlanmamış olgular diye bir şeyi anlamlı biçimde

düşünemeyiz. Ancak olgular da tüketici biçimde bizim yorumlarımıza indirgenemez.” (Habermas, 1997:123) Bu açıklamada, Habermas Berkeley’in “var olmak algılanmış olmaktır” deyişine bir anlamda karşı çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle Habermas’a göre varlık bilincimizin ve yorumlarımızın dışında vardır, şeklinde ortaya koymaktadır. Bizim akla uygun olarak güvенеceğimiz her çıkarım örtük (görgül) deneyimlerimize bağlı olduğudur. Dile getirilen şeyler imbilim içinde anlık (zihin-bilinç) tarafından işlenir. Yalnız bu anlık Kant’a olduğu gibi aşkınsal bir temele dayandırılmaz. Sonuç olarak algılar bile hali hazırda imbilimsel (semiotic) tasarımlama içinde olup biter. Başka bir ifadeyle zihinsel düşünme, sözcüklere bağlıdır. “Öte yandan empirik temel tümüyle düşünce tarafından ortaya konulmaz. Empirik deneyimler mantıksal yasaların yanı sıra bilişim girdilerine de bağlıdır. Düşünceyi salt zihnimizdeki ilkelerle de yapsak (mantık ilkeleri) bunlar kendi kendine yürüyemez. Duyu verileri ile etki ya da tepki içindedir.” (Habermas,1997:123) Kant bunu şöyle ifade eder: “kavramsız algı boş, algısız kavram kördür”. Karşılıklı etkileşim vardır.

“Tüm bilgi gidimlidir, yani adım adım ve eklemelidir. Sonul veriler bile yorumlamalarımız içinde kalır. Nesnenin görgül temelinde yanlış değildir, dil bilim içindeki yorumlarımız yanlış olabilir. Yoksa nesnenin kendisinde bir yanlış yoktur. Onu ifade ederken zihnimiz onu yanlış yorumlamıştır. Biz burada böyle bir yorumlamadan bahis etmiyoruz. Aksi taktirde o yargılarımız yanlış olarak dile gelmiştir. Bu anlamda yorumlarımız görgül (empirik) temele dayanarak gidimli yani adım adım ve birbirlerine eklenerek bir yol ve süreç izler.” (Habermas, 1997:124)

Bu bildirimlerin geçerliliğini uzlaşmaya varma yöntemiyle bağlayan soruşturma mantığında savunulduğu gibi doğruluk kavramı gösterildiği gibi uzlaşımsal söylemle de ortaya konmaktadır. Bu gerçeklik, dil mantığından türemiş bir gerçekliktir. Bu gerçeklik ilke olarak olgular alanına dayanacaktır. Başka bir

anlatımla “dil ile ifade edilen, olgular alanına dayandırılırsa bu anlamda varlık bilinebilirlikle özdeşleştirilir ve “kendinde şey” olan kategorisi de anlamsız olur.” (Habermas, 1997:124) Olgusalılık, gerçeklik, niteliksel çokluluk ve bilincin dolayumsuz biçimi mevcut durumları içinde temellendirilir. “Bilincin içinde akıp giden şeyler oluşsa da (kavramlar-Kanatlı at gibi) bunlar gerçek değildir, ne’liği olan kavramlardır; ama olgusal alana ait olmayan bir varlık ya da önerme ya da sonul olan şey gerçek değildir.” (Habermas, 1997:125) Soyut bir varlığın tanımı yapılmaz. Aristo gibi. Cinsi olmadığından gerçek olamaz. Genelde gerçek bütün yorumlamalarımızın dışındadır ve olgusal alana ait olmalıdır.

Pierce, “aşkınsal felsefenin anladığı anlamda bir kendinde şeyi ve duyularımızı etkileyen ve bilinmeyen gerçekliği yadsır.” (Habermas, 1997:126) Doğruluk tekil olana değil, doğruluk kamusal alana aittir. Başka bir ifadeyle doğruluk ortaktır. Habermas’ın deyişi ile uzlaşımıdır. Bazı doğrular tikellikle ortaya konulsa bile olgulara ait olmalı ve bu tikel olgulardan hareketle uzlaşım olmalıdır. Yani doğru tikelin yorumuna bağlı olamaz. Etkileme erki bizi yanlış bildirimleri gözden geçirmeye ve yenilerini üretmeye iten gerçeklik dayatmasından başka bir şey değildir. Bu genel doğru uzlaşım söyleme ihtiyaç duyar. Tekil duyular genel gerçeğe ulaşmak için genel bir kabule giden yolda araçlardır. Bu bilindiği gibi tümevarımla gerçekleşir, Yani tekil olgunun kendi ile zihnimize var olan tekil kavram ile uyuşması doğruluk için yeterli değil, ancak bu tekil olan üzerinde uzlaşılan söylemdeki “doğru” için bir araç olabilir. Doğruluk olgusaldaki uzlaşım söyleme bağlıdır. Bu anlamda doğruluk tekil olandaki doğruya ya da olguya bağlı değildir.

Dilin, “yan anlamsal ve düz anlamsal işlevini ayırt ederek dilin iki işlevinden bahsedebiliriz. Peirce; doğru önermede ortaya çıkan tüm yüklemelerin yan anlamlarını gerçek diye niteler. Bu gerçeklik olgusal alandan beslenen bir gerçekliktir. Düz anlam bireyin sarf ettiği sözcüğün direk olarak gösterdiği nesne, o sözcüğün düz anlamıdır.” (Habermas, 1997:129) Başka bir anlatımla tekil ve tikel olana ait bir doğrudur. Bir sözcüğün anlamı onun gösterdiği nesnedir, işte düz anlam budur. Bardak imi temsil eden bir simge gönderme yapan bir indeks olarak ve nesnenin imgesi olan bir resim olarak ortaya çıkabilir. Bir imin çeşitli gönderimleri vardır. Yorumladığı bir düşünceye yönelik bir im, düşüncemizi dile getiriyor yani düşünceye gönderimde bulunuyor ki biz buna yan anlam diyoruz. Bir de bu düşünce içinde eşdeğer olduğu bir nesne için bir im ki biz buna düz anlam demiştik. Peirce’nin burada katkısı belki bir başka olan şey kendisi buna “arı nitelik” (Habermas, 1997:129) demektedir ve kimi bakımlardan ya da nitelik açısından, onu nesnesiyle bağlantı içine sokan bir im. Şu şudur; şu budur gibi ifade ederek ortaya koymuştur. Habermas bununla ilgili olarak, dilin yan anlam ve düz anlam işlevlerini ortaya koyar. Sorun şu: bunu birincisinden nasıl ayırt edeceğiz? Yan anlamı ile bu tasarımsal işlevinde bir benzetme olarak nesneye ait olan maddesel özeliği tasarımsal olarak bir başka im’e atf ederek (ceylan gibi sekmesi, aslan gibi güçlü, keçi gibi inatçı...) o nesneye ait özeliği bir başka nesnede ya da imde tasarlayarak im’de ifade edebiliriz. O zaman bu im’in maddesel dayanağı gerçekliktir. Başka bir ifade ile açıklarsak; tasarımılanan nesne ile dile gelen nesne belli özellikleri paylaşması gerekir; “tilki gibi” derken burada o nesnenin tilki değil de, tilkinin kurnaz olma özeliğini dile gelen ve olgusal olan nesneye aktarımını,

yine nesneye bakarak canlandırıyoruz, hayal ediyoruz. Soyutlama böylece bir tasarım olmaktadır.

Nesneye ait olan bir nitelikle bu tasarımı, kopyayı ortaya koyarak bu tümel ya da tekil olsun bir tasarımdır. Başka bir ifadeyle im (işaret)edilen imlenen (işaret edilen) şeyle özdeş olmadığından dış dünyaya ait olamaz. Ama kelimenin (im'in) maddi düzeyi ya da işaret ettiği şey her kültürde dil açısından farklı şekilde ifade edilebilir. Bu im'in dil bilimsel özeliğine ait bir özelliktir. Dil kategorisi (ulam) ancak dış dünyaya ait olan maddesel nitelikte yer aldığı ölçüde anlamlıdır. Başka bir ifade ile nitelik duyu içeriklerine işaret ettiği sürece dil kategorisi olarak ortaya koyulabilir. Bu anlamda anlamlı nitelik olgusal alana ait bir nitelik taşımaktadır ki anlamlı olsun. Bu dilin kategorisel anlamlandırılmasıdır ve bu tekil olan kesindir. Ama tekil olanı akıl ile göstermemizin bir anlamı yoktur. Bu tek başına olan şeyi ya da tekil olanı bütün ile karşılaştıramayız. Başka bir ifadeyle özel türden ya da bir olguyu doğa yasalarıyla açıklarız ama bir takım nesnelere de tümel ve tekil şeklinde açıklanabilir. Duygular tekil ve ruhsal olmasına karşın; duygular bedensel olan araçla, kendi çevresine tepkide bulunur. Duyumlarda; öznel olduğunu, kişinin kendisine ait bir özelliktir. Burada doğruluk kişiye ait olan ve onun yaşantısında olan bir duyumla öznel yaşantısında öznel olarak gerçekleşir. Duygular kişiye ait olarak yaşamda var olan olarak öznellik taşır. Genel anlamda bireyin yaşamında var olan olarak duygular tekil bir içerik olarak yer alır ve özne ya da bireye ait olandır. Diğer taraftan bu tekil olandan hareketle bu duygular (korkmak, tiksinti duymak, nefret gibi) benzeşerek tümel olanı da çıkarabiliriz; Bu düşünüşsel olana ait olanı, bir hakikat olarak bilemem ama bu düşünüşsel olana uzlaşımsal ya da kamusal olarak belirleyebiliriz. Terörün lanetlenmesi örneği gibi

veya çocuğu ile misafirlige giden ailenin, evde elma istememesine ragmen, misafirlikte masanın uzerinde gorduğu elmayı isteyen çocuğun davranışı karşısında konuklarına donerek konuşan ev sahibinin “ee canım bütun çocuklar öyledir” demesi gibi. Kavramları benzeştirerek tümleriz ama düşünce tek başına bir anlam ifade etmiyor çünkü birbirleri ile ilişki içinde olmalıdır. Belki de Kant’ın “algısız kavram boş; kavramsız algı ködür” gibi karşılıklı bağlantılılık içindedir diyebiliriz. Pierce, “genelleştirilmiş bir anlatım olarak duygular hiçbir sunulan (yönetmel) ya da güdemsel içeriğe sahip değildir.” (Habermas, 1997:133) Başka bir ifadeyle duygular genel bir tümel kategori olarak ve tikel olan duygular (doğrudan doğruya yaşanan olarak) arasında ayırım yapar. Yani dilsel anlatım ile yaşantı arasında fark vardır şeklinde ifade edilebilir.

