

JOSIAH ROYCE'UN METAFİZİĞİ

Bahtinur Mngü

Doktora Tezi

Felsefe Anabilim Dalı

Prof. Dr. Mustafa Yıldırım

Yrd. Doç. Dr. nder Bilgin

2014

Her Hakkı Saklıdır

**T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ANABİLİM DALI**

Bahtinur MÖNGÜ

JOSİAH ROYCE'UN METAFİZİĞİ

DOKTORA TEZİ

TEZ YÖNETİCİSİ

**Danışman: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Ortak Danışman: Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN**

ERZURUM – 2014

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜ'NE

Atatürk Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum 'JOSIAH ROYCE'UN METAFİZİĞİ' adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi taahhüt eder, tezimin kâğıt ve elektronik kopyalarının Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde aşağıda belirttiğim koşullarda saklanmasına izin verdiğimi onaylarım.

Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

Tezimin 3 yıl süreyle erişime açılmasını istemiyorum.

Bu sürenin sonunda uzatma için başvuruda bulunmadığım takdirde, tezimin tamamı her yerden erişime açılabilir.

12 /08/2014

Bahtinur MÖNGÜ





T.C.
ATATÜRK ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



TEZ KABUL TUTANAĞI

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM ve Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN danışmanlığında, Bahtinur MÖNGÜ tarafından hazırlanan bu çalışma 12/ 08/ 2014 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından Felsefe Anabilim Dalı'nda Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Jüri Üyesi: Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Ali UTKU

Jüri Üyesi: Doç. Dr. Mine KAYA KEHA

Jüri Üyesi: Doç. Dr. M. Hanifi MACİT

Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN

Jüri Üyesi: Yrd. Doç. Dr. Zafer YILMAZ

Yukarıdaki imzalar adı geçen öğretim üyelerine aittir. / /

Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM

Enstitü Müdürü

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	III
ABSTRACT	IV
KISALTMALAR DİZİNİ	V
ŞEKİLLER DİZİNİ	VII
ÖNSÖZ.....	VIII
GİRİŞ	1
I. JOSİAH ROYCE'UN HAYATI VE FELSEFESİ.....	2

BİRİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK NEDİR?

1.1. METAFİZİĞİN TARİHSEL EVRİMİ.....	13
1.2. JOSİAH ROYCE'DA METAFİZİKSEL DÜŞÜNCE.....	23

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİĞE MANTIKSAL YAKLAŞIM

2.1. HATANIN MÜMKÜNLÜĞÜ	31
2.2. İDEA VE OBJE ARASINDAKİ İLİŞKİ PROBLEMİ.....	39
2.2.1. Realizm'de Varlığın Kavranışı.....	41
2.2.2. Mistisizm'de Varlığın Kavranışı.....	46
2.2.3. Eleştirel Rasyonalizm'de Varlığın Kavranışı	52
2.2.4. Varlığın Dördüncü Kavranışı: İdealizm	59
2.3. OLGULARIN TANIMI VE BAĞLANTILARI.....	66
2.4. KİMLİK VE KİMLİKLENDİRME.....	88
2.5. BİR VE ÇOK.....	92
2.6. ZAMAN VE SONSUZLUK	100

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METAFİZİĞE SOSYAL YAKLAŞIM

3.1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ÖZGÜRLÜK SORUNU.....	106
3.2. SADAKAT FELSEFESİ.....	117

3.3. BİLGİNİN SOSYAL DOĞASI: YORUM TEORİSİ VE İŞARETLER	
DOKTRİNİ	141
3.4. HRİSTİYANLIK FELSEFESİ	156
SONUÇ.....	164
KAYNAKLAR	176
ÖZGEÇMİŞ.....	185

ÖZET

DOKTORA TEZİ

JOSIAH ROYCE'UN METAFİZİĞİ

Bahtinur MÖNGÜ

Danışman: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Ortak Danışman: Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN

2014, 185 Sayfa

Jüri: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ
Doç. Dr. Ali UTKU
Doç. Dr. Mine KAYA KEHA
Doç. Dr. M. Hanifi MACİT
Yrd. Doç. Dr. Önder BİLGİN
Yrd. Doç. Dr. Zafer YILMAZ

Bu çalışmada Josiah Royce'un düşüncesindeki temel kavram ve problemleri ele almaya ve onun özellikle Mutlak İdealizm, Sadakat Ahlâkı ve Yorum Topluluğu hakkındaki görüşlerini analiz etmeye çalıştık.

Josiah Royce Amerikan idealist felsefe geleneğinin en önemli temsilcilerinden biridir. Onun idealist felsefesi Hegel ve Bradley felsefelerinden farklı olarak zamansal ve kişisel faktörler ile yorumlayıcı aktiviteyi içerir. Yani soyut kavramlardan ziyade ampirik tahlillere dayanır. Royce, mümkün hatalı deneyimlerden hareket ederek, onların gerçek objelerine doğru ve yeterli bir şekilde uygun düşen bütün düşünceler için, bir Mutlak Bilen'in varolduğu sonucuna ulaşır. Bu sonuç Royce'un realizm, mistisizm ve eleştirel rasyonalizmin karşısına yerleştirdiği 'varlığın dördüncü kavramı' görüşü ile temsil edilir.

Josiah Royce'un ahlâk anlayışı bireysel bir yaşamın anlamlı olabilmesi için gereken şartların analizi üzerinde yoğunlaşır ve 'sadakat' (loyalty) olarak adlandırdığı şeyi konu alır. Royce'un Sadakat Felsefesi'nde ahlâkî sorumluluk ben bilincini ve özgür seçimleri gerektirir. 'Sadakat', bir kişinin bir amaca istekli, eylemsel ve eksiksiz bir şekilde adanmasıdır. Ahlâki yaşam bir kişinin gösterdiği sadakat açısından değerlendirilebilir. Ancak herhangi bir amaca sadakat ahlaklılığın temel prensiplerini tanımlamak için yeterli değildir. Bir amaç birçok insanî yaşamı tek bir yaşamda birleştirebilmelidir. İnsani yaşamlar böyle bir yaşamın ya da topluluğun üyesi olmadıkça hiçbir anlam ifade etmez. Royce'un yorum topluluğu olarak isimlendirdiği gerçek topluluk yorumlama sayesinde ortak bir yaşam kurabilen ve bunu da geleceğe taşıyabilen üyelerden oluşur.

Dini doğru anlama konusuna dikkat çeken Royce, insanın kurtuluşunu tüm yaşamı boyunca hissetmesi gereken sadakatte ve 'evrensel topluluğa' duyulacak olan aidiyet duygusunda bulur.

Anahtar Kelimeler: Realizm, Mistisizm, Eleştirel Rasyonalizm, Mutlak İdealizm, Mutlak Bilen, Gerçeklik, İdea, Kimliklendirme, Sadakat, İşaret, Yorum, Kötülük, Din, Kurtuluş.

ABSTRACT

Ph. D. DISSERTATION

JOSIAH ROYCE'S METAPHYSICS

Bahtinur MÖNGÜ

Advisor: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Assist. Prof. Dr. Önder BİLGİN

2014, Page: 185

Jury: Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM
Prof. Dr. Sebahattin ÇEVİKBAŞ
Assoc. Prof. Dr. Ali UTKU
Assoc. Prof. Dr. Mine KAYA KEHA
Assoc. Prof. Dr. M. Hanifi MACİT
Assist. Prof. Dr. Önder BİLGİN
Assist. Prof. Dr. Zafer YILMAZ

In this study have discussed the basic concepts and problems in Josiah Royce's thought and have analyzed his opinions about especially Absolute Idealism, Philosophy of Loyalty and Community of Interpretation.

Josiah Royce is one of the most important representatives of tradition of American idealist philosophy. As was quite different from the ideas of Hegel and F. H. Bradley, his idealist philosophy contains temporal and personal character and interpretive activity. Namely, it is based on empirical assays rather than abstract concepts. From the possibility of error, Royce concluded that there is an Absolute Knower, a mind for which all thoughts do correspond correctly and adequately to their true objects. This result is represented by 'The Four Historical Conceptions of Beings'.

Josiah Royce's morality is rooted in his analysis of the conditions necessary for an individual life to be meaningful and extends to what Royce calls 'loyalty'. Moral responsibility in Royce's the Philosophy of Loyalty requires a self-conscious and free individual choices. Loyalty is the willing and practical and thoroughgoing devotion of a person to a cause. The moral life may be evaluated in terms of the loyalties that a person exhibits. But 'loyalty' to any specific cause is not suitable to define the basic principle of morality. A cause must unify many human lives in one. Humam lives means nothing, unless they area member of such a life or a community. Community of Interpretation consist of individuals, who have a common life thanks to interpretation.

Royce, who refers to the importance of understanding the religious right, finds the salvation of man in sense of loyalty and sense of belonging to 'universal community'.

Key Words: Realism, Mysticism, Critical Rationalism, Absolute Idealism, Absolute Knower, Reality, Idea, Identification, Loyalty, Sign, Interpretation, Evil, Religion, Salvation.