Pierce duyumları da iki şekilde düşünür. Duyum, organizmanın uyarım alması olarak tanımlanabilir. (uyarıcı-organizma-duyum-algı) a) Benzersiz ruhsal olaylar olarak ve onlar organik ya da örgensel olarak yaşam süreçlerine aittir. b) Bilişsel içerik olarak imlerle dolayımlanmış usamlama sürecidir. Bu yüzden bir şeyi temsil etmesi ölçüsünde duyumlar önceki bilmelere, deneyimlere ve yaşantılara bağlı olarak bilişsel içerikler olarak şekillenebilirler. Bu anlamda bu duyumlar bilişsel olarak periyodiktirler ve öngörümseldir. Mesela acıkmamızı bilmemiz gibi. Bu organizmadan gelen ve yaşantısının bir ürünüdür. Bu ürün bireyin tasarımının maddesel niteliğidir ve tekil duyumdur. Tekil duyumlarda bir tasarım değil ama yalnızca bir tasarımın özdeksel niteliğidir. Bu yüzden tikel olarak bir duygu, bir ansalın (zihnin) işaret ettiği sırf maddesel niteliğidir. Bireyin deneyimlerinin sonucudur çünkü her biri kendi içindedir. Doğru dediğimiz şey tikel olana aittir. Peirce göre, dilin ifade ettiği şey maddesel nitelik ile her zaman uyuma

içinde olmaya biliyor. Dilin işaret ettiği ile imlenen ya da nesne birebir örtüşmeyebilir. Başka bir ifade ile fizik bilimi (görgücü bilim) ile dil bilimi arasında uyuşma ya da örtüşme olması gerektiğini vurgulamaktadır. Fakat bu deneyimsel olan ile dil bilimsel arasındaki sorunu çözmez.

III. I. b. Dil ve Deneyim İlişkisi

Deneyim ile dilin sözcüğü, bir imin maddesel dayanağı onun içeriği ile ilgilidir. Simgenin gösterdiği şeyin maddesel dayanağı varsa işte im ya da işaret bu maddesel veya olgusal dayanağı gösterir. Burada im ile maddesel dayanak aynı olmaktadır, örtüşmektedir ve aynı zamanda o imin zihnimizde bir hayali ya da tasarımı vardır. Yaratıcı kişi bu tasarımın ön dizaynı veya önsel simgesi olabilir. Bu önsel simgeden maddesel dayanağına ulaşabilir. Fakat bu uslamlama süreci simgesel bilişi (içeriği) akışının nasıl girdiği sorununu çözmeye katkı yapmaz. Bu ayrı bir problemdir. Kopya işlemi, yalnızca tasarımsal bir işlevin özel bir durumu olarak olduğundan, ruhsal olaylar bu yolla simgesel içerik elde etmiş olmaktadır. Tekil duyumlardaki dolaylılık kategorisinin ya da momentinin hesabını vermek, ama öte yandan ögesel bir tasarımın işlevini verir. “Bardak” kavramı aşınmış olabilir fakat bu tekil duruma ait bir özeldir ama bu tekel duyusal bir durum, genelle ait veya tasarımsal bir öğeyi içerir. Burada ön simgesel olan, maddesel olandan yoksundur. Çünkü simge olan maddesel olan veya olgusal olana ait olmalıdır. Ön simgesel olan imge olan için bir aşama olmalıdır; çünkü zihnin bu tür bir özeliği de vardır. Burada özellik ya da nitelik imin dayanağına veya maddesel olana denk düşmelidir ki zihnin, bir ikoniği olmasın. Ya da tasarımsal simge olarak sınırlandırılır ve artık dolaylılık değildir. Dolaylılık olan artık zihne aittir. Böylece nitelikte, olgusalılık gibi dil yapısından türetilmez.

III. I. c. Dil Mantığının Terimleri: Gerçeklik ve Olgusallık

Gerçeklikler, olgusal olmayabilir ama olgusallıklar gerçektir. Matematik gibi. Bu anlamda nitelik, olgusallık ve gerçeklik kavramları birbirlerine özdeşleştirilemezler. Pierce, soruşturma mantığında gerçeklik kavramı, nesnel olana ya da olgusal alana ait olduğunu işaret etmesi; Habermas göre, Peirce bu soruşturma mantığında ki gerçeklik kavramını biraz daha genişletmelidir; çünkü her gerçek olan olgusal olmayabilir şeklinde ifade etmektedir. Habermas'a göre Peirce olgunun mevcut olup olmadığının değil ama hangi olgunun mevcut olduğunun ipuçlarını verir. Soruşturma mantığına dayalı sürecinde ki gerçeklik kavramı ile dil mantığına dayalı gerçeklik kavramı uyuşmamaktadır. Dil mantığındaki doğruluk kavramı ile Peirce'nin soruşturma mantığındaki doğruluk kavramı bir birleri ile özdeşleşmemektedir. Soruşturma mantığındaki doğruluk nesnelere işaret eder. Bilim adamlarının soruşturma mantığında ulaşacakları gerçeklik olgusal olana ait bir doğruluktur. Fakat Habermas ise dilin mantığındaki gerçeklik ile olgusallık ya da nesnellik aynı şey olmadığını ifade eder. Bu bağlamda bu iki düşünürün bağdaşmadığını açık bir biçimde anlarız. Pierce, bilim adamlarının dil mantığının daha geniş olduğunu fakat bu dil mantığının da olgu mantığına göre olacağını ifade etmektedir. Habermas göre ise gerçeklik kavramı, zihnin onu kavramlaştırması ile kendinde şeye adeta yazgılıdır. Bu kendinde şey olarak Kant vari anlamda ifade edersek dil mantığında ki bu gerçeklikler duyumun maddesi olarak maddeseldir ve duyum ile zihnin veya zihnin son eylemleridir ve zihnin bu son eylemlerini duyulardan hareketle dil mantığı ile kavramlaştırmaktayız şeklinde Habermas ifade etmektedir. Başka bir ifade ile Habermas genel olarak, bilim adamları ya da öznelere arası zihinlerin belli türden etkilenimlerinde veya duyulardan etkilenimlerinde bile

dile getirilmeden bir uzlaşım sağlanamaz. O halde dil mantığında ancak kavramların anlamı öznelerin kendi arasındaki uzlaşım ile gerçekleştirilebilir.

Peirce göre, ortaya konan gerçeklik kavramı direkt olguya işaret etmektedir. Habermas'ın gerçeklik kavramı ise olgusal olmayabilir de çünkü tikel mantıktan elde edilen ve hareket noktası yine maddesel olandaki kavramlar (tümel kavram gibi) olgusal olmayabilir. Ancak dil mantığında gerçektir, bu gerçeklik özneler arası uzlaşımında ki dil mantığı ile gerçektir. Başka bir anlatımla dil mantığında gerçeklik olarak, ifade edilen bu kavram, uzlaşım ile elde edildiğinden dolayı, olgulara dayalı olmazsa bile, tümel kavramlara ulaşılması gibi bir gerçekliği söz konusudur. Bu anlamda dil mantığındaki bu gerçeklik olgusal temeli olmayabilir. Bunu şöyle daha net bir şekilde ortaya koyabiliriz:

Peirce göre; Madde — Duyu — gerçek — olgusalılık.

Habermas'a göre; Madde — Duyu — gerçek — Uzlaşım ile dil mantığında kavramlaştırma -- olgusalılık.

Dil mantığındaki gerçeklik uzlaşımın söyleme dayanarak olgusaldır. Dil mantığındaki bu gerçeklik olan şey uzlaşımın şey olsa da, her zaman olgusal temelli olmayabiliyor. Dil mantığındaki tümel kavramlaştırma "imgeler" şeklinde de olabiliyor. Dil mantığında ki imgeler hayali olsa da bu uzlaşımın olan şey (gerçeklik yani) gerçektir ve hayali olandan da bu şekilde yine uzlaşımınlıkla hayal ile gerçeklik birbirlerinden ayrılır.

Habermas'a göre, Peirce, gerçekliği ontolojik bir gerçeklik olarak görmektedir. Metodolojik olan bu problem ontolojik probleme dönüşmüştür. Habermas'a göre Peirce gerçeklik, bilimsel doğrulukların keşfi olarak doğruluk kavramı, ontolojik bir bilimsel soruşturma iken, Habermas için doğruluk, tümele

ilişkin olanda bilim mantığındaki bir metodoloji olarak dil bilimsel mantığında uzlaşımsal söylemle ortaya konmaktadır. Habermas göre, bir tikel tümel sorunu ortaya çıkmakta ve tikelden hareketle maddesel olandaki duyularla, tümel olan kavramlar olgusal olmayabilir şeklinde ifade etmektedir. Tümel problemini Habermas dil mantığındaki tümel kavramı ile zihnin hayali kavramını, dil mantığındaki uzlaşımsal söylemle çözmeye çalıştığını ifade edebiliriz. Böylece tümeldeki gerçek olan olgusal olmayabilir fakat olan ile hayali kavram arasındaki ayırımı da; başka bir deyişle dil mantığındaki olgusal kavramların (gerçek kavramların) ayırımını uzlaşımsal dil mantığı ile de ortaya koymaktadır. Habermas'a göre, ilk bakışta gerçeklik olarak tümel kavramlar vardır ama ideal olarak değil, nesne ile birlikte, eşyanın içinde onun bir çeşit ilineği olarak (özü olarak) vardır. Eşyanın bir çeşit benzerliğinden hareketle, tümel bir kavram oluşturulabilir. Genel olarak ifade edersek tikel olan öznelerin tek tek nesneye ait olan benzerliklerinden hareketle ortak bir uzlaşma yoluyla dil mantığında tümel olan (beyazlık –insanlık vb. gibi) oluşturulmaktadır. Peirce göre, ortaya konan gerçeklik kavramı direk olguya işaret ederken; Habermas'ın gerçeklik kavramı ise olgusal olmayabilir. Çünkü tikel mantıktan elde edilen ve hareket noktası yine maddesel olan bu kavramlar, tümel kavramlar gibi olgusal olmayabilir ama dil mantığında gerçektir. Bu gerçeklik özneler arası bir uzlaşımında ki dil mantığı ile gerçektir. Bu anlamda tarihsel bir sorun olarak tikel tümel problemi ile karşılaşmaktayız. Bu anlamda tarihsel bir sorun olarak Platon ve Aristoteles'le gün yüzüne çıkan tikel tümel problemi ele alınmış olmaktadır.

Peirce'nin tikel tümel problemini soruşturma mantığında tam olarak elle almadığını görebilmekteyiz. Ancak Habermas bu problemi dil mantığındaki

uzlaşımsal iletişim mantığı ile felsefe tarihi boyunca problem olan, tikel-tümel problemini elle aldığını ve çözmeye çalıştığını görebilmekteyiz. Peirce tümel kavramını sadece terim olarak elle almakla yetinmiştir. Oysa Habermas için tümel kavramı metalingustik olarak olana dönüşmekte, dilbilgisel aşkınsallığın sınırı kendisini belirtildiği gibi her zihnin kendi yaklaşımı olarak dolaylı niteliklerin çokluk uzlaşımı ile bireysel yorumlardan yani tikellerden ayrılarak tümel olgusallığa dilbilimsel bir kavram olarak ortaya konmaktadır. Örneğin kırmızılık kavramı tikel olanların yorumlarından bağımsız olarak uzlaşımsal iletişimle ile dilbilimsellik içinde tümel olarak oluşturulmaktadır. Bu anlamda doğruluk kavramı ya da pragmatizm kavramı da bu temel veya bakış çerçevesinde elle alınarak kendisine yöneltilen tikel eleştiriler yada özne olarak salt kendinin temellindeki olumsuz yargılardan da kurtarılarak bilimsel içerikli olgulara dayanan tümel bir yaklaşım şeklinde değerlendirilmelidir.

Habermas "Peirce yaptığı soruşturma mantığındaki doğruluk kavramını veya gerçeklik kavramı, bilimsel ilerleme olgusunun bir yorumlanması olarak anladığı şey, kavram ile nesnenin özdeşliği temelinde Hegel'in gerçeklik kavramına benzemeyen yada felsefi bakış açısına benzemeyen bir idealizmin yada tümelin terimleri içinde gerekçelendirilebilir".(Habermas, 1997:140)

Başka bir ifade ile Peirce'nin yaptığı bir anlamıyla ılımlı realizm olarak ortaya koyulabilir. Ama Peirce bu temelde bir ifade kullanmamıştır. Habermas kavram realizmini kabul etmez. Gerçeklik tümel ile tikelin belirgin bir takımıydızi içinde ortaya serilmiş olmaktadır. Başka bir ifadeyle belirli bir dizgesel yapı içinde ve sınırlandırılmış tikellerin ortak uzlaşım benzerliklerinden hareketle nesnelere ya da olgusallıktan bağımsız olmayarak tümel olan kavram dil bilimsel mantıktaki kavram kategorisi olarak ifade edilebilir ve açıklanabilir. Genel olarak ifade

edersek Habermas'a göre, Peirce soruşturma ya da araştırma mantığında bilimsel ilerlemedeki doğruluk kavramını ya da tikel tümel problemini yeterince temellendiremediğini dile getirmektedir. Oysa tümel olan, zaten tikel olan ve duyusal maddecilikten hareketle bir benzerlik tasarımı ve dizgesi ile tümel olanı bir "imge" olarak ve bir kavram olarak, dilbilimsel mantıkla uzlaşılı iletişimden tümel kavram oluşturmaktadır. Özetle Habermas tümel tikel problemini metodolojik ya da yöntem bilimsel bir problem olduğunu oysa Peirce bu tümel tikel problemi ontolojik bir duruma indirgediğini ifade eder.

III. 2. William James'in Pragmatik Doğruluk Anlayışı

1842–1910 yıllarında New York'ta doğmuş ve Amerika da ilk psikoloji laboratuvarını oluşturmuş, ruhbilimci ve felsefecidir. Felsefe sorunlarının, özellikle varlık bilimsel sorunların ve dinsel çözümsüzlüklerin pragmacı bir bakış açısıyla çözülebileceğini göstermeye çalışmıştır. Metafizik Kulübünde ki tartışmalar, bilimsel ilgilerini karşıladığı gibi, James'i, Pierce'in kullandığı terimle adlandırılan pragmatizm teorisine götürdü. "Pragmatizm her şeyden önce entelektüel sorunları çözmek bakımından onlara değer biçmek için kullanılan bir yöntemdir." (Stumpf, 1994:388) James'in pragmacılık anlayışı Charles Sanders Peirce ve John Dewey'in felsefelerinden yola çıkarak oluşturulan pragmacı anlam ve doğruluk kuramlarında temellenir.

William James'a göre, "yeni bir kuram ilkin saçma görülerek hücumu uğrar. Ardından, doğru olduğu kabul edilir, ama sıradan ve önemsiz görülür. Nihayet son derece önemli olduğu anlaşılır ve karşı çıkanlar durumun öyle olduğunu kendilerinin de keşfettiğini ilan ederler. Bizim doğruluk ölçütümüz şu anda bu üç aşamadan birincisinde bulunmaktadır." (Çelik içinde, 2008:111) Bu alıntıdan da anlaşıldığı gibi, söz konusu makaleyi yazdığı sırada pragmatizmin emekleme aşamasında olduğunu dile getirmektedir.

James, bir düşüncenin anlamını o düşüncenin bizi ne yapmaya ittiğini belirleyerek oluşturabileceğimizi belirtmiştir. Bir düşüncenin nereden nasıl türediğini ya da onun öncüllerinin neler olduğunu sormak yerine, bu düşüncenin sonuçlarını incelemiştir. Onun felsefesinde pragmatizm (faydacılık); ilk nesnelere, ilkelerden, kategorilerden öteye, son nesnelere, ürünlere, sonuçlara ve olaylara yönelmektir. William James, kendisinden önceki felsefenin “nesne nedir?” diye sorduğunu ve bundan dolayı da ona yanıt vermeye çalışırken bu felsefenin kendisini önemsiz şeyler içinde kaybedip gittiğini öne sürüyordu. Darwin’in evrim kuramı, “varlığın kaynağı nedir” diye soruyor ve kendisini yıldızlar yığnında yitiriyordu. Oysa pragmatizm, “bir şeyin sonuçları nelerdir ?” diye sormakta ve düşüncenin yönünü eylem ve geleceğe yöneltmektedir. Başka bir deyişle ifade edersek filozof, yaşamı doğrudan ilgilendiren somut olaylara, eylemlere, insanın yaşamını şimdi ve gelecekte doğrudan etkileyen güç ve eyleme önem vermiştir. Zaten onun varlık anlayışında da dünyanın bitip tamamlanmış hiçbir yanı yoktur, hiçbir tür içermez ve sürekli oluşum içindedir. Dünya biricik bir varlıktan değil, bireylerden ve bireysel varlıklardan oluşur.

James’e göre, “pragmatizm sadece bir yöntemdir. Bir yöntem olarak pragmatizm insan yaşamının bir amaca sahip olduğunu, insan ve dünya hakkındaki rakip kuramların bu amaç bakımından test edilmesi gerektiğini öne sürüyordu. Gerçekte insansal amacın bir tek tanımı yoktur. İnsansal amacı anlamak, düşünme etkinliğinin bir parçasıdır.” (Stumpf, 1994:388) Başka bir deyişle ifade edersek; pragmatizm, yalnızca bir yöntemdir. Ona göre, dünya üzerine bir kuram, insan yaşamıyla ilgili birçok konuyu göz ardı ederek kesin sonuçlu yanıtlara ulaşıyorsa eğer, reddedilmelidir. Böyle bir kuram kaçınılmaz olarak dogmatik bir öğretilerdir. Yani pragmatizmin hiçbir dogması ya da mutlak hiçbir öğretisi yoktur. O yaşamın kesin ve kanıtlanmış olgu’larını (İng.-fact,Lat.-factum.-düşünülmüş olanın karşıtı, olmuş olan ,gerçek olan, gerçekleşmiş olan) ön plana çıkararak yalnızca yaşamı ölçü alır. İnsan ve

dünyayı konu alan kuramların anlamları, yalnızca onların problemleri çözme kapasitesinde aranmalıdır. Böylece pragmatik yöntem, fikirleri ve teorileri yaşantı içindeki işlevleri ve pratiğe uygulanabilmeleri bakımından bir araştırma yoludur. Sadece tutarlılık yerine her sözcüğün “pratik nakit değerini” ortaya çıkarmalıyız. Yani bir şeye doğru veya yanlış dediğimizde onun yaşamımda bir fark yaratmasını görmeliyim. Bir fikri doğru ya da yanlış olarak kabul ediyorsam, o andaki doğruluğun, eylemimde bana olumlu bir sonuç, bir fark doğurarak yansıtmalıdır. Örneğin;

Ayın arka yönündeki dağlar kavramını ele alalım; eğer bir kavram pratikte ilişki içine girebiliyorsa, ancak o zaman anlamlı kabul edilebilir. Pragmatik öğretiye göre böyle dağlarla kastettiğimiz şey eğer bu dağların ayın uzak yüzünde var olduğuna inansaydık ne yapardık veya tersine onların var olduğuna inanmasaydık ne yapardık? Ve her bir inanç bizim gelecekteki beklentileri nasıl etkilerdi? Eğer dağın var olduğuna inanmanın ve inanmamanın mümkün sonuçları arasında hiçbir şekilde her hangi bir fark yoksa o zaman görünürde “ayın arka yüzündeki dağlar” kavramı ile ilgili özel bir şey vardır: o pratikte anlamsızdır ve ya onun nakit değeri yoktur. Bununla birlikte, bu durumda kavram anlamlıdır, çünkü biz bundan bir seri sonuç çıkarabiliriz. “eğer ayın çevresine bir roket oturtmuş olsaydık ne görmeyi bekleyebilirdik? Eğer roket ayın arka yüzünde fotoğraf çekseydi ne görmeyi bekleyebilirdik? ... Bu beklentilerden her biri eğer dağların olduğuna inansaydık ya da eğer hiç birinin bulunmadığına inanmasaydık, bir fark yaratırdı.(Stroll ve Popkin, 1962:362)

Kısaca eğer bir kuram ya da formül yaşam içinde sorunsalı ortadan kaldırma yetisine sahip değilse ve yaşamda ki sorunsalda bir farklılık yaratmıyorsa, o kuramdan vazgeçilmelidir. Doğruluk dediğimiz şeyinde deneyimlerimizle sıkı ilişkiler içinde olduğunu söyler. James kendi sözleriyle bunu şöyle ifade eder:

Bu bağlamda savunmam gereken tez şudur: bir fikrin doğruluğu onun doğasında var olan sabit bir özellik değildir. Doğruluk bir fikirde vuku bulur. Fikir, doğrulaşır, olaylar tarafından doğru hale getirilir. Onun doğrulanması gerçekte, bir olay bir süreçtir. Yani onun kendisini doğrulama; doğrulaşma sürecidir. Onun geçerliliği, onun geçerleşme sürecidir. (Çelik içinde, 2008:111)

O halde doğruluk, fikirde, koşullar içinde eylemin içinde de var kılar kendini; fikirler, olaylar koşullar içinde, olaylarla kendisini doğrular. Onun doğruluğu eylemsel süreci içinde, kendisinde doğrulanan süreçtir ve bu geçerleşme sürecidir.

Genel olarak ifade edersek, bir düşüncenin doğrulanmasının uygulamalı sonuçlarına bağlı olduğunu savunmuştur. Başka bir deyişle, düşünce işe yarıyorsa doğrudur. James Pragmacılığı doğruluk sorunuyla ilgisinde düşünür ve yeni bir doğruluk ölçütü ortaya koyar.