KISALTMALAR DİZİNİ

- AÜİFY : Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları
Bkz : Bakınız
BWJR : The Basic Writings of Josiah Royce
CG : The Conception of God
C. : Cilt
Çev. : Çeviri
DAAD : Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi
Der. : Dergi
DEÜSBE : Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
DEÜİFD : Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
Ed. : Editör
Fak. : Fakülte
FE : Fugitive Essays
FÜİFD : Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
HRÜİFD : Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
İÜEFY : İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları
JRPL : Loyal Agents of Lost Causes: The Ethical and Religious Significance of
Josiah Royce's Philosophy of Loyalty
KSÜİFD : Kahraman Maraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
LJR : The Letters of Josiah Royce
LMI : Lectures On Modern Idealism
LTJR : The Life and Thought of Josiah Royce
MÜSBED : Muğla Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi
PC : The Problem of Christianity
PJL : The Philosophy of Josiah Royce
PL : The Philosophy of Loyalty
RAP : The Religious Aspect of Philosophy: A Critique of The
Bases of Conduct and of Faith
s. : Sayfa
S. : Sayı
SDÜ : Süleyman Demirel Üniversitesi

SGE	: Studies of Good and Evil
SMP	: The Spirit of Modern Philosophy
SRI	: The Sources of Religious Insight
UÜSBD	: Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi
WI	: The World and Individual
Vol.	: Volume
Yay.	: Yayınları

ŞEKİLLER DİZİNİ

Şekil 1.1. I. Kant'ın Kategoriler Tablosu	68
Şekil 1.2. a ve b Kümeleri İçin 'Arasında' İlişisinin Modellemesi	82
Şekil 1.3. Özdeş Kümeler Modellemesi	83
Şekil 1.4. a ve b Kümeleri Arasında Oluşturulabilecek Kümeler Modellemesi	85
Şekil 1.5. Temsil Sistemi Modellemesi	96
Şekil 2.1. Yorum İlişkisi Modellemesi	145

ÖNSÖZ

İnsanın kendisi ve hayata dair soruşturmalarının insanın varoluşu ile birlikte başladığı, günümüze kadar süregeldiği ve bundan sonrada devam edecek bir çaba olduğu söylenebilir. Tarihsel süreç dikkate alındığında hemen her çağda insanın mahiyeti ve evren içindeki yeri sorgulanmış; çağların genel özelliklerine uygun olarak bu sorgulamaya birçok çözüm önerisi ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Var olanlar içerisinde üstün yeteneklerle donatılmış olarak insan bu yetenekleri sebebiyle özgür aynı zamanda sorumlu ve acizdir. Bir şey ya da birisi karşısında sorumlu ya da aciz olmak şüphesiz insanı sadece etki eden, değiştiren, kullanan, tüketen, dürtü ve güdülerden oluşan bir varlık olmaktan çıkarıp değer biçen ve anlam veren inanç varlığına dönüştürür. Bu da insanı her daim kendisine göre eyleyebileceği, hayatına ve başkaları ile olan ilişkilerine anlam, değer ve yön verecek bir ilkeyi kabule ve bu ilkeye bağlılığa götürür. Dolayısıyla insan hayatında ister ilkel ister modern olsun, ister Tanrı ister insan tarafından inşa edilsin zamana ve toplumdan topluma göre değişim göstermiş ya da zaman zaman etkisini yitirmiş, içeriği boşaltılmış olsa bile daima bir takım kurallar olmuştur. Nitekim bu kuralların eksikliği ya da etkisizliği her hissedildiğinde de mevcut durumu düzeltebilmek ve insanî problemlere çözüm bulabilmek adına bir takım çabalara girişilmiştir. Çalışmamıza konu olan Josiah Royce'un çabası da son noktada böyle bir çabadır ve onu bizim için özel ve önemli kılan da onun bu çabasıdır.

Felsefeyi sadece spekülâtif bir uğraş olarak görmeyen Royce, Levinascı bir hassasiyetle felsefenin çağın mevcut problemleri için bir çözüm yolu olabileceğini ifade eder. Felsefeye ahlâkî kaygılar ile yöneldiğini belirtse de kendi ahlâk anlayışını serimlerken metafiziksel ve epistemolojik bir kavrayışın gerekliliğini hisseder ve bu gereklilikten hareketle ahlâk anlayışını sağlam metafiziksel temeller üzerine inşa etmeye çalışır. Görüşlerini idealizm ve pragmatizmin eşsiz bir sentezi olarak nitelendirebileceğimiz Royce, son noktada 'sadakat' adını verdiği bir anlayışa ulaşır.

Çalışmamız Royce'un felsefesinin hem metafizik hem de ahlâkî yönünü, düşüncelerini şekillendiren ve düşüncelerine yön veren şartlar çerçevesinde ortaya koymayı amaçlamıştır. XIX. yüzyıl bireycilik ve özgürlük söylemleri merkezinde hem hayatın hem de bilen, değiştirip dönüştürücü etkisi ile etrafına şekil veren, sosyal olan

ve her şeyden önce değer biçip anlam veren bir varlık olarak insanın evren içindeki konumu, anlamı ve değerinin yoğun olarak tartışıldığı bir yüzyıldır. Bunun yanı sıra Amerikan düşünce dünyasını derinden etkileyen farklı felsefi akımların varlığı söz konusudur. Ayrıca Royce'un bir göçmen olarak yaşadığı ülkesi sınıf ve ırk mücadelelerinin, kargaşanın ve büyük trajedilerin yaşandığı bir ülkedir. Şüphesiz bu arka plan Royce'un düşüncelerinin yönü ve hedefi noktasında hatırı sayılır bir etkiye sahiptir. Dolayısıyla Royce, hem içinde doğup büyüdüğü çevre ve düşünsel atmosfer hem de yaşadığı ülke ile ilgili sosyal, siyasi ve ekonomik gelişmeler dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Bu amaçla giriş kısmında Royce'un hayatı ve eserlerine yer verilmiştir. Birinci bölümde metafizik ile ilgili genel bir değerlendirme yapılmış ve Royce'un metafiziğini nasıl anlamak gerektiğine değinilmiştir. İkinci bölümde, onun özellikle Kant'ın görüşleri, Berkeleyci ve Hegelci idealizm ışığında geliştirip temellendirdiği Mutlak İdealizmi, üçüncü bölümde ahlâkî anlayışı ve *yorum topluluğu* düşüncesi ele alınmış, sonuç kısmında ise Royce'un görüşleri hakkında genel bir değerlendirme yapıldıktan sonra düşünsel tartışmalara ne şekilde etki ettiği tartışılmıştır.

Royce'u okumak ve anlamak aynı zamanda Kant, Hegel, Schopenhauer, Bergson, W. James, Peirce, Bradley gibi birçok düşünürü okumayı ve anlamayı gerektirir. Çünkü onun düşünce sistemi ele alındığında yer yer Kant ve Hegel ile karşılaşırız yer yer James, Peirce ya da Schopenhauer'i görürüz. Onu okumak geniş bir alanı bilmeyi gerekli kılarsa da çalışmamız karşılaştırmalı bir yöntemle dayalı olmadığı için bu düşünürlere sadece Royce'un eserlerinde yer alan bağlamda göndermeler yapılmıştır. Ayrıca Royce'un mantıksal değerlendirmelerine de ayrı bir başlık altında değil çalışmanın bütünlüğü içinde yer verilmiştir.

Çalışmamız Türk düşüncesi açısından el değmemiş bir düşünür olarak değerlendirebileceğimiz Royce'un görüşlerinin, düşünsel tartışmalara nasıl bir yön kazandırdığını göstermesi ve sunduğu çözüm önerilerinin insan hayatını nasıl etkilediğini ve insan hayatına nasıl bir ivme kazandırdığını göstermesi açısından önem taşımaktadır. Bu çalışma ayrıca, özgün görüşleri ile çağdaş dönemde metafiziğe yeniden hayat veren Royce'un isminin çağdaş metafizikçiler arasında zikredilebileceğini göstermesi açısından da önem taşımaktadır.

Ülkemizde Royce ile ilgili olarak Mehmet Demirtaş'ın doktora tezi, Emel Koç'un

ve Önder Bilgin'in eserleri ve birkaç makale dışında çalışma bulunmamaktadır. Bu eserlerde Royce'un daha çok ahlâk anlayışı ele alınmıştır. Royce'un hemen her alanda eser yazdığı düşünülecek olursa yapılan bu çalışmanın bundan sonraki farklı çalışmalar için bir kaynak olabileceği düşünülebilir.

Çalışma konusunun belirlenmesinden son aşamaya gelinceye kadar bilgi ve tecrübesi ile değerli katkılarını esirgemeyen ve doktora sürecim boyunca her türlü sıkıntıma ortak olan danışman hocam sayın Prof. Dr. Mustafa Yıldırım'a; Royce'un kaynaklarını temin etmede ve onun ertelemeci tavrından doğan güçlükleri aşmada, 'ertelemeci tavır' kavramını da kendisinden öğrendiğim sayın eş danışman hocam Yrd. Doç. Dr. Önder Bilgin'e; katkılarından ötürü Prof. Dr. Sebahattin Çevikbaş, Doç. Dr. Ali Utku ve bölüm hocalarıma; her zaman yanımda olan eşim Şenol Mönkü ve onunla geçireceğim zamanlardan sürekli çaldığım kızım Enzel'e teşekkür ederim.

Erzurum - 2014

Bahtinur MÖNGÜ

GİRİŞ

Josiah Royce'un yaşadığı yüzyıl Amerikan felsefi düşüncesi içinde birçok farklı felsefi konunun varlığından söz edilebileceğimiz bir yüzyıldır. Şöyle ki, 19. ve 20. yüzyıllardaki düşünsel sistemlerin gelişimi ve seyiri büyük oranda Aydınlanma filozoflarının düşünceleri çerçevesinde belirlenmiştir. Bunun yanı sıra pragmatizm, Kıta Avrupa'sı felsefesi, realist ve ampirist çizgide gelişen İngiliz analitik düşüncesi ve Alman felsefi geleneğinin izlerini de Amerikan düşünce hayatında görmek mümkündür. Çok renkli bir mozaiği anımsatan¹ bu düşünce zemini J. McDermott (1891-1971) tarafından Klasik Amerikan Felsefesi isimli drama içindeki önemli aktörlerden biri olarak tasvir edilen Josiah Royce'un felsefesini derinden etkilemiş ve Royce'un felsefesinin idealizm ve pragmatizmin mükemmel bir sentezi olarak inşa edilmesine imkân sağlamıştır.

Amerikan düşünce dünyasında beliren görüşler çoğu kez eleştirici olmakla birlikte ayırt edici biçimde çoğulcu, iyileştirici, dünyevidir ve çağın problemlerini esas alıp, mevcut durumları analiz ederek bu problemlere dair çözümler sunmayı amaçlar. Amerika'nın felsefeye armağanı olarak değerlendirilen² bu dönem içinde yaşamış düşünürlerden biri olarak Royce'un yaşamı ve düşünce sistemi dönemin sunduğu nimetler ve de olumsuzluklardan derin biçimde etkilenmiştir. Nitekim onun düşünce sistemi incelendiğinde, 'yaşadığı derin trajedi ve acıların, tanışmaların, siyasi ve sosyal gelişmelerin'³ büyük etkisi hemen fark edilecektir.

Her bir dönemin eski derslerin yeniden öğrenilmesini gerektireceğini ve felsefenin Grek düşünürleri tarafından başlatılan çalışmaları devam ettiren bir çaba olduğunu düşünen Royce gibi bir şahsiyeti anlamak; hem birçok alanın bilgi birikimine sahip olması ve eklektik bir felsefe ortaya koyması hem de içinde yaşadığı dönemin karmaşık iklim dokusu nedeniyle oldukça zor bir çaba gerektirir.⁴ Ayrıca bunlara ek olarak Royce'un yaşamındaki her olayın onun düşünce dünyasında derin izler bıraktığı da unutulmamalıdır. Dolayısıyla Royce'un görüşlerini iyi anlama ve anlatabilme niyeti

¹ Celal Türer, 'Amerikan Felsefesinin Özellikleri', *KSÜİFD*, Sayı: 1, 2003, s. 111-118.

² Türer, 'Amerikan Felsefesinin Özellikleri', s. 111-118

³ Önder Bilgin, *Sadakat Ahlâkı*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Aktif Düşünce Yay., Ankara 2014, s. 381.

⁴ M. Shew, Mathew A. Foust, 'Loyalty and The Arts of Wise Living: The Influence of Plato On The Moral Philosophy of Josiah Royce', *The Southern Journal of Philosophy*, Volume 48, Issue 4, December 2010, s. 353-370.

bizi, hem onun bilgisine sahip olduğu alanları ve etkilendiği düşünce sistemlerini hem de kendi yaşamını derinlemesine incelemeye yöneltecektir. Bu nedenle çalışma amacı ve başlığına uygun olarak öncelikle Royce'un hayatı ve eserleri ile ilgili bir giriş yapıldıktan sonra metafiziksel düşüncenin gelişim seyri ele alınacak, Royce'un metafiziğini nasıl anlamak gerektiğine değinilecek ve Royce'un görüşleri Metafiziğe Mantıksal Yaklaşım ve Metafiziğe Sosyal Yaklaşım başlıkları altında değerlendirilmeye çalışılacaktır.

I. JOSIAH ROYCE'UN HAYATI VE FELSEFESİ⁵

1855 Kasımında Grass Valley kasabasında doğan Royce'un erken dönem eğitimini Hristiyanlığa gönülden bağlı bir dindar olan ve Grass Valley'de bir okulun müdireliğini yapan annesi ve kız kardeşleri üstlenir. Okul yaşamı 11 yaşında San Francisco'da başlar ve 1875 yılında mühendislik eğitimi gördüğü California Üniversitesi'nden mezun olur. Eğitim gördüğü dönemde jeolog Joseph LeConte (1823-1901) ve şair E. R. Sill'den (1841-1887) etkilenerak edebiyat ve felsefe ile ilgilenmeye başlar. O dönemlerde Royce'un düşünceleri üzerinde J. S. Mill (1806-1873) ve H. Spencer'ın (1820-1903) etkisi de açıkça görülebilir.⁶ 1875'de lisans derecesi ile mezun olduğunda, bir grup yerel iş adamanın desteği ile bir yıllığına Almanya'da çalışma fırsatı elde eder ve bu süre içinde hem felsefi ilgilerini devam ettirir hem de Heidelberg, Leipzig ve Göttingen'deki konferanslara katılır. Royce, Almanya'da kaldığı bir yıl içinde daha sonra çalışmalarına konu olacak ve düşüncelerini şekillendirecek olan Alman filozofları I. Kant, A. Schopenhauer (1788-1860) ve F. W. Schelling (1775-1854) ile ilgili araştırmalar yapar. 29 Aralık 1915'de Philadelphia Walton Otel'de yapmış olduğu bir konuşmasında Almanya'da geçirdiği dönemler boyunca H. Lotze (1817-1881) ve A. Schopenhauer'un güçlü etkisini hissettiğinden, 1890'lara kadar G. W. F. Hegel ve Greklerden ise çok fazla etkilenmediğinden bahseder.⁷

⁵ Aksi belirtilmediği sürece Josiah Royce'un hayatı ve felsefesi ile ilgili olarak <http://plato.stanford.edu/entries/Royce>. (16. 03. 2005) web adresinde yer alan bilgilerden faydalanılmıştır. Ayrıca Josiah Royce'un hayatı ve felsefesi ile ilgili olarak bkz.: Önder Bilgin, *Sadakat Ahlakı* ve Mehmet Demirtaş, *Josiah Royce'un Din Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), DEÜSBE, İzmir 2012.

⁶ M. R. Cohen, Ed. and Int. by F. S. Cohen, *American Thought: A Critical Sketch*, Transaction Pub., New Jersey 2009, s. 346.

⁷ Josiah Royce, Edited and with an introduction by J. J. McDermott, *BWJR*, Fordham University Press, 2005, s. 33-34.

Royce, Birleşik Devletlere geri döndüğünde John Hopkins Üniversitesi'ne girer. O yıllarda, Harvard Üniversitesi'nden ziyaretçi bir profesör olarak John Hopkins Üniversitesi'ne gelen W. James ile tanışır. Royce ve W. James arasında John Hopkins Üniversitesi'nde başlayıp, koyulaşan arkadaşlık ve meslektaş ilişkisi, Amerikan Düşünce Tarihi'nin çok ilginç yönlerinden birine işaret eder: farklılıklarına rağmen birlikte iş yapabilmek. Royce ve James'in düşünceleri felsefi farklılıklar içermektedir, fakat buna rağmen her ikisi de birbirlerine karşı her zaman oldukça nazik davranmışlar, birbirlerine her zaman sadık olmuş ve her zaman yardım etmişlerdir.⁸

1878'de hazırladığı *İnsan Bilgisinin İlkelerinin İlişkisi* (The Interdependence of The Principles of Human Knowledge) isimli doktora tezi ile John Hopkins Üniversitesi'nden mezun olur. 1878-1882 yılları arasında Royce, California Üniversitesi'nde edebiyat ve kompozisyon dersleri verir. Bu dönem boyunca hem birçok felsefi makale hem de *Mantıksal Analizlerin Temel Kitabı* (Primer of Logical Analysis) isimli eserini yazar.

Doğu kıyılarındaki entelektüel yaşamdan uzak olduğu için California'dan pek hoşlanmayan Royce, W. James'in Harvard Üniversitesi'nde bir yıllık izinli olduğu dönemde, onun yerini alma fırsatı bulur 1882'de California'dan ayrılır. 1883'de kendi felsefi çalışmaları üzerine yoğunlaşan Royce, bizim doğru ve yanlışla ilgili olan anlamlı ve sıradan kavramlarımıza uygun, bütün doğruları ve mümkün yanlışları kapsayan gerçek, sonsuz bir düşünce: bir Mutlak Bilen'in (Absolute Knower) olması gerektiğine vurgu yapar ve bu anlayışına 1885 yılında onun ilk büyük eseri olan *Felsefenin Dinî Yönü*'nde (The Religious Aspect of Philosophy) yer verir. Bu eser, Royce'un daha sonraları geliştirip yeni bir yön vereceği ancak temel düşüncelerini muhafaza edeceği felsefi tavrın ana taslağını oluşturması sebebiyle büyük bir önem arz eder.