Bu ölçüte göre doğruluk, nesnelere ilişkin bir özellik değildir, o elastikidir ve bizim doğrulukla ilgilenmemizin nedeni de bize sağladığı yarardan gelir. “ ‘o yararlıdır çünkü o doğrudur’ veya ‘o doğrudur çünkü o yararlıdır’... Bu deyimler tam olarak aynı şeyi demek istemektedirler; burada uygulanmak suretiyle doğrulanabilen bir fikir vardır. ‘Doğru’; bir fikrin doğrulanma sürecine girmesinin adıdır; ‘yararlı’ da onun deneyim içinde tamamlanmış işlevinin adıdır. (Çelik içinde, 2008:113)

Geleneksel felsefedeki metafizik tartışmalar ise hiçbir yarar sağlamaz. Bu yöntemle, metafizik tartışmalara yol açan kavramların pratik sonuçlarına bakıldığında, şayet uygulamada bir değişiklik ortaya çıkarmıyorlarsa pratik bir anlam taşımadıkları ve aynı oldukları anlaşılacaktır. Bu anlamda James göre; pragmatizm genel doğruluk kavramını,

Bir deneyimin bizi gerçekleştirmemizin yarar-değer sağlayacağı bir diğer deneyime doğru yönlendirmesiyle özsel olarak sıkı bir bağlılık içinde olan bir şey olarak görmektedir... Bu arada bizim deneyimimiz, bütünüyle düzenlilikler taşıyan bir girişimdir. Onun bir parçası bir diğerine hazır olmamız için bizi uyarabilir ya da seyrek ortaya çıkan bir nesnenin ‘anamlı olma’ görevini görebilir. Nesnenin görünmesi anlam taşımanın doğrulanmasıdır. Olgusal doğrulanmadan başka hiçbir anlama gelmeyen bu durumlarda doğruluk, bizim tarafımızdan inatçılıkla (dik başlılıkla) açıktır ki uyuşmazlık içindedir. İnançları kaygısızca hareket eden ve deneyimi içinde gerçekliklerin izlediği düzeni kaybeden kişinin vay haline. Onlar onu hiçbir yere götürmeyecektir veya bağlantılarda hatalar yapmaya götürecektir. (Çelik içinde, 2008:113–114)

Yani fikirler deneyim içinde birbirinden kopuk değildir, ortaya konulan da kavramın dışsal olarak karşılanmasıdır. Bu olgusal bir doğrulamadır. Olgusallıktan da uzaklaşan kişide bağlantılarda hatalar yapmaya gidecektir şeklinde ifade ederek pragmatizmin genel doğruluk anlayışını ortaya koyacaktır.

Üstelik pratik sonuçları hesaba katılarak düşünüldüğünde birçok felsefe tartışmasının boş olduğu da ortaya çıkacaktır. O halde James’e göre; felsefenin görevi, olgularda herhangi bir değişiklik yaratmayacak şu ya da bu görüşü ortaya atmak değil; şu

veya bu görüşün doğru diye kabul edilmesi halinde kişilerin yaşamlarında ne gibi değişikliklerle karşılaşacaklarını açığa çıkartmaktır. Nitekim bu yöntemi kullananlar bazı filozofların bir yığın köklü alışkanlıklarına sırtını çevirecektir; söz gelişi bir takım aşırı soyutlamalar yapmak, empirik bakımdan yetersizlik taşıyan sözcüksel çözümlere girişmek, apriori nedenler öğretilerini geliştirmek, keyfi ilkelerle örüntülenmiş, açıklamalar yapmak, kapalı sistem kurmaya çalışmak, her şeyin mutlak olanının kaynağını bulmuş gibi görünmek bunlardan birkaçıdır. James'e göre bu yöntemle herhangi bir özel sonuca varılmaz; adı üstünde bu bir yöntemdir. Bu yöntemin asıl önemi ise, felsefenin doğal yapısını büyük oranda değiştirmesinden gelir. Şimdi bu yöntemle iş görüldüğünde artık felsefe, bilim ile yakınlaşacak ve elele çalışacaktır. Böylelikle geleneksel felsefenin de ipi çekilecektir. Metafiziğin son derece ilkel olan araştırma yöntemi; yani bir takım kavramların fetiş haline getirilip, onlara dayanan kapalı araştırma yöntemi de terk edilecektir. "Metafizikte fetiş haline getirilen kavramlar; örneğin tanrı, madde, us, mutlak gibi kavramlar filozofların büyüğü sözcükleriydi. Filozoflar onlara bir kez sahip olduklarında sanki tüm evrenin kendisine de sahip olabileceklerine inanıyordu. Oysaki Pragmacı yöntem göstermektedir ki bunların uygulamada neye karşılık geldiği belirlenemediği için her hangi bir anlamı yoktur."(James.1916 :52-53) James'e göre, pragmatizm, öte yandan şu temel sorusunu sorar;

Bir fikri ya da inancı doğru (true) olarak kabul ettiğimizde, onun doğruluğu herhangi birisinin olgusal yaşamında ne tür bir somut ayırım yapacaktır? Eğer inanç yanlış (İng.- Wrong, Lat.-falsus, düşünülen şeyle uyuşmayan, karşıtı doğru.) olsaydı geçerli olabilecek olan deneyimlerden ne tür farklı deneyimler ortaya çıkacaktı? Kısaca deneyimsel terimler içinde doğruluğun nakit değeri nedir? (Çelik içinde, 2008:111)

Başka bir ifadeyle söylersek; bir şeye doğru ya da yanlış dediğimizde onun yaşamımızda bir fark yaratmasını görmeliyim; bir fikri ya da inancı doğru ya da yanlış kabul ediyorsam o andaki doğruluğun, eyleyimde bana olumlu bir sonuç, bir fark doğurarak yansıtmalıdır. Bu soruları James, şu şekilde yanıtlar:

Doğru fikirler; özümseyebildiğimiz (işe yararlılık), geçerli kılabildiğimiz, destekleyebildiğimiz (haklı gösterebildiğimiz) ve doğrulayabildiğimiz (iddia edilen şeyin eylemimde sonuç vermesi) fikirlere. Yanlış fikirler ise tüm bunları yapamadığımız fikirlere. Doğru fikirlerin bizim için pratik ayırım yapması gerekir.(pratik ayırım eylemimi ya da iddiam eylemimde doğrulayandır) Doğruluğun anlamı, doğru olarak bilmemiz gerekeninin tümü işte burada yatar. (Çelik içinde, 2008:111)

Aynı zamanda düşünür “Bir fikrin doğruluğu onun doğasında var olan sabit bir özellik değildir. Doğruluk bir fikirde vuku bulur. Fikir, doğrulaşır, olaylar tarafından doğru hale getirilir. Onun doğrulanması gerçekte, bir olay, bir süreçtir yani onun kendi kendisini doğrulama, doğrulaşma sürecidir. Onun geçerliliği, onun geçerleşme sürecidir.” Başka bir deyişle doğruluk; fikirde koşullar içinde eylemimde var kılar kendini, olaylarla kendisini doğrular, onun doğruluğu eylemsel süreci içinde kendi kendisinde doğrulanma sürecidir ve bu süreç geçerleşme sürecidir. Örneğin alınan ağrı kesicinin alındıktan sonra ağrı, ortadan kalkarsa bunun doğruluğu işlevinde ortaya çıkar yani ilaç ağrıyı keserse eylemim doğrudur. Bu durumda o yararlıdır çünkü o doğrudur; ya da o doğrudur çünkü o yararlıdır diyebiliriz. Çünkü bu inanç iş görmektedir. Filozofun deyişiyle Doğruluk tıpkı sağlık, zenginlik ve güçlülük gibi deneyim süreci içinde yapılır. Yani biz bir şeyi doğru olarak kabul ediyorsak o bize doğru olarak borcunu süreci içinde nakit olarak öder. Aynı zamanda James, “ ‘Mutlak olarak’ doğru onu değiştirecek bir deneyim olmaması anlamında bizim tüm geçici doğrularımızın bir gün kendisinde birleşeceğini düşündüğümüz ideal bir son duraktır.” Burada pragmatizme göre Mutlak bir doğru yoktur, (doğmatiklere karşı) deneyim içinde, süreçte, iş görmesi bakımından doğru vardır. Bu anlayış bilimsel doğru anlayışı ile örtüşmektedir. Doğruyu arayan için şu andan, geçmişin izlerini taşıyarak olguya dayanarak doğruyu bulabiliriz.

Sonuç olarak özetlersek; James’in Pragmatizm doğruluk, bir kavramın olguya uygun olması, eylemimize yol gösterecek ve bu eylemimize yol göstermede sıkıntıyı ya da sorunsalı ortadan kaldırmada başarılı sonuç ortaya koyarak, bana bir yarar sağlıyorsa, iş görüyorsa bu tür önermeler doğrudur. Doğru fikir bu düşünme sürecine uygun olan, eylemde iyi olandır, iyi

olanda eylemle örtüşen, sorunu çözen yani yarar sağlayan iş gören süreçte ortaya çıkan yoldur.

Bu anlamda bir öğreti ya yararlı olduğu ölçüde doğrudur ya da doğru olduğu ölçüde yararlıdır. Bu söylenenlerin ışığından bakınca pragmacılığın göreci bir düşünsel konuma karşılık geldiği söylenebilir, çünkü pragmatik doğrunun saltık anlamda bir doğruluğun olduğundan söz etmek olanaksız görülebilir. Sağladığı yarar ortadan kalkarsa doğrunun doğruluğu da ortadan kalkmaktadır. Ya da belli bir yararı olmadığı düşünülen bir şeyin ancak yararlı olduğu bulgulanması durumunda ancak ona doğru değeri kazandıracaktır.

III. 2. I. James'in Görüşüne Eleştiriler

James'in hakikat görüşünü B.Russell ve Artur O.Lovejoy en çok eleştiren kişiler olarak görmekteyiz. Onlara göre iş gören bir şey olarak hakikat kavramı yeterince açık bir kavram değildir. Çünkü "iş görme" kavramı belirsiz ve bulanıktır. Lovejoy bu temelde James'i şöyle eleştirmektedir:

Birncisi; bir inanç gerçekleşecek öndeyilere sahip olmakla iş görebilir, ikincisi bir enerjiye yardım etmekle etkinliğe veya baki kalmaya katkı sağlamakla iş görmüş olur. Örneğin, kurtarıcı Mesih kavramı bireysel Musevilerin kendine güven ve enerjilerine katkı sağlama anlamında iş görmüş olabilir. Ama öngörüldüğü olayın gerçekleşmemiş veya iş görmemiş yani başarısız olabilir" (Ezorsky, 1967: 428)

Şeklinde ifade etmektedir. Başka bir ifade ile söylersek; bir kavramın hakikat olması sadece iş görme ile ortaya koyarsak, bir durum içinde hakikat olarak kendini gerçekleştiren iş görme, aynı kavramın gelecekteki öndeyisi de hakikat olarak kendini açıklamalıdır. Fakat aynı kavram yani hakikat olarak iş görme, böyle bir öndeyinin gerçekleşmediği veya başarısız olduğu durumda hakikat olmayacak mıdır? İşte bu durumun açıklanması belirsiz ve net olmadığını, Lovejoy söylemektedir.

B.Russell'da Lovejoy'un bu fikrine onaylayarak, James, "iş görmenin" bu iki farklı kavramlarını birbirine karıştırdığını ifade eder. Russell'a göre, "Bilim adamları bir

hipotezin çalıştığını (iş gördüğünü) söyledikleri zaman, onlar biz bu hipotezden pek çok doğrulanabilir önermeyi çıkarılababiliriz demek istemektedirler ve bu önermelerin çelişkilerinin hiçbiride çıkarımlanamaz demek istemektedirler. Bilim adamı hipoteze inanmanın etkileri de doğrudur demek istemektedirler.”(Ezorsky, 1967:428) Şeklinde ifade etmektedir. Russell böylece James’in hakikat görüşünün uygun olmadığını ifade etmektedir. Çünkü Rusell’ göre, James “doğru sözcüğüne ortak olarak verilen anlamı görmezden geldiğini... ve pratik olarak yararsız olduğunu uygulamanın da son derece güç olduğunu” (Ezorsky, 1967: 428) söyleyerek şöyle devam eder;

1-öteki insanların var olduğu doğrudur; 2-öteki insanların var olduğuna inanmak yararlıdır. Eğer James haklı ise bu iki önerme aynı anlama sahip olmalıdır ve bir ve aynı önermeyi ifade etmelidirler. Birine inandığım zaman ötekine de inanırım. Ama açıktır ki bu önermeler aynı anlama sahip değildir... Bir inancın etkilerinin iyi mi kötü mü olup olmadığını nasıl belirleyebiliriz ” (Ezorsky, 1967:428)

Şeklinde ifade etmektedir. Rusell bu anlamada “bir inancı tutmanın sonuçlarını bilmek güçtür” başka bir deyişle bir 17 Ekim devriminin 1990’lı yıllarda son bulmasının etkilerinin gelecekte de bu etkilerinin iyi veya kötü olduğunu net bir şekilde belirleyemeyiz.

Diğer yandan Pierce, “James’in pragmatizm teriminin anlamını geleneksel metafizik içinde buldu.”şeklinde ifade eder. Çünkü Peirce’e göre metafiziksel önermeleri anlamsız ve karmaşık bir sözlerden oluştuğunu söyler. Aynı zamanda John Dewey’de, James’in “tatmin sağlayan şey hakikattir” anlayışına karşı çıkararak “ bir kavramın pragmatik anlamını onun değeri ile karıştırmak suretiyle böyle bir görüşe ulaştığını” iddia etti. Dewey göre, “pragmatik bir filozof metafizik, teolojik inançların, deneyimsel anlama sahip olmadığını ortaya koymalıdır.” şeklinde ifade eder. Genel olarak ifade edersek James’in hakikatlerin ortak olarak algılanması niteliğinde “onlar öderler, karşılığını verirler ve inançları tutmanın onları inkar etmekten karlıdır” anlayışı diğer pragmatik düşünürler tarafından metafiziksel veri içinde kaldığını ve aynı zamanda da Russell tarafından da gelecekle ilgili öngörü olarak doğrulanamayacağını ortaya koyarak eleştirmişlerdir.

III. 3. John Dewey'in Pragmatik Doğruluk Anlayışı

1859–1952 yılları arasında yaşamış olan John Dewey, pragmacılığın bir uyarlaması olan araççılığı geliştirmiştir. Araççılık: (Instrumentalism) düşünme biçimlerinin, kuramların, mantık ve ahlak biçimlerinin yalnızca yaşamın değişik koşullarına uyum sağlama araçları olduğunu savunan bir pragmatizm türü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu yaklaşım Amerika pragmacılığını tam olarak yansıtan bir dünya görüşüdür. Bu yaklaşım Pragmacılığın somut insan yaşamına ve toplumsal sorunlara uygulanmasını sağlamıştır. Bir başka deyişle pragmatizmin uygulanmaya aktarılmış biçimidir ve genel başarısı da buradan kaynaklanmaktadır. John Dewey, ABD’de “ilerlemecilik” olarak bilinen eğitim felsefesini ortaya koyan, toplumsal ve siyasal konularda eleştirileriyle tanınan ve deneyimciliğin (experimentalizm) önde gelen isimlerindedir. Charles Sanders Peirce ve William James’in görüşlerinin bir sentezini yapmış olan Dewey, pragmatizmi mantıksal ve ahlaki bir analiz kuramı olarak geliştirmiştir.

Felsefeye, doğa bilimlerinin ve sanatın temel tezleriyle düşüncelerini, toplumsal ve kültürel kurumlarla ilgili görüşleri açıklığa kavuşturulması, insan yaşamını ve toplumu etkileyen inançların analiz edilmesi görevini, felsefeye yüklemiştir. Dewey, doğayı ve bilen insan zihnini birbirinden ayıran geleneksel bilgi anlayışına karşı çıkarak, deneyimin çözüm isteyen problemleri ortaya koyduğunu, pasif bir varlık olma durumunda olan insanın doğayı değiştirme ve dönüştürmeyi öğrendiğini savunmuştur.

Felsefe tarihinde, deneyim çoğunlukla güvenilir bir bilgi kaynağı sayılmamıştır. Örneğin Platon, algılarımızın güvenilmezliğinden hareket ederek deneyimlerimizin, bizleri yanıltabileceğini vurgulamıştır. Öte yandan çağcıl felsefe akımlarından ‘doğrudan’ gerçekliğe bağlı düşünürler “nesnel olarak bize göründükleri gibidir” düşüncesini savunduklarından deneyim bilgisine güvenirler. Deneyimler deneyimi bütünüyle zihinsel diye nitelerken renk, koku, tat, ses gibi ikincil nitelikler söz konusu olduğunda bireysel yorumun başladığını vurgularlar. Akılcılar ise deneyimin, karşımızda duran şeyleri yorumlanmasından, daha çok aklın yönlendiriciliğine bağımlı olduğunu savunurlar; onlara göre deneyim ancak mantık aracılığıyla anlaşılabilir. Aydınlanma felsefesinin biçimlenmesinde önemli bir yeri olan Kant ise deneyimi, fizik dünyada var olanlar ile (fenomenal) akıl ürünü (numenal) olan ilkelerin birleşimi olarak tanımlayarak orta bir yol izlemiştir. Dewey ise insan zihnini, doğanın bir parçası, bir bölümü gibi düşünür. Dolayısıyla bilgi onda, dünyanın dönüşü, bir çocuğun doğuşu, yemek yeme gibi, herhangi doğal bir etkinlik olarak ortaya çıkar. İnsanla ilgili doğal bir olay olduğu için, İnsan deneyimi içinde yer almaktadır. Onun deyişiyle “deneyim fikrinin kendisinin, deneyimin bir ürünü olduğu olgusunda bulunabilir.”yani deneyim bir başka deneyimi olanaklı hale getirmiştir. Dewey’e göre “Us’un deneyimdeki yerini iki şey olanaklı hale getirdi. Birincil faktör deneyim olgusal doğasında, içeriğinde ve yöntemlerinde, olgusal olarak yaşanışında gerçekleşen değişimdir. Diğerisi ise biyoloji üzerinde kurulan ve deneyimin doğasında yeni bir bilim formülasyonu olanaklı kılan psikolojinin gelişimidir.” (Çelik içinde, 2008:157) Psikolojideki değişime göre “Zihinsel yaşam, ayrı ayrı ve edilgin olarak alınan ve akılda tutma ve çıkarım yasaları yoluyla, imgeler mozaïği, algılar ve kavramlar mozaïği olarak biçimlenen duyumlardan kaynaklanır. Duyular bilgiye giden yollar ve geçitler olarak kabul edilir. Atomsal duyumları birleştirmek dışında, zihin bilme olayında edilgin ve bilmede itaat eden bir durumdadır,” (Çelik içinde, 2008:158) Başka bir deyişle Duyumlar ve ussal olan birbirlerini takip eden ve birbirlerini izleyen süreçlerin bir birleşimidir. Ussal ve bilişsel etken

ilk önce gelir ve duygusal heyecansal ve istençsel yaşam ise haz ve acı duyumlarıyla fikirlerin sonra gelen bir birleşimidir. Biyolojik gelişimin etkisiyle “Nerede yaşam varsa orada davranış ve etkinlik vardır. Yaşamın devam edebilmesi için, bu etkinlik hem devamlı hem de çevreye uyum yapmış olmalıdır... Yaşam formu ne denli yüksekse, çevrenin etkin yeniden yapılandırılması o denli önemlidir.” (Çelik içinde, 2008:158) bu anlamda ilkel ve uygarlaşmış insan arasındaki fark; ilkel insan sadece doğaya uyar ve olduğu gibi doğayı ele alır; uygarlaşmış insan ise doğaya bu uyumla beraber doğayı değiştirir. Böylece deneyim öncelikle bir iş yapma konusu haline gelir, basit ya da karmaşık olsun kendi yapısına uyumlu olarak çevresi üzerinde edimde bulunur. Böylece deneyim, irade sahibi istencimizin eyleminde sonuca katlanma özgürlüğü ile bireyin kendisinden gelen bir seçim ile olmalıdır. O halde deneyimde yönelim ya da eylem zorunludur. Bu anlamda duyum eylemle birlikte bir deneyim olmaktadır. (Duyum + eylem =Deneyim) Duyum davranışı yeniden ayarlama sürecinde eksen görevi görerek eylemimizin kesilip bir başka eylemimizi başlatmasında bir etken olmaktadır. Duyum değişince eylemde değişir. Farklı eylemlere farklı duyumlarla geçeriz. Yani duyumlar bilginin bir parçası, bir ögesi değil bilgiye yönelten bir nedendir. Duyumcular ise duyumu bilginin başlangıcı ya da bir ögesi olarak görmüşlerdir. Dewey göre zaten duyumlar bilginin ögesi değil ki akıl onları birleştirsin. Bu bağlamda Hume ve Kant’ın akla yükledikleri birleştirici rolünü de ret eder. Ona göre deneyim kendi içinde bağlantı kurma ve düzenleme ilkelerini taşımaktadır. Dewey’e göre sosyalleşme sürecinde öğrenilen şeyler aklın birleştirmesi olarak değil deneyin bir sonucu olarak kazanılmaktadır. Biz bu birleştirme ve kategorize etmelerin kaynağını deneyle elde ederiz. Ancak deneyime güven sadakati değil ilerlemek için ancak çaba üretilmektedir şeklinde ifade eder. Yani deneyim bizi ilerletmelidir, bu bağlamda John Dewey deneyimi,

Geçmiş deneyimlerde doğmuş somut öneriler, şu anın gereksinimlerin ve yetersizliklerin ışığı altında gelişerek ve olgunlaşarak, amaçlar ve özel yeniden yapılandırma yöntemleri açısından uygulayarak ve bu yeniden uyarılma görevini yerine getirmede başarı ve başarısızlıkla test

edilerek, yeterli hale gelir. Yeni hedefler için kullanılan bu tür empirik önermelere yapısalcı moda içinde zekâ adını verilmektedir. (Çelik içinde, 2008:165)

Yani burada deneyim artık empirik önermelerde zekâ olarak ortaya koyulmaktadır.