Royce aynı yıl Harvard'da kalıcı bir pozisyon kazanır. Harvard'da kaldığı dönem boyunca öğrencileri T. S. Eliot (1888-1965), G. Santayana (1863-1952) ve W. E. Du Bois (1868-1963) ile düşüncelerini paylaşır ve halka birçok konferans verir. 1886'da *Kaliforniya Tarihi* (History of California) isimli eserini ve 1887'de de Oacfield Yerleşimcilerinin Hesaplaşması: Kaliforniya Yaşamının Bir Romanı (The Feud of Oacfield Creek: A Novel of California Life) isimli eserini kaleme alır.

⁸ John K. Roth, Edited and with an introduction by., *PJR*, Indianapolis: Hackett Pub. Co., 1892, s. 2.

1888'de bazı sinirsel rahatsızlıklar yaşar, bir aylığına çıktığı bir deniz yolculuğu sayesinde dinlenme fırsatı bulur ve eski sağlığına kavuşur.

Royce 1892'de Harvard'da Felsefe Tarihi Profesörü olur. 1894-1898 yılları arasında Felsefe Bölüm Başkanı olarak hizmet verir. Bu yıllar boyunca birçok eleştiri ve makale yazarak Amerikan Felsefe Geleneği içinde sivrilmeye başlar. 1892'de *Modern Felsefenin Ruhu* (The Spirit of Modern Philosophy), 1895'de *Tanrı Kavramı* (The Conception of God) ve 1898'de *İyi ve Kötü Üzerine Denemeler* (Studies of Good and Evil) isimli üç kitap yazar. Bu düşünsel gelişim ve başarısında Royce kendisinden önceki düşünürlerin etkisini de inkâr etmez. Kendisini bir Kantçı ya da Spinozacı (1632-1677) veya bir Sokrates (M.Ö. 469-399) takipçisi olarak tanımlamayı düşündüğü gibi, bir Hegelci olarak da tanımlayabileceğini belirten Royce, idealizminden söz ederken I. Kant, G. W. F. Hegel ve J. G. Fichte'nin (1762-1814) kendisi üzerindeki nüfuzuna vurgu yapar.⁹

1898'de C. S. Pierce'ın bir dizi makalesi ile meşgul olur. Onun özellikle mantık ve metafizik arasındaki ilişkiyi inceleyen *Şeylerin Muhakemesi ve Mantığı* (Reasoning and Logic of Things) isimli çalışması üzerinde yoğunlaşır. Aynı yıllar Royce'un metafiziksel sistemini derinleştirmek ve geliştirmek, kesin ve orijinal ifadeler üretmek için daha yoğun çalışma kararı aldığı yıllardır. Bu çabalarının sonucu, onun Gifford Konferanslarını içeren, 1899-1901 yılları arasında yayımlanan *Dünya ve Birey* (The World and The Individual) isimli iki ciltlik çalışması ve 1900 yılında yayımlanan *Ölümsüzlük Düşüncesi* (The Conception of Immortality) isimli çalışması olur. Royce Aberdeen Üniversitesi'nde ilkinin 1899, diğerini takip eden yılda verdiği Gifford Konferansları ile üst üste prestijler kazanır. Felsefi teorilerinin küçük detaylarını incelediği Gifford Konferansları Royce'un yaşamı ve düşüncesinde dönüm noktasıdır. Onun bir felsefeci olarak kazandığı ün 1902'de Amerikan Psikoloji Profesörü ve 1903'de Amerikan Felsefe Profesörü olması ile onaylanır. Aynı yıl Royce, *Psikolojinin Anahatları: Bazı Pratik Uygulamalar İle Temel Bir Bilimsel İnceleme* (Outlines of Psychology: An Elementary Treatise With Some Practical Applications) isimli eserini de kaleme alır. 1900'lü yıllar Royce'un zirvede olduğu yıllardır ve henüz 45 yaşında iken elde ettiği bu başarılar, onun yaşamındaki önemli gelişmelerin de tetikleyicisi olacaktır.

⁹ J. Clendenning, *LJR*'dan aktaran Emel Koç, *Josiah Royce*, Barış Kitap, Ankara, s. 9-10.

Keskin felsefi zekâsının bir göstergesi olan *Dünya ve Birey* isimli eseri Royce'ü başarı ve övgülerle birlikte, önemli itirazlarla da karşı karşıya getirir. Pierce, özellikle Royce'un kullandığı mantığı eleştirmiştir. Bu eleştiri karşısında Royce, merkezi argümanlarını ve aynı zamanda matematiksel mantığını oluştururken uyguladığı çalışma programını yeniden gözden geçirme kararı alır. Royce'un bu çabası, 1900'lü yıllarda inşa etmeye çalıştığı öğretisi ve yayımlarında iki farklı özellik olarak belirlemiştir. Bu özelliklerden ilki, formel mantığı ve metafiziksel spekülasyonlarının temeli olarak matematiksel kavramlara olan büyük güveni; diğeri yaşamın somut fenomenlerini (topluluğun doğası, dinî deneyimler, ahlâkî eylemler, kötülük ve acı problemleri) anlamak için bir araç olarak gördüğü felsefe üzerine yaptığı vurgulardır.

Royce'un insan yaşamındaki din fenomenlerinin doğru anlamlarına yönelik olarak koyu tartışmalar yaşamış olduğu W. James'de, Gifford Konferanslarına katıldıktan sonra, yakın dostunun idealizmine karşı pek çok argüman oluşturmak sureti ile eleştiriler yöneltmiştir. Royce'a yönelik hiçbir kasıt taşımayan bu eleştirilerinde W. James, Royce'un görüşlerinin imkânsız olduğunu göstermeye çalışır. Mutlak Bilen'in varolabileceğini kabul etsek bile, böyle bir varlığa neden ihtiyaç duyduğumuz noktasında Royce'un sunduğu argümanların yeterli ve inandırıcı olmadığını savunarak; Royce'un Mutlak Varlık'ının sadece gereksiz değil aynı zamanda insanın ahlâkî çabaları ve özgürlüğünün önünde güçlü bir engel olabileceğini vurgular. Royce Mutlak'ın iradesi ve her şeyi kapsayan bilgisi ile samimi, özgür bireylerin varlığı arasında bir çelişki olmadığını belirtmesine rağmen W. James, Royce'un İdealizm Doktrininin hem aşırı spekülatif ve epistemolojik açıdan zayıf olduğu hem de insan iradesi ve ahlâkî duyguları üzerine yaptığı olumsuz etkiler nedeni ile pek sağlam bir temele sahip olmadığını savunur. Bu eleştiriler karşısında Royce'un idealizm savunması, o dönemde felsefi eğilimlerin değişiyor olması, özellikle pragmatizmin belirginleşmesi ve artan etkileri nedeni ile pek de başarılı olamaz. (Royce ve William James arasında geçen bu uzun süreli tartışma Mutlak'ın Savaşı (The Battle of The Absolute) olarak bilinir ve bu tartışmanın izleri her iki düşünürün görüşlerinde de açıkça görülebilir.)

1907 ve sonraki yıllarda Royce, yaşam ve felsefe arasındaki ilişkinin daha derin olduğunu hisseder. Aynı yıl, 18 yaşında Harvard'tan mezun olan büyük oğlu Christopher şiddetli depresyon semptomları ve psikotik delüzyonlar yaşamaya başlar ve

bir akıl hastanesine yatırılır. Hayatını derinden etkileyen bu gelişmeler¹⁰ şüphesiz onun felsefesi üzerinde de etkili olacaktır. Nitekim Royce başlangıçta metafiziksel doğruları keşfinde ona yardım etsin diye biraz soyut ve formel bir felsefe ortaya koymaya çalışmış fakat sonraları metafiziksel doğrulara ilâveten hikmeti ve bilgeliği arama çabasını da sistemine dahil etmiştir. Bu değişim teorik ve sistematik felsefeyi bırakması anlamına gelmesede Royce bundan sonra pratik ya da uygulamalı felsefe alanına ilişkin eserler kaleme alacaktır. 1908 yılında yazdığı *Sadakat Felsefesi* (The Philosophy of Loyalty) isimli eseri ahlâk ile ilgili ilk büyük eseridir. Etiğe ‘sadakat sanatı’ (art of loyalty) olarak ifade edilebilecek farklı kavramlar ilave ettiği bu eserinde Royce, ‘sadakat’ terimini kullanarak ahlâk dünyamızın tamamını gerçeğe uygun bir şekilde tek bir merkezde toplamak suretiyle açıklayabileceğimizi savunur. Ona göre ‘sadakat’ tam olarak tanımlandığında ahlâk kurallarının tümünü kapsayacaktır.¹¹ 1908’de ayrıca ‘İrk Sorunları’ (Race Questions), ‘Taşralılık’ (Provincialism) ve ‘Diğer Amerikan Problemleri’ (Other American Problems) isimli makalelerini de yayımlar.

W. James’in *Dinî Deneyimin Türleri* (The Varieties of Religious Experience) isimli eserinin popüler olduğu ve akademik başarılar kazandığı yıllarda Royce, James’in bu çalışmasında mükemmel dinî deneyimler ve mükemmel bireyler üzerine fazlaca vurgu yapmış olmasına rağmen, hiçbir zaman bir kilise ya da din topluluğuna bağlı olmadığını düşünür. Ancak James’in din felsefesini, onun ölümüne kadar herhangi bir şekilde çözümlenmeye çalışmaz. Royce’un ilk eğitimi, güçlü bir Protestan Dünya görüşü üzerinedir. O, her zaman Hristiyan Düşünce Geleneği’nin yansımalarını hayatında hissetmiş ve yazılarında da Kitab-ı Mukaddes (Scripture) ile ilgili tutarlı ve samimi duygular sergilemiştir. Royce sıradan insanların oluşturduğu topluluk tarafından deneyimlenen sıradan inanç fenomenlerini anlama ve açıklamada kendisine yardım edebilecek bir din felsefesi arar. 1883’de Mutlak ile ilgili olarak ortaya koyduğu anlayışı, aslında dinî bir anlayıştır. James’in eksik kalmış plüralizmi ve pragmatizmine zıt olarak Royce, dinî deneyimlerin kaynağı ve nesnesinin insanüstü, gerçek ve sonsuz

¹⁰ J. McDermott Royce’un tüm yaşamını etkileyen bu gelişmelerin onun 1882’de Harvard’da görev aldığı zamanlar başladığına dikkat çeker. Otuz yıl kadar felsefe öğrettiği ve birçok akademik başarıya imza attığı bu dönemlerde Royce, bir önemsizlik daha doğrusu J. McDermott’un deyimi ile manevi bir dışlanma ile karşılaşır. Bu talihsizliğe hissiz bir evlilik, keskin zihni problemler, depresyon ve ekonomik problemler de dâhil olacaktır. Ayrıca yaşadığı dönem ve coğrafya itibarı ile göçler, kargaşalar, sınıf ve ırk mücadeleleri ile yoğrulmuş bir yaşamın derin izleri de onun düşüncelerinde her zaman görülecektir.

¹¹ Josiah Royce, *PL*, New York: The Macmillan Company, 1909, s. 15.

olduğunu kabul eder.

1910 yılı Ağustos’unda James’in ölümünün ardından, 1911’de *William James ve Yaşam Felsefesi Üzerine Diğer Denemeler* (William James and Other Essays on The Philosophy of Life) isimli çalışmasını yayımlar. Aynı yıl James’in din felsefesi üzerine de yoğunlaşarak James’e cevap niteliğinde makaleler kaleme alır ve bu çalışmalarını 1912’de *Dinî Anlayışın Kaynakları* (The Sources of Religious Insight) ismi ile yayımlar. Bu eserde, Royce’un son dönem düşüncesinde bir araya gelmeye başlayan teorik ve pratik muhakemeler konu edilmektedir.

1912’nin başlarında Royce hastalanır. İyileşme dönemi boyunca özellikle Hristiyanlığın temel ilkelerini göz önüne alarak, *Kaynaklar*’ın (Sources) ana hatlarını belirlemek niyetiyle din felsefesini incelemeye devam eder. Aynı zamanda kendi metafiziğindeki rahatsız edici noktalara çözümler bulmak amacı ile Pierce’ın yazılarına yeniden dönme gerekliliğini hisseder. Söylev ve yayımlarında ihtiyaç duyduğu teknik araçları Pierce’ın semiyotik ya da işaret teorisinde (semiotic or theory of signs) bulacaktır.

1913’de yayımlanan *Hristiyanlık Problemi* (The Problem of Christianity), Royce’un önceki düşüncelerinde yer alan Mutlak Bilin (Absolute Knower) kavramı yerine hakikati arayan ruhların her birine rehberlik edebilecek bir açıklama sunacak olan *sonsuz topluluk* (infinite community) kavramını geçirir. Çünkü bütün dünya içindeki ilahi yaşamlar bir *yorum topluluğu* içinde ifade edilebilir. Gerçekliği oluşturan bu *sonsuz topluluk*, üyelerinin, işaretlerin anlamlarını sürekli olarak oluşturup-geliştirdikleri düşüncesi üzerinde yükselen büyük anlayış sayesinde inşa edilir. Sadakat, *yorum topluluğu* ve din arasındaki ilişki üzerine yoğunlaşan Royce, bu temaları *Hristiyanlık Problemi* eserinin temel uğrakları olarak belirler. ‘Modern insan hangi anlamda inanç içindeki bir Hristiyan olabilir?’ sorusu bu eserin ilham kaynağıdır. Royce’un, Hristiyan doktrin ve deneyimlerinin birçok anahtarını açıklamaya ve uzlaştırmaya çalıştığı bu eseri, modern insan karşısındaki bir şey olarak Hristiyanlık probleminde işaret eden bir din felsefesi sunmanın yanında, Royce’un *yorum topluluğu* olarak ifade edilen gerçeklik teorisindeki metafiziksel idealizminin son halini sunması

açısından özel bir öneme sahiptir.¹²

Royce'un son dönemleri, yaşamındaki en parlak dönemlerdir. *Dinî Anlayışın Kaynakları* (The Sources of Religious Insight) ve *Hristiyanlık Problemi* (The Problem of Christianity) eserleri dışında kayda değer diğer çalışmaları: 1916'da yayımlanan *Büyük Toplum Umudu* (The Hope of The Great Community) isimli eseri, metafizik üzerine olan birkaç konferansın yanı sıra California Üniversitesi'nde verdiği ve sonuncusu *Topluluğun Ruhunu* (The Spirit of The Community) ismi ile anılan bir dizi konferanslardır.

Birinci Dünya Savaşı patlak verince Royce, uluslararasıdaki düşmanlıklara aracı olmak ve savaşın gelecekteki etkilerini azaltmak için ekonomik gücü güvence olarak kullanmaya yönelik pratik bir öneri taslağı hazırlar. 1914'de yayımlanan *Savaş ve Güvence* (War and Insurance) isimli eseri ile sonsuz topluluk adına politik ve ekonomik bir öneri sunmaya çalışır. Ayrıca Royce'un ölümünden sonra yayımlanan *Büyük Toplum Umudu* (The Hope of The Great Community) isimli eserindeki altı makaleden dördü de global politikalar ve Birinci Dünya Savaş'ı ile doğrudan ilgilidir.

Royce 14 Eylül 1916'da Cambridge Massachusetts'te ölür. Günümüzde Royce'un son dönem çalışmaları orijinal ve tutarlı çalışmalar olarak değerlendirilse de, o son dönem çalışmalarına yönelik olarak yapılan eleştirilere karşı yeterince güçlü bir savunma yapamamıştır. Royce'un itibarı, diğer düşünürlerin Royce'un erken dönem yazılarını, kendi pragmatizm, realizm, ampirizm ve mantıksal analiz doktrinlerinin gelişmesinde olumsuz etkileri olan yazılar olarak değerlendirmeleri ile gölgede kalmıştır. Buna rağmen Amerika'daki entelektüel okullar Royce'un etkilerinin tarihsel öneminde hemfikirdi ve son zamanlarda Royce'un düşünceleri tekrar değerlendirilmeye başlanmıştır. Royce'un çalışmaları, özellikle spekülatif felsefe ve metafizik, pratik ve teorik ahlâk, din felsefesi ve topluluk felsefesi ile ilgilenen filozof ve teologlar için verimli bir kaynak olma özelliğini sürdürmektedir.

Eserlerindeki düşünce derinliği, son derece farklı ve sıra dışı olarak değerlendirilen üslubu ile Amerikan kültür ve felsefesinin değerlendirilmesinde büyük öneme sahip olan Royce'un felsefesi Avrupa romantizmine özellikle Alman İdealizmine

¹² Josiah Royce, *PC* (Vol.: I), New York: The Macmillan Com., 1913 (This Edition Reprinted from University of Chicago Press, 1968), s. IX-4.

bağlanırken Amerikan düşüncesi tarafından da açık bir şekilde etkilenmiştir. Royce'un yorum felsefesi Alman Hermeneutik Geleneğine en yakın Amerikan Felsefesi olarak görülür. Dolayısıyla Royce için Avrupa ve Amerikan felsefeleri arasındaki etkileşimde mihenk taşıdır¹³ diyebiliriz. W. James tarafından Bering Boğazı ile Ateş Toprakları (Tierra del Fuego)¹⁴ arasındaki tek filozof olarak karakterize edilen Royce, W. James, C. S. Peirce ve John Dewey ile birlikte, üyeleri arasında hem kuvvetli bir dostluk ilişkisi hem de yoğun bir bilgi alışverişi bulunan Amerikan Felsefe Tarihindeki en yaratıcı grup içerisinde yer alır.

Royce üzerine araştırmalar yapan J. A. K. Kegley (1939-2010), Royce ve felsefesi hakkında şunları söyler: psikoloji alanında yeni ve önemli çalışmalar yapmış olan Royce, genel fikirlerin oluşumu ve yapısı ile dış dünyanın bilgisi ve zaman hakkında yapmış olduğu açıklamalarıyla fenomenolojinin habercisidir. Mantık ve ahlâk arasındaki ilişki konusunda Peirce'dan etkilenmiş olan Royce, dine karşı tarihi ampirik bir yaklaşım ile modern antropolojiye yakın görüşler ortaya koymuştur. Onun psikolojik ve biyolojik bilimlerden kaynaklanan ampirik sorunlar üzerine yaptığı felsefi yorumları ve fikirleri büyük yankı uyandırmıştır. Benlik problemleri ve düzensiz bilinç halleri üzerine yaptığı incelemeleri topluluk içindeki bireyin sosyal ve ahlâkî davranışlarının anlaşılması ve anlamlandırılması açısından önemlidir. Sosyal ve politik felsefe alanında yapmış olduğu analizleri, özellikle gerçek topluluk anlamında grup bilincinin oluşturulması, geliştirilmesi ve sürdürülmesine yönelik düşünceleri ve ayrıca bilim-din arasındaki ilişkiye yönelik yaptığı analiz ve açıklamalar dikkate şayandır.¹⁵

¹³ Walter Conser, 'The Reassessment of Josiah Royce', *American Studies*, ISSN 0026-3079., Vol. 27, No: 2 Fall 1986, s. 54-60.