Deneyimsel zekâ uygulama alanına işaret ederek insanı gelenekselcilikten ve otoriteden kurtararak özgürleştirir. Deneyim aynı zamanda her an değişime ve gelişmeye açık olaraktan da insanı özgürleştirir.

Genel olarak özetleyecek olursak John Dewey; duyularımız bizi eyleme götüren ve eylem sürecinde de bir araç, neden, etkidirler. Duyular eylemin kurucu ögesi değildir ancak eylemin başlatıcı bir aracıdır. Eylem sürecinde de alınan duyular, eylemlerin yeniden düzenlenmesinde bir uyarıcı, ipucu olarak kendini göstermektedir. Duyum eylemi başlatan bir nedendir fakat eylemin tümünü anlatmaz. Yani eylem duyuma indirgenemez çünkü duyular bilginin bir parçası değil, bilgiye yönelten bir nedendir ve bilginin bir ögesi de değildir. Eylem belirli bir zamanda yayılmış olan bir süreçtir. Dewey'in eylemden kastettiği, duyum tarafından başlatılan ve belirli bir sonucu ve amacı olan ve istenilen başarıyı ortaya koyan devinimdir. Böylece duyum ile beraber eylem deneyimi oluşturmaktadır. Deneyim fikrinin kendiside, deneyimin bir ürünüdür. Deneyim bir başka deneyimi olanaklı hale getirir. Bir başka ifadeyle, yapılan deneyim başarılı bir şekilde sonuca ulaşmışsa bu başarılı deneyim kendisinden sonraki deneyimsel süreci ilerleterek bir başka deneyimi olanaklı hale getirir. Bu anlamda deneyim yaşantı içinde ilerlemeci, deneyimleri olanaklı hale getirdiği içinde özgürleştiricidir. Dewey'in anlayışında akıl, deneyimsel süreçte elde edilen (ama mutlak bir bilgi olarak değil) bu deneyimsel bilgiler akıl tarafından işlenebilir, elde edilen bilgilerimizi tutarlılıkla düzenleyip bir sistem haline getirebilir. (Örneğin bir buluşun kitaplaştırılması gibi) Deneyim bilimsel sistemde ya da bilimsel yaşamda zekâ adını alarak bir sonraki deneyimlerinde ilerletmesini ve eylemde başarılı sonuç olarak zekânın dışlaşmasını, kullanımını ortaya koymaktadır ve bu zekâ artık eski katı akıl kavramının değişip, güncelleştirilmiş, modernize edilmiş şeklidir ve ya anlatımıdır. Zekâ ne işe yarar?

Eylemin başarısını getirir, bireyin karşılaştığı Problemleri çözer, başarılı eylemlerin temelidir o artık. İnsan eylemlerde nasıl başarılı olur? İnsan deneyimini etki-tepki şeklinde koyarak, deneyiminde pasif olmayan etkin bir varlıktır. Çünkü o zekâsını kullanarak başarılı bir eyleme gidebilen varlıktır. Kısaca deneyim, başarılı eyleme dönüşerek, akılda bu başarılı eylemi olanak olarak zekâya dönüştürür.

(Duyum+eylem = deneyim+ Zekâ= Başarılı deneyim, Zeki İnsan)

Deneyim zekâyı dışlaştırmıyorsa o zaman o deneyim G.Ryle deyişiyle salak bir eylem biçimi olur yani aptal olur. Dewey göre ise başarısızlık genel bir ilke olamaz, tikel bir deneyimin başarısızlığı olarak ifade edilebilir.

Akıl zekânın kuramsal alanındaki başarılı eyleminde ortaya çıkar. Örneğin bir buluşu kitaplaştırmak gibi. Kısaca başarılı eylem ya da deneyim zekânın sonucudur, zekâyaya dayanır, zekâyı anlatır. Ryle’de olduğu gibi düşünmede (İçten sesiz konuşma) zekânın ürünüdür. Modern bir yaklaşımla akıl zekâyaya indirgenebilir. Akıl klasik anlayışla dogmatik bir şekilde kullanılmayabilir. Akıl çelişkiye düşmeden tutarlı bir kuramsal düşünmedir. Aslında akıl eylemimizde ve her alanda tutarlılıktır. Edimlerinden sorumlu olan kişiler zeki olabilir. Zeki olmak salt ölçüte uygun olanı yapmak değildir; ama aynı zamanda onu geliştirerek uygulamaktır. Birinin eylemlerini düzenlemesi sadece “iyi düzenlenmiş olması” anlamına gelmez; bir bireyin edimi, eğer o işlemlerde hatalarını görmeye ve düzeltmeye ve başarılarını geliştirerek tekrarlamaya hazır ise ancak o zaman ”ustalık” ya da “dikkatli” olarak betimlenmeye hak kazanır. O yapılması gerekenleri doğru bir şekilde yapmaya çalışırken, ölçütü eleştirel bir şekilde yaşamı, bilgisini ve değerlerini önyargısız bir şekilde uygulamaktır.

Dewey “yalın” deneyimin biyolojik organizma ve onun arasındaki karşılıklı etkileşimi içerdiğini ifade eder.

Deneyim pasif bir izleyicinin başına gelen bir şey değildir. Tersine kendi dünyasında yaşayan ve tepki gösteren canlıda ortaya çıkan bir eylem ve etkinliği içermektedir... Zeki davranış

daha sonraki eyleme rehberlik eden hipotezlerin geliştirme tarzında, böyle durumların üstesinden gelme aracı olarak ortaya çıkar. Ussal etkinlik o halde organizmanın yeniden tatmin edici bir şekilde bulunup bulunmayacağını pragmatik ölçüte göre belirlenmektedir. Düşünme dediğimiz entelektüel deneyim böylece problem çözme aracı olarak iş gören (hizmet eden) bir araçtır. Biyolojik etkinliğin olgusal bağlamında ortaya çıkan problemleri takip eden bir zihinsel etkinliğe götürür; bu etkinliğin amacı canlının bu ani güçlüklerin üstesinden gelerek, işlevine devam edebilmesini sağlayan araçları bulmaktır. Teorilerde araçlardır; onlarda bir canlı olarak insanların kendilerini içinde bulduğu çok çeşitli ve karmaşık durumlarla ilgili olarak ortaya çıkan problemlerini çözmeye yararlar. Bilimler, teorilerin... Geliştirilmiş dizgeleri olarak, deneyimsel güçlüklerle yüz yüze gelme sonunda gelişmiş olan zekanın en başarılı sonuçlarıdır. Böylece biz, insan deneyimi sınırları içinde, daha başarılı bir şekilde fonksiyonda bulunabiliriz. (Stroll ve Popkin, 1962:370)

Şeklinde ifade eder. Özetle Dewey göre; deneyim, eylem ve etkinliği içermektedir. Zeki davranış problemleri ortadan kaldıran ve daha sonraki eylemlere de yol gösterici olmalıdır. Akılsal etkinlik, problem çözmeye bu pragmatik ölçüte göre belirlenmelidir. Akılsal bir etkinlik olarak düşünmede, karşılaştığı problemi çözen veya iş gören bir araç olmaktadır veya problemi çözmeye, bir iş gören olarak bu araçları ortaya koymada yol gösterici bir unsur taşınmalıdır. Dewey'e göre bilim, bir araç olarak teorilerin dizgelerinden oluşmuş, gelişmiş zekânın bir ürünüdür şeklinde özetlenebilir.

Dewey, entelektüel etkinliği, sorunları çözmeye bir araç olarak görmektedir. Bu bağlamda düşünce, karşılaşılan sorunları çözmeye bir araç durumundadır. Başarılı düşünme, eylemde başarıyı getiren düşünmedir. Bu eylem başarısı da aynı zamanda önceki eylemlerin başarısına yol açmalıdır. Dewey'e göre bilimsel hipotezler de ilk şekli ile bizi başarılı sonuçlara götüren araçlardır. Bu hipotezler Gözlem ve deney sonucunda yine doğrulandıkları zaman ve doğayı çeşitli yönlerden açıklamakla kalmayıp insanların çeşitli problemleri çözdüklerinde gerçek anlamda doğrulanmış kabul edilirler. Bundan böyle benzer durumlara yani sonsuza dek olmasa da büyük bir güven duygusu içinde uygulanabilirliklerini kanıtlamış olurlar. Dewey burada pragmatizmin doğruluk ölçütünü "güvence ile öne sürülebilirlik" (truth as warranted assertibility) olarak ifade etmektedir. Böylece iyi bir fikirden söz ettiğimiz zaman onun için iş gören, uygulamaya uygun, pratik veri içinde

uygulanabilen; sadece zihnimizde bir deneyimin imgesi ya da kopyası halinde olmayıp önümüze çıkan probleme bir çözüm sağlayan fikir olmasıdır. Fikirler, araştırmada onları kabul ettiğimiz ve ya onayladığımız fikirler, tümüyle bir yol gösterici olarak görev görmelidir. Dewey, bilimsel araştırmada iş görme ilişkilerinden olgularla fikirlerin birbirlerine karşılık geldiği sonucunu çıkardı; pratik ve bilimsel araştırmada bir fikir olgulara karşılık gelir. Görüldüğü gibi Dewey'in bilimsel araştırma mantığına ilişkin açıklamaları onu pragmatik ölçütün yarar sağlama fikrinin yanı sıra, bilimsel ortamlarda geçerli olan doğruluğun olguya karşılık gelme ölçütüne yaklaşmasına da yol açmıştır.

Bu anlamda idealist ve teolojik temelli felsefelerin insan gereksinimlerini karşılamada yetersiz hale geldiğini ve hatta entelektüel etkinlik karşısında bir engel teşkil ettiğini ifade eder. Dewey felsefe de yeniden yapılanmanın savunuculuğunu yaparak; gerçek bir önem teşkil etmeyen sorunlarla ilgilenen, anlaşılması güç, kavramlar içinde boğuşan, soyut ve anlamsızlaştırılmış bir konu olmaktan çıkarılmalıdır. Dewey'e göre,

Felsefe, insan sorunlarını çözmeye doğru yönlendiren tüm entelektüel etkinliğin rehberi olmalıdır....Böylece felsefe yeni araçların ve tekniklerin geliştirilmesine cesaret ettiren, bu amacı güden araç ve teknikler ise insanların çevreleriyle başarılı bir şekilde uğraşmalarına yardım edecektir. Böylece yüz yüze kaldığımız problemleri çözmeye sürekli bir ilerleme olacaktır... İnsan yapıcı özsel olarak toplumsal bir varlık olduğu için, onun sorunları da öncelikle sosyal koşullardan doğmaktadır. Eğer felsefe yapıcı amacını korumak istiyorsa insanlığa rahat vermeyen güçlüklerle ilgili daha yeni araçları geliştirmeye yarayan insan ve toplum araştırmalarını yönlendirmede başrol oynamalıdır. Felsefe bu anlamda, sosyal bilimlerdeki araştırmaları geliştirmede aydınlatıcı rolünü, rehberlik edici ışığını korumalıdır. Felsefe insanlığın entelektüel etkinliğini sosyal reform ve iyileştirmeyi başarmaya doğru yönlendirmelidir. (Stroll ve Popkin, 1962:370)

Şeklinde anlam yüklemekte ve açıklamaktadır. Bir anlamda Karl Marks'ın dediği gibi “filozoflar dünyayı yalnızca değişik biçimlerde yorumladılar, sorun onu değiştirmektir” (Marks ve Engels.1992:2) şeklinde de ilişkilendirebiliriz. Başka bir deyişle felsefe günlük yaşantıda problemin tanısından hareketle sürece müdahale talebinde de bulunmalıdır. Felsefenin edimsel talebi felsefeyi salt akılsallıktan veya salt metafiziksel bir ideadan kurtarır. O halde felsefe an'daki problemin tanısını koyarak, süreç içindeki oluşa da müdahalede

bulunabilme olanağını da, bir talep olsa bile, kendi içinde taşınalıdır şeklinde ifade edebiliriz. Dewey bu anlamda felsefeyi ve felsefi soruları da eğitimle olan pratik ilişkisi” açısından ele almıştır. O bu anlamda felsefeyi, “en genel biçimiyle bir eğitim kuramı” (Dewey, 1996:367) olarak görmektedir. “felsefe, yaşantının içeriğinde belirsiz olan şeyde kaynağını bulan; ama amacı belirsizlik içindeki zorlukları saptama ve bunları aydınlatma olan, öte yandan daha sonra gerçek faaliyette doğru olup olmadıkları gözden geçirilmesi gereken varsayımlar ortaya atan bir düşünme biçimidir.” (Dewey, 1996:368) şeklinde bir anlam yüklemektedir.

Bu nedenle felsefe ile eğitim, felsefe ile toplumsal yaşamın yeniden inşası içiçe gider. Eğer eğitimin yeniden inşasına gereksinme duyuluyorsa, bu gereksinme, geleneksel felsefe sistemlerinin temel ilkelerini gözden geçirmeyi zorunlu kılıyorsa, bu, bilimin ilerlemesi, endüstriyel değişme ve demokrasinin ilerlemesiyle toplumsal yaşamda ortaya çıkan temel değişmelerin bir sonucudur. (Dewey,1996:367) ...burada savunulan bilgi kuramına pragmatik bilgi kuramı denilecek... Ona göre yatkınlıklarımıza değin giren; çevremizi, gereksinmelerimize; istek ve amaçlarımızı da mevcut duruma uydurmamıza yardım eden şey, gerçek bilgidir... Bir süreç olarak bilme, bir zorluğun ortadan kaldırılması için, içinde yaşadığımız dünya ile aramızdaki bağlantıyı ortaya koyarak, bazı yatkınlıklarımızın bilincine ulaşmaktır. (Dewey,1996:380)... Buna göre bilgi, bir yaşantının başka bir yaşantıya anlam ve yön verecek biçimde kullanılması yöntemidir. (Dewey, 1996:380)

Şeklinde felsefe, eğitim ve pratik yaşam arasındaki bağlantıyı açılmayarak, eğitimin, problem çözme yöntemlerini geliştirmeye doğru yönlendirici bir amaç taşıması gerektiğini vurgulamıştır. Böylece insanlar olgusal olarak, gündelik yaşantılarında karşılaştığı veya karşılaşılabileceği problemlerin üstesinden gelebileceklerdir. Dewey ve onu izleyenler bu yaşam tarzının insanları demokratik bir toplum içinde yaşamaya ve eylemde bulunmaya hazırlayacağına inandılar. Bu anlamda Dewey’in felsefesinin bir sonucu olarak, Amerika kıtasında eğitim ve yaşam anlayışı üzerinde çok köklü değişimler meydana gelmiştir. Öte yandan özellikle son yıllarda gerek Amerika kıtasında gerekse de diğer ülkelerde eğitimin bu bakış açısı ile temellendirilmesi; dil eğitimi ve matematik gibi formel konuların ihmal edildiği gerekçeleriyle eleştirilmiştir. Diğer yandan bireyin mutlu ve iyi düzenlenmiş bir yaşama hazır olmasına karşın, ciddi entelektüel sorunların çözümüne öğrencileri veya bireyleri hazırlayamadığını da ifade ederek eleştirmişlerdir.

Yüzyılımızın önde gelen eğitim filozoflarından olan Dewey'in felsefesi ve eğitim kuramı sadece Amerika kıtasını etkilemekle kalmadı, bütün dünyada geniş yankılar ve geniş etki alanı bulmuştur. Nitekim 1924 yılında Türkiye'ye davet edilmiş ve Türk eğitim sistemi hakkında bir araştırma yapılması istenmiş ve bu sistemin geliştirilmesi konusunda önerilerde bulunulması istenmiştir. Dewey, 1924 Temmuz ayının üçüncü haftasında ülkemize gelmiş ve eğitim sistemimiz üzerine bir rapor hazırlayarak ilgililere sunmuştur. Yazmış olduğu rapor 1939 yılında ancak yayınlanmıştır. Buna istinaden Dewey'in eğitim ile ilgili görüşlerinin ülkemiz eğitim tarihinde önemli bir yapıtaşını oluşturan Köy Enstitülerinde etkili olduğunu da ifade edebiliriz. Çünkü o yıllarda eğitim ile ilgili seferberlikler gerçekleştirilerek aydınlanmanın ve bilimsel yöntemin ülkenin her alanına yayılması hedeflenmiştir. Bu anlamda Dewey felsefesi önemli bir işlev durumunda idi. Örneğin: köyde geçimini hayvancılık ve tarımla yapan bir çiftçi için önemli olan şey "uzay geometrisi" değil, var olan koşullar içinde "daha iyi nasıl verim elde edebilirim" sorunsalı olsa gerek. Böylece öğreneceği bilginin, pratik yaşantısı içinde veya eyleminde olgusal olarak kendisine nasıl bir yarar sağlayacağı, pragmatik bir anlayışın ürünü olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu anlamda uygulamalı derslerin eğitim sisteminin içinde yer alması (iş teknik, Bilim laboratuvarların kurulması vb.), kime neyi, nasıl öğretelim gibi pratik yaşantıda etkili olacak bir eğitim anlayışının günümüzde de halen uygulanmakta olduğunu görebilmekteyiz. Örneğin: test çözme teknikleri veya günümüzde özellikle orta öğretimde öğrencilerin dersleri önemini ösym'deki soru dağılımıyla eşdeğer olarak görülmesi gibi, gösterebiliriz.

SONUÇ:

Pragmatizmin öne sürdüğü doğruluk kuramı, felsefenin akış süreci içinde, yarar kavramını biricik amaç olarak göstererek bunu yaşamın her alanına toptancı bir biçimde yaygınlaştıran oldukça cesur bir söylem olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak şu noktayı önemle vurgulamak gerekirse, buradaki “yarar” kavramının “çıkar” kavramı ile hiçbir ilişkisi yoktur. Çünkü çıkar, karşılık beklenerek gerçekleştirilen bir ilişkide ortaya çıkan, bir edimdir. Bu anlamda biz bu tezimizde özellikle belirtmek isteriz ki, pragmatik kuramda kullanılan yarar kavramı bireysel ya da toplumsal her türlü eylemde başarılı sonuçları elde etmeyi ön gören bir kavramdır. Buradaki “başarılı sonuç”tan kasıt, uygun eylem gerçekleştirilerek, karşı karşıya kalınan problemin çözümünü anlatır. Bir başka anlatımla, eylemden sağlanacak olan pragmatik yarar, etkili iş görme şeklinde kendini ortaya koyar. Kısaca ifade edersek pragmatik yarar, kişinin yaşamında olumlu bir etki yaratacaktır. Yani yaşamında olumlu bir fark yaratacaktır.

Bireysel açıdan bir eylemin kişiden kişiye farklı sonuçlar doğuracağı düşüncesi ile bu pragmatik yararçılık kavramı özellikle W.James bağlamında oldukça eleştirilmiştir. Ancak bu eleştirilere James’in yanıtındaki temel savunma noktası şöyle bir örnekle açıklanabilir. Örneğin: Hasta olan bir kişiye gerekli dozda ilgili ilacı vermek, onun hastalığını iyileştirerek yaşamına olumlu bir etki yapmış olacaktır. Oysaki aynı ilaç sağlıklı bir kişi için yararlı olmayacağı gibi, zarar da verebilir. Hatta şunu söyleyebiliriz; aynı ilaç bir kişiyi öldürmek içinde kullanıldığında sonuç ne olur? Bu edim, öldürmek isteyen kişiye

yarar sağlıyor gibi görünebilir. Oysa bu doğru değildir. Çünkü burada bu durum insan yaşamının değerini aşan bir olgudur oysaki en büyük yarar insan yaşamının devamlılığını sağlamaktır. Şöyle ki James'e göre yalın gerçeklikler kendisini bize dayatır yani bu gerçekliklerle uyusmak doğru olan ve yararlı olandır. Onların tersine gitmek hiçbir biçimde insana yarar sağlamamaktadır.

Bu söylemle, bilimin insan yaşamına sağlayacağı yarar arasındaki ilişki açıkça görülebilmektedir: Bu açıdan, James'in bilimsel tabandan tümüyle uzaklaştığı savı da doğru değildir. Dewey ise hatırlanacağı gibi, bilim önermelerinin deneyim içinde doğrulanarak, insan yaşamına yarar sağlayan, yaşam düzeyinde bir ilerleme oluşturan, böylece "güvence ile öne sürülebilirlik" niteliği kazanarak pratik bir öndeyi aracı oluşturduğunu dile getir. Peirce gelince o da; gerçek yarar sağlayan, yani pragmatik doğruluk değeri taşıyan önermelerin ancak bilim alanında yer alabileceğini öne sürmektedir. Çünkü bu tür kavram ve önermelerin anlam ve doğruluğu bilim adamlarının uzlaşımı sonucu belirlenmektedir. Pierce, pratik inançların doğruluğundan ziyade, bilimsel inançların doğruluğu ve doğrulanması süreci üzerinde durmuştur, bu bağlamda pragmatik anlam ve doğruluğu bireysel inançlardan daha çok, bilim adamlarının olgusal araştırmalarına dayalı, ortak uzlaşım sal yargılarında aramıştır.