¹⁴ Güney Amerika'nın güney ucunda aynı adı taşıyan bir büyük adası da olan adalar topluluğu. Macellan Boğazı'nın ötesinde, 53° ile 56° Güney enlemleri arasında bulunmaktadır. Macellan'ın 1520'de keşfettiği, 19. yüzyılda yerleşilen takımadalar, 1881 yılında Şili ve Arjantin arasında paylaşıldı ve her iki ülkedeki bir eyalete adını verdi. (Ateş Toprakları adı kimi zaman Tiarra del Fuego'nun İsla Grande Adası'nı belirtmek için de kullanılır.)

¹⁵ Jacquelyn Ann K. Kegley, 'Book Review': *Josiah Royce in Focus*, Indiana University Press, Bloomington 2008, pp. 214. (<http://nrx.journalofpragmatism.eu/wp-content/uploads/2010/07/14-skowronski.pdf> (30. 04. 2011).)

BİRİNCİ BÖLÜM

METAFİZİK NEDİR?

‘İnsan akli bilgisinin belli bir türünde özel bir kaderle karşı karşıyadır. İnsan akli bu bilgisinde öyle sorular tarafından rahatsız edilmektedir ki, akıl onları ne yanıtlayabiliyor ne de yadsıyabiliyor.’

I.Kant

Metafizik,¹⁶ kavram olarak açıklanıp anlamlandırılması, net çizgilerle belli sınırlar içinde değerlendirilip ortaya konması oldukça güç bir alandır. İnsanoğlunun onu bir kenara atamayışı, onun insanı ilgilendiren hemen her konuda bütüncül bir yorum olabilme çabasından kaynaklanır. İnsanlık tarih boyunca nesnel, somut ya da verili olanın ötesinde olana, görünmeyene, temel ya da öz olana ilgi duymuş ve bir takım kavramsal spekülasyonlar ortaya koymak sureti ile çeşitli sistemler kurmuştur. Maddeye indirgenemeyen bazı problemlerin varlığının anlaşılması fizikî dünyayı fizik ötesi ile açıklama çabasına dönüşmüş, bu da fizik ve metafizik olmak üzere iki boyuta sahip olan insanı doğrudan metafizik problemlerin muhatabı yapmıştır.

Antik çağla başlayan ve Ortaçağ ile devam eden süreçte bu konu üzerine kafa yoranlar bir tesadüf sonucu metafizik olarak adlandırdıkları alanı kimya, astroloji gibi kendi özel konusu yoluyla tanımlanan bir bilim olarak algılıyorlardı. Bu bağlamda metafizik konusu ile ilgili olarak ‘şeylerin ilk nedenleri’ ya da ‘değişmeyen şeyler’i araştıran bir bilimdi¹⁷. Ancak metafiziği artık sadece bu anlamıyla ifade etmek mümkün değildir. Çünkü şimdilerde ‘ilk nedenler ya da değişmeyen şeyler’ ile ilişkilendirilemeyecek olan birçok felsefi problemden bahsedilebilir ve ayrıca metafiziğin konusu olarak düşünülen şeylerin varlığını inkâr eden ya da yadsıyan bir düşünürün bu inkâr ya da yadsıma sırasında yine metafiziksel bir iddiada bulunduğu

¹⁶ Deyim ilk defa Aristoteles’in ders kitaplarını sıralarken doğa bilgisi kitabından sonra gelen on dört kitabına Yunanca ‘meta ta phusika’ (doğa bilimlerini kapsayan kitaplardan sonra gelenler) adını veren Rodos’lu Andronikos tarafından İ. Ö. 1. Yüzyılda kullanılmıştır. VI. Yüzyılda Hesykhios’un listesinde tek kelime halinde kullanımına rastlanmıştır. Yaygın kullanımı ise XII. Yüzyıldan itibaren olmuştur. Bkz.: Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Ege Üniv. Yay., İzmir 1985., Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2013., Taylan Altuğ, *Metafiziğin Elenmesi*, Ebabil Yay., Ankara 2006., Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yay., Ankara 1999.

¹⁷ R. H. Popkin, *Metafiziğe Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma, İstanbul 2005, s. 14-17.

söylenbilir. Metafizik için ya da metafiziğe karşı her iki durumda metafiziksel pozisyonlardır.¹⁸

Felsefenin en temel ve geniş kapsamlı disiplinlerinden biri olduğunu söyleyebileceğimiz metafizik aynı zamanda tartışmaya en açık ve en müsait olanıdır. Metafizik her zaman özel bir alan olarak varlığını sürdürmüş ancak kimi zaman baş tacı yapılmış kimi zaman boş bir gevezelikten ibaret görülmüştür. Bununla birlikte metafiziğin ne olduğu ile ilgili tek ve doyurucu bir açıklama yapmanın imkânsızlığı içinde metafiziğin yaptığı şeyin, belli bir şey türünü ayırıp, yalnızca onun ne olduğunu araştırmak değil, var olan hakkında oldukça genel sorular sormak olduğunu söylemek mümkündür.¹⁹

Metafizik yüzyıllar boyunca doğa dışı niteliğini sürdürerek varlığa ilişkin bir açıklama olmak bakımından ontoloji, evrenin özü ve işleyişine yönelik bir açıklama olması bakımından kozmoloji, Tanrı ve Tanrı'nın varlığına yönelik açıklamalar içermesi bakımından teoloji, öge ve ilkeler kullanarak teoriler kurma açısından epistemoloji, insanın yapı, işlev ve eylem sahalarıyla ilişkili olması bakımından felsefe ile zaman zaman anlamdaş kılınmıştır. Bu anlamdaşlık teoloji dışındaki tüm bilimlere metafizik bir boyut kazandırma çabasının sonucudur.

Metafiziğin araştırma konusu içine giren soru ya da problemlerin düşünce tarihinin en eski, karmaşık ve yorucu soru ya da problemleri olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Tüm disiplin ya da araştırma alanları içinde en geniş kapsamlı olması dolayısıyla metafizik, Antik Çağdan itibaren 'var olmak bakımından varlığı' ele almak suretiyle varoluş ve gerçeklik, aktüel, potansiyel ve de nedensellik ile ilgili, bilimlerin sınırlarını aşan ve tüm alanlarda geçerli olan sorular ve problemler ile uğraşır.²⁰

Metafizik bilgi ya da metafizik alan, içinde ebedi, değişmez ve külli ilkelerin yer aldığı bir bilgi türü ya da alandır. Böyle bir alanda çalışmak ve bilgi edinmek insanın kendisini aşmasını gerektiren üstün bir çaba gerektirecektir. İnsan tabiatına ait olan bu bilgi alelade bilgidен farklıdır, kendisi ile uğraşmanın mevcut bilgi konusu ile aynileşmesini gerektirir. M. Heidegger'in (1889-1976) *Metafizik Nedir?* (Was ist

¹⁸ T. W. Adorno, Ed. by Rolf Tiedemann, Translated by Edmund Jephcott, *Metaphysics*, Stanford University Press, California 2001, s. 9.

¹⁹ Bryan Magee, *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma Yayıncılık, İstanbul 2008, s. 32.

²⁰ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s.1091-1092.

Metaphysik) isimli eserinde belirttiği gibi metafizik bir sorunun sorulması, soranın da soru ile birlikte alınması, yani sorunun içine konulması ile ancak mümkün olacaktır. Cevap da soran kişinin verdiği cevapla gerçekten ve fiilen bütünleştiği bir şeyden ibaret olacaktır. Bu Aristoteles'in (M.Ö. 384-322) 'metafizik tahakkuk' dediği ve 'insan bütün bildiğinden ibarettir' sözü ile özetlenebilecek olan şeydir.²¹

'Metafiziksel sorular kavramsaldırlar ve onları kavramsal analiz cevaplamalıdır.'²² Metafizikçinin kavramları tüm düşüncemize nüfuz etse de ahlâk, din, bilim gibi düşüncenin herhangi bir özel alanı ile sınırlandırılmaz. Bu kavramlar varlık, gerçeklik, hakikat, gereklilik, nedensellik, özdeşlik, çelişki, benzerlik gibi kavramlardır.²³ Metafizik bu kavramlarla ilgili gerekli açıklama ve analizleri yaparken genel, kuşatıcı ve kökten bir araştırma yapmaya soyunur ve bu araştırmayı yaparken sistematik ve bütüncül bir tavır sergiler. Öncül olarak ampirik karakterli bir ilke ya da kanun yerine kavramsal bir ilke ya da postüla kullanır. Dolayısıyla öncülün ya da metafizik önermenin ampirik anlamda doğruluğu ya da geçerliği tartışılmaz. 'Metafizik önermeler doğruluk ile yanlışlığın ötesindedir, bunlar bilgi ötesi söylemlerdir.'²⁴ Kavramsal yargılar türünde kabullenme ve kabullendirme söz konusudur. Varlıkla ilgili araştırmalarını genel ve soyut bir alana taşır. Örneğin; Platon'un (M.Ö. 427-347) 'form'ları gibi.