Bu felsefi yaklaşımın en önemli özelliklerinden birisi, metafizik kavram ve açıklamalara tümüyle sırt çevirmiş olmasıdır. Çünkü bu tür kavram ve kuramların anlamdan yoksun olduğu, pratik yaşam bakımından hiçbir anlam taşımadığı, pragmatik düşünürler tarafından ısrarla öne sürülmüştür. Bunlara göre, metafizik kuramlar sadece zihinsel bulanıklık ve belirsizlik yaratmaktadır. Bu açıdan Hegel'in spekülative metafizik öğretilerine tam bir karşı çıkış olarak pragmatizmi, öne sürdüklerini önceki bölümlerden de hatırlayabiliriz. Bu düşünürlere göre, eğer bir felsefe olacaksa insanların entelektüel sorunlarını çözümlenmekle kalmayıp aynı zamanda pratik sorunlarına da bir çözüm

getirebilmelidir. (bunun nasıl olduğu öncü düşünürlerimiz temelinde yukarıda açıklanmış bulunuyor.) Sonuç olarak geçerli bir felsefe kuramsal olmakla kalmayıp, pratik öngörü sağlayan kavram ve düşünceleri de içererek tümüyle pratik bir felsefe olmalıdır. Gerçekte yarar ölçütüne dayalı bilimsel bir doğruluk anlayışını savunan bu felsefe, pek çok ülkede ilgi çekmiş, olumlu ya da olumsuz pek çok eleştirilerle karşılaşmıştır. Olumsuz eleştiriler yarar anlayışını salt bireysel ve bencil bir temelde ele almaktan kaynaklanmaktadır bu tür eleştiriler daha çok yazın alanındaki kişilerden gelmiştir. Oysaki burada ifade edilen yarar kavramı açıklamalardan da görüldüğü gibi olgusal temele dayalı bilim önermelerinden doğacak olan bir yarar fikridir ve bu fikir bireyselliği aşan ve çıkarla hiçbir ilişkisi olmayan bir düzlemedir.

Öte yandan antropolojik bir varlık olarak insan, edimde bulunurken ister farkında olsun, ister farkında olmasın “yarar” kavramını gözetererek eylemde bulunur. Hatta biz bu anlayışta olduğumuzun farkına varmak bile istemeyiz; çünkü bu durum adeta bizi rahatsız etmektedir; öyle bazı edimlerimiz var ki sanki biz onları yarar temelli olarak açıkladığımızda edimin kendisi, bize anlamsızlaşır gibi gelir. Çok radikal ve maalesef sıkça karşılaştığımız bir örnek vermek istiyorum: yolda giderken bir kaza ile karşılaştığımızda, hemen telefona sarılıp yardım merkezini arama edimimizin nasıl bir yarar mantığı taşıdığını sorabiliriz. O sosyal bir varlık olarak insani bir edimi yapmanın kendisine verdiği hazla veya belki de psikolojik bir hazla rahat bir şekilde artık yoluna devam etmiştir. Bu edimi, onun yaşantısında bir etki olarak iş görmüştür. Ve artık rahattır. İşte ona bu eylemi yaptıran gücün kendisinde bile üstü kapalı olarak böyle bir pragmatik amacı içermektedir. Edim karmaşık bir süreç içinde, değer alanında kendisini “iyi bir edim” olarak da dayatmıştır ve bu nedenle yapılmıştır. Sonuçta eylemin kendisi yine bir yarar taşımaktadır.

Önceki bölümde anlatıldığı gibi Pragmatizm felsefesi, tarihi koşulları ve çıkışı itibarı ile Amerikan menşeli bir felsefi yaklaşımdır. Yalnız, Pragmatizm felsefesi konusunda,

bir ön yargıya daha dikkat çekmekte fayda vardır. Amerika, bu felsefe ile kendi politikasını yoğurmuş olabilir, biz bu ülkenin ideolojisine ve uygulamalarına katılmıyor, beğenmiyor ve hatta o ülkenin uluslar arası uygulamalarına karşı olabiliriz. Bu pragmatizm felsefesinin yanlışlığından veya anlamsızlığından değildir, Bu uygulamaların belli bir siyasi bakış açısının, genel yarar ölçütünün dışında kalan, bireysel yarar ve çıkar gözeterek gerçekleştirilmesinden kaynaklanmaktadır. Oysaki pragmatizm öğretisi bir problem yaratmak değil bilakis, pratik yaşantımızda yüz yüze geldiğimiz sorunsalı, başarılı bir eylem süreci olarak çözme amacını gütmektedir. Bu pragmatizm yaklaşımı benimseyenlerin evrensel ve bilimsel yarar fikrini merkeze alarak eylemde bulunmaları bu öğretinin gerçek talebidir.

KAYNAKÇA

- Aristoteles. (1995). *Organon I kategoriyalar*. (Çev. Hamdi Ragıp Atademir). İstanbul: Milli Eğitim Yayınları.
- Avrum, S., and Richard, P. (1962). *Introduction to philosophy*. Usa: By Holt, Rinehant And Winston. Inc.
- Ajdukiewicz, K. (1994). *Temel kavramlar ve kuramlar felsefeye giriş*. (Çev. Cevizci Ahmet). Ankara: Gündoğan Yayınevi.
- Benn, S., I. (1967). *The encyclopedia of philosophy*, cild. VII içinde, "Pragmatism" .Ed. Paul Edwards. New York: Free Pres.
- Bochenski, J. (1997). *Çağdaş avrupa felsefesi*. (Çev. Kırkoğlu Rıfat Serdar). İstanbul: Kabalcı Yayınları.
- Capelle. (1994). *Sokratesten önce felsefe I*. (Çev. Uğuz Özügül). İstanbul: Kabal Yayınları.
- Cevizci, A. (1996). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Ekin Yayınları.
- Copleston, F. (1991). *Felsefe tarihi* cilt 5 Çağdaş felsefe bölümü a 6, İngiliz görgücülüğü. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Copleston, F. (1996). *Alman idealizmi*, cilt 7.Bölüm 1a. (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.
- Copleston, F. (2000). *Felsefe tarihi, yararçılık ve pragmatizm*. (Çev. Canefe Deniz). cilt 8. Çağdaş Felsefe Bölümü a. Yararçılık ve Pragmatizm. İstanbul: İdea Yayınları.
- Çelik, S. (2008). *Pragmatizm Pratik Bir Felsefe Seçme Yazılar* İstanbul: Doruk Yayınları.
- Çelik, S. (2006). *Felsefe tartışmaları* "Charles Sanders Peirce'ün Pragmatik Görüşleri ve Bilimsellik Ögesi". Sayı 36. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

Çelik, S. (1999 Mart). *Felsefe logos*. sayı 6. Yıl 2. İstanbul: Bulut. Çötüksöken, B. ve Babür, S. (1989). *Ortaçağda felsefe*. İstanbul: Ara

Yayımları.

Dewey, J. (1996). *Demokrasi ve eğitim: Eğitim felsefesine giriş*. (Çev. Prof.Dr. Tahsin Yılmaz). Bornova, İzmir: Ege Üniversitesi Yayınları.

Descartes, R. (2007). *İlk felsefe Hakkında Meditasyonlar*. (Çev. İsmet Birkan). Ankara: Bilgesu Yayınları.

Doğan, Ö. (2004). *Etik: Ahlak felsefesi*. İstanbul: İnkılâp.

Doğan, N. (2003-Ocak-Haziran). *Erciyes üniversitesi iktisadi ve idari bilimler fakültesi dergisi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.

Ellen, K., S. (2003). *William james'in pragmatik felsefesi*, (Çev.Türer Celal). İstanbul: Paradigma Yayınları.

Ezorsky, G. (1967). *The encyclopedia of philosophy*, cild. VII içinde, "Pragmatic Theory Of Truth" ed. Paul Edwards. New York: Free Pres.

Gökberk, M. (1980). *Felsefe tarihi*. İstanbul: Remzi Yayınları.

Güçlü, A., Uzun E., ve diğ., (2003). *Felsefe sözlüğü*. Ankara: Bilim.

Hamermas, J. (1997). *Bilgi ve insansal ilgiler*. Almanca orijinal ismi: Erkenntnis Und Interesse. (Suhrkamp Verlag, 1968/1971). (İngilizceden Çev. Celal A. Kanat). Felsefe Dizisi:2. İstanbul: Küyerel Yayınları.

Hegel, G., W., F. (1991). *Hukuk felsefesinin prensipleri*. (Çev. Cenap Karakaya). İstanbul: Sosyal Yayınları.

Hume, D. (1976). *İnsanın anlama yetisi üzerine bir soruşturma*. (Çev. Oruç Aruoba). Ankara: Hacettepe Üniversitesi Yayınları.

James, W. (1916). *Pragmatizm: A new name for some old ways of thinking. Popullar lectures on philosop.* Longmans, Copyright:1970. First Ed.1970.LectureVI ‘What Pragmatism Means’. NewYork, USA: Gren.

James, W. (1995). *Pragmatism, dover publications.* New York: Inc.

Kant, I. (1993). *Arı usun eleştirisi.* (Çev. Aziz Yardımlı). İstanbul: İdea Yayınları.

Kant, I. (1994). *Pratik aklın eleştirisi.(Kritik Der Praktischen Vernunft).* (Çev: Kuçuradi İonna). Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yayınları.

Kranz, W. (1984). *Antik felsefe.* (Çev. Suad, Y.Baydur). İstanbul: Sosyal.

Mark, K., ve Engels, F. (1992). *Alman ideolojisi, feurebach.* (Çev. Sevim Belli). Ankara: Sol Yayınları.

Pierce, C. S. (1931–1935). *The collected of charles sanders pierce,* cilt V.Pragmatism and pragmaticism içinde How to make our ideas clear. (Editörler: Charles Hartshome&Paul Weiss). Cambridge, USA: Mass.

Pierce, C. S. (1956) . *The philosophy of pierce selected writings* içinde, ed. Justus Buchler “The Fixation of Belief”. London: Routledge Kegan.

Pierce, C. S. (1965). *The collected papers of charles sanders pierce* cild V (Pragmatism and Pragmaticism) içinde, “What Pragmatism Is”. Ed.Paul Weiss. Cambridge: Harvard University Pres.

Platon. (1995). *Diyaloglar 2.* (Çev. Macit Gökberk). İstanbul: Remzi.

Ryle, G. (1995). *Zihin felsefesi,* (Çev. Çelik Sara). Felsefe yazıları ansiklopedisi. İstanbul: Afa Yayınları.

Sahakian, W., S. (1997). *Felsefe tarihi* (Çev. Yardımlı Aziz). İstanbul: İdea Yayınları.

Stumpf, S. E. (1994). *Philosophy history and problems.* İnternational Editon. ABD: Mc Graw-Hil.

Strool, A., ve Popkin, R. (1963). *Introduction to philosophy*, New York: Holt, Rinehart Winston Inc.

Uygur, N. (1996). *Kültür kuramı*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Tepe, H. (1995). *Platondan hebermas'a felsefede doğruluk yada hakikat*. Ankara: Ark Yayınları.

Türer, C. (2003). *Charles S. Peirce pragmatik felsefesi*. Ankara: Üniversite Yayınları.