Akla dayalı bir disiplin olarak metafizik ile amaçlanan, duyusal ve bilimsel sınırları aşip, hiçbir şeyi dışta bırakmadan mümkün olan en kapsamlı sınıflandırmalara ulaşmaktır. Metafiziğin yapısı genel sınıflama esasına dayalı bir sınıflandırma sisteminden oluşur. O, varlığı zorunlu-olası/mümkün, neden-sonuç, özne-nesne, durağan-değişen, maddi-maddi olmayan, cevher-araz gibi sınıflandırmalar yardımıyla inceler.

Metafiziksel önermeler kendilerine özgü bir kesinlik içerseler de bütünüyle tündengelimsel bir akıl yürütmenin ve spekülatif açıklamaların sonuçlarıdır. Bu nedenle metafiziğin çağlar boyu bilim dışı bir tavır sergilediği söylenebilir. Nitekim ona

²¹ Ahmet Aydoğan, 'Sunuş' *Metafizik Nedir?* İçinde, (Edit. ve Çev.: Ahmet Aydoğan-Mustafa Tahralı), Birey Yay., İstanbul 1999, s. 16-19.

²² J. W. Felt, Ed. By. G. F. Mclean-H. Meynell, *The Nature of Metaphysical Knowledge*, University Press of America 1988, s. 51.

²³ Alan R. White, *Methods of Metaphysics*, Taylor & Francis, 1987, s. 7.

²⁴ Nermi Uygur, *Felsefenin Çağrısı*, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 1995, s. 101.

yöneltilen itirazların odak noktasını da bu konu oluşturur. Metafizik bilgi doğası gereği apriori bilgiyi savunur ve soruşturmalarında aposteriori yöntem ve bilgi kullanmaktan şiddetle kaçınır. Ancak bu, metafizikçinin hiçbir kaynağa başvurmaksızın salt kendi zihin içeriklerinden hareketle metafizik yapısını oluşturduğu²⁵ gerekçesi ile metafizik düşünceyi tamamen yok saymaya yönelik girişimlere haklılık kazandırmaz. Nitekim metafizik araştırma ya da düşüncenin de dayandığı belli ilkeler ve konusunu ele alırken kullandığı belirli düşünme yöntemleri vardır. Apriori yöntem bir takım temel ilkelerden hareket etmek suretiyle tümdengelim yoluyla bu ilkede içerimlenen sonuçları çıkarımla ortaya koyma esasına dayanır. Bu yöntemle elde edilen bilgi ancak deneyüstü ve yüksek doğruluk düzeni içinde ve bu düzenin salt metafizik ilkelerinin düşünsel sezgisine dayanarak elde edilebilir. Bütünüyle bilim dışı olmakla suçlanan bu yöntemi başta Platon olmak üzere filozofların çoğu kullanmıştır.

Her metafizikçiyi yeniden metafizik sistem oluşturmaya iten neden metafiziğin kendi özel yapısından kaynaklanır. Çağlar boyu belli temel sorular insan zihnini hep meşgul etmiş, aynı sorular tekrar tekrar sorulmuş, ne kadar metafizikçi varsa o kadar metafizik sistem kurulmuştur. Bütün sistemlerde her metafizik soru, evrenin tümü hakkında temel bilgi verdiğinden kuşku duyulmayan cevaplar ile karşılanmıştır. Bu cevaplar temelde ‘metafizikten metafiziğe değişmeyen ‘K’ konusuna her metafizikte başka bir ad alan ‘X’ yüklemine ‘dır’ ile bağlanmasından²⁶ oluşur. Metafizik sorulara verilen kurgusal ve spekülasyon cevaplar doğrulanıp denetlenemeseler de zaman zaman bir inanışa uygunluk, belli bir toplum tarafından kabul görme zaman zaman da cevaplar arası tutarlılık ya da kendi iç tutarlılığının sağladığı huzur nedeniyle insan hayatında hep varlığını sürdürmüş ve sürdürmeye de devam edecektir.

1.1. METAFİZİĞİN TARİHSEL EVRİMİ

‘Metafiziği nasıl anlamak gerekir?’ sorusu kavramsal yapısı gereği çok-cevaplılık arz eden metafiziksel sistemler düşünüldüğünde oldukça zor yanıt bulacak bir

²⁵ Bu konuyla ilgili olarak Bacon’ın (1561-1626) örümcek ve arılar benzetmesine yer verilebilir. Bacon metafiziği her çiçekten topladığı özleri kendi vücudunda işleyip bal yapan arının aksine, çevresinden faydalanmaksızın kendi vücut salgıları ile ağız ören bir örümceğe benzetir. Buna göre metafizikçi, hiçbir veri toplamaksızın zihnindekileri kılı kırk yarararak metafizik ilkelere dönüştürür. Bir bilim insanı ise, arı misali yeni materyalleri bir araya getirmekle kalmaz, bunları sindirerek yeni bir forma dönüştürür. Bkz. Stephen Law, *Büyük Filozoflar*, (Çev.: Feza Çakır), İnkılâp Yay., İstanbul 2011, s. 69-73.

²⁶ Uygur, s. 96.

soru olarak değerlendirilebilir. Zamanın yapı-bozum özelliği her şey üzerine etki ettiği gibi metafiziği de etkilemiş, her dönemin değişen düşünce yapısına uygun olarak kendisi üzerine kafa yoranların ona farklı içerik, anlam, kimlik ve değer yüklemelerine neden olmuştur. Buna rağmen metafiziğe yüklenen anlamlardan yola çıkarak ona dair bir değerlendirme yaptığımızda temel olarak düşünce tarihinde metafiziğin sistematik olarak ortaya çıkışı, gelişimi veya yükselişi ile yoğun bir eleştiriye tutulup gerilemesi olarak değerlendirebileceğimiz dönemlere ulaşılır.

Antik Çağın ünlü oluş tartışması içine kök salan metafizik, Aristoteles ile ‘on he on’ bilimi olarak tanımlanıp, ontoloji ile eş tutulur.²⁷ Parmenides’in (M.Ö. 540-450) ‘asıl gerçek, var olanlar değil varlıktır’ ifadesi ile başlayan varlık ve var olan ayrımı²⁸ Platon’da zirveye ulaşır. Bu ayrım Aristoteles’te, daha sonraları ‘meta ta phusika’ olarak adlandırılacak olan eserlerine konu edilir ve ilk felsefe olarak isimlendirilir. İlk felsefe’nin ‘varolan olarak varlığın ve bu varlığın ilke, neden ve temel niteliklerinin bilimi’ olarak tanımlaması, onu ontoloji ile özdeş kılar. Bundan dolayı da Aristoteles’ten önce *oluş* ya da *görünüş* ile bir tutulan *varlık*, ondan sonra sadece başka bir şey olarak değil de *varolan* olarak düşünülür.

Sonraları fizikten sonrakiler, yani metafizik adını alan eserinde Aristoteles duyusal olmayan tözlerin varlığı, metafiziğin imkânı, töz, madde, form, oluşun analizi, potansiyellik ve edimsellik ile teoloji gibi konuları ele alır. Teoloji terimini kullanışı ve ona yüklediği varlığın doğası ile ilgili bilim olma anlamı, metafiziğin Ortaçağ boyunca kendine özgü bir anlam kazanmasına neden olacaktır.²⁹

Aristoteles’in ilk felsefe ya da teoloji dediği şeyin metafizik ile ilişkilendirilmesi Aristoteles metafiziğini yorumlarken Aquinolu Thomas’ın (1225-1274) akıllı varlıkları, özleri ve Tanrı’yı metafiziğin kapsamı içerisine sokmasına neden olur. Bu, metafiziğin

²⁷ Takiyettin Mengüşoğlu, *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1997, s. 114.

²⁸ Cevdet Kılıç, ‘Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi’, *FÜİFD*, 9: 1, 2004, s. 39-68.

²⁹ Metafiziğin anlamındaki değişme ile ilgili olarak Plotinos’un düşüncesine de değinmek gerekir. Plotinos’un (M.Ö. 205-270) öğretisi Ortaçağ düşünüş tarzına geçiş için bir köprü konumundadır. Plotinos zaman, mekân, değişme ve harekete ilişkin algılarımızın yanıltıcı olduğunu ve varolan’ın yapısının ‘Bir’den fişkırmaya yolu ile yukarıdan aşağıya doğru oluşmuş nous, ruh ve madde olduğunu ifade eder. Ona göre bu sıralamada en altta bulunan madde neredeyse varolmama durumundadır. Plotinos’un yaptığı bu varlık sıralaması doğada varolanlardan daha üstte ve doğadan ayrı varolan varlıkların bulunduğu düşüncesini doğurmuştur. Metafiziğin doğa-üstü varlıkları araştıran alan olarak anlaşılmasının başlıca dayanaklarından biri bu noktadır. Böylesi bir etki ile ‘meta’ sözcüğü meta ta phusika’da olduğundan farklı bir anlam kazanır ve doğanın üstünde ve onu aşan bir alan halini alır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Sevgi İyi, *Çağımızda Metafizik Sorunu*, s. 15.

Ortaçağ'da felsefi bilimlerin kraliçesi sayılmasını, hatta felsefenin tüm özel alanlarının kendisine bağlı bulunduğu son temeli gösteren ana bilim olarak ilan edilmesini beraberinde getirir.³⁰

Antikçağın düşünüş biçiminin en belirgin ve en önemli ilkesi olan 'yoktan hiçbir şey var olmaz' ilkesi Ortaçağ'da yerini 'yoktan varolma' ilkesine bırakır. İlk ve en temel konusu Tanrı, Tanrının varoluşunun kanıtlanması ve Tanrı'nın sıfatları olan Ortaçağ felsefesinde akıl, inanılan ve değişmez olan hakikate hizmet eden ve bağlı olan bir şey olarak kabul edilir. Her şey Tanrı tarafından yaratıldığına göre, Tanrısal gücün işaretleri ile doludur ve tüm gerçeklik metafizik olarak okuma, görünür olanı aşkın bir çerçeve içinde okuma tavrı ile değerlendirilir ve insan asıl gerçekliğe Tanrı eli ile ulaşabilir.³¹ Varolan her şeyin nedeni ya da kaynağı olarak aşkın bir gerçekliğe işaret eden Ortaçağ felsefesi kendisinin mutlak doğruları bulmuş olduğuna ve varolanlar ile Tanrı arasında kurduğu köprü ile de Tanrıbilimsel ve en yetkin düşünme biçimi olduğuna inanır.

Yeniçağda Rönesans'la birlikte tek tek bilimlerin doğuşu ve gelişimi nedeniyle artık değişirlik ve değişmezlik problemi yerini görünüş ve gerçekliği birbirinden ayırma, gerçekliğin yönleri ve zihin-beden arasındaki ilişkiyi açıklama problemine bırakır. Yeni inşa edilen matematiksel doğa bilimleri açısından göksel ve yeryüzündeki değişimleri tanımlayan belli yasalar vardır. Bu yasalar görünüşü gerçeklikten ayırmak ve doğayı analiz etmek için yeni bir temel sağlayacaklardır. Buna göre bütün hareketler matematiksel terimler ve mekanik yasalara göre tanımlanabilir. Dolayısıyla doğada var olmayan ereksel nedenler doğayı anlamada bize artık hiçbir fayda sağlamayacaktır.³² Öyle ise özellikle 16. ve 17. yüzyıllarda açığa çıkan yeni düşünme biçimleri ve bu düşünme biçimlerinin sonucu olan gelişmelere karşılık gelebilecek yeni bir metafizik anlayışa ihtiyaç olacaktır. Ancak, duyuşsal olanı keşfetmeye, bilmeye yönelen modern dünya açısından hem duyuşsal olanın ötesinde olanın bilgisini ihtiva eden bir sistem kurmak hem de bu sistemi modern dünyanın şartları içine düşünüp kabul etmek ve açıklamak oldukça zor bir iş olacaktır. Nitekim modern dünyada metafiziğe duyulan ihtiyaç zaman zaman ona karşı şiddetli eleştirilere dönüşmüştür.

³⁰ F. Heinemann, *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (Çev.: Doğan Özlem), İnkılap Kitapevi, İstanbul 1997, s. 137.

³¹ Betül Çotuksöken – Saffet Babür, *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay., İstanbul 2000, s. 29-31.

³² Popkin, s. 160-162.

F. Bacon ve R. Descartes (1596-1650) geleneksel anlamda metafiziğe karşı çıkanların başında sayılabilirler. F. Bacon metafiziği ‘philosophia prima’dan ayırır, onun asıl konusunun bilimlerdeki ortak ilkeler olduğunu savunur ve metafiziği fiziğin yanında bir doğa bilimi olarak ilan eder. F. Bacon’ın metafizik tanımında ‘doğüstü ya da doğa ötesi’ anlamlar yer almaz. İnsan yaşamını değiştirme ve iyileştirme gücü yalnızca bilimsel bilgide vardır. Bu bilgi soyut varsayım ve kıyasa dayanmadan, gözlem ve deneye dayalı bir yöntem ile işler.

R. Descartes ise ‘Tanrı’nın varlığı ve ruhun özünün’ bilinmesi problemini ‘ilk felsefenin’ konusu içine dâhil eder ve metafiziğin Ortaçağ kökenli teoloji ile iç içe geçmiş yorumunu yeniden canlandırır. R. Descartes Tanrı’yı varlık nedeni olarak değil, bilgi nedeni olarak düşünür. R. Descartes açısından gerçeklik Tanrı, zihin ve madde olarak ifade ettiğimiz üç tözden meydana gelir ve varolan her şey bunların bir modifikasyonudur. Töz onun tanımına göre, ‘varolmak için kendisi dışında başka hiçbir şeye ihtiyacı olmayan’dır. Diğer her şeyden bağımsız olan en yetkin kendilik Tanrı’dır. Tanrı yaratıcı tözdür. Tanrı var olan, olup biten her şeyin failidir.

R. Descartes’ın metafizik sisteminde dinî ve mistik terimler vasıtasıyla açıklamalar yapılır. Bu sistemde evren bütünüyle Tanrı merkezlidir ve gerçeklik Tanrı ve Tanrı’nın irade ettiği her şey olarak tasarımlanır.³³

Metafiziğin R. Descartes ile başlayan canlanması I. Kant’a (1724-1804) kadar devam etmiştir. B. Spinoza (1632-1677) R. Descartes’ın yaratıcı ve yaratılmış olarak sınıflandırdığı tözü ‘kendi kendisinde var olan ve kendi kendisi ile kavranan, başka hiçbir fikrin yardımı olmaksızın hakkında fikir edindiğimiz şey’³⁴ olarak tanımlar ve kendi panteist anlayışına uygun olarak Tanrı ile doğayı özdeş varlıklar olarak kabul eder. Plotinos’un varlık nazariyesindeki Bir’den zorunlu olarak taşmayı hatırlatan görüşünde Spinoza evrenin Tanrı’nın özünden zorunlu olarak çıktığını ifade eder. Tanrı evreni yaratmamıştır, bilakis O, evrenin kendisidir.³⁵

G. W. Leibniz’in (1646-1716) metafizik kavramının Descartesçı anlamını koruduğu görülür. Onun için metafizik teolojidir, ancak metafiziği mantığa yaklaştırmakla ona farklı bir boyut da kazandırır. G. W. Leibniz’in sistemi gerçekliği,

³³ Popkin, s. 162-168.

³⁴ B. Spinoza, *Etika*, (Çev.: H. Ziya Ülken), Dost Kitapevi Yay., Ankara 2011, s. 31.

³⁵ Kılıç, s. 39-68.

her biri kendi doğasına göre davranan monadların ahenkli sistemi olarak tasarlar ve bu sistem Tanrı tarafından seçilmiş olduğu için mümkün sistem ya da dünyaların en iyisidir.

R. Descartes'ın, B. Spinoza'nın ve G. W. Leibniz'in ortaya komuş oldukları metafiziksel sistemlerin, akla ve dedüktif yöntemeye dayalı, yani tıpkı geometride olduğu gibi, kabul edilen bazı tümel önermelerden analitik olarak diğerlerinin çıkartıldığı bir yöntem kullanarak evreni geometrik tarzda kavramaya çalışan sistemlerdir. Bu anlamda bu üç düşünürün matematik önermelerinin kesinliğini taşıyan bir metafizik oluşturmaya çabaladıkları söylenebilir.³⁶

Felsefesinde tümellerin gerçekliği ve rasyonelliğin asla kabul görmediği³⁷ J. Locke (1632-1704), doğuştan gelen fikirlerin olmadığı ve tüm genel fikirlerin duyum (sensation) ve yansıma (reflection) kaynaklı olduğu gerekçesi ile metafiziksel düşünmenin güçlüğüne ortaya koymaya çalışır. J. Locke metafiziğin konusunu oluşturan varlık, cevher gibi kelimelerin gerçek karşılıkları olmadığını ve bunların filozofların yanılgıları ve saçmalıkları olduklarını savunur.³⁸

Tüm bilginin görünüm ve diğer duyusal deneyime bağlı olduğunu savunan G. Berkeley (1685-1753), zihinden bağımsız bir gerçekliğin olamayacağı görüşü ve gerçekten var olanın sadece ide olduğu görüşü ile 17. Yüzyıl düşüncesi içinde idealizmin köksalmasına neden olur. O, 'esse est percipi' prensibi ile zihin ve şeyler arasındaki ilişkinin nasıl olması gerektiğini özetler. Buna göre bir şey algılamıyor ve algılanmıyor ise var değildir, yani zihinle bağlantılı olmanın dışında herhangi bir şeyi düşünmek imkânsızdır. Bir şey algılanan niteliklerinin toplamıdır dolayısıyla 'var olmak algılanmış olmaktır.' Dolayısıyla nesne ile duyum bir ve aynı şey olarak ifade edilebilir. Ancak zaman zaman algısına sahip olmasak bile bazı şeylerin var olduğunu biliriz. G. Berkeley'e göre bunu mümkün kılan eternel bir zihin ya da daha doğru bir ifade ile 'her şeyi bilen, kavrayan ve onları kendisinin buyurduğu kurallara göre görüşümüze sunan Tanrı'nın varlığıdır'. Dolayısıyla şeylerin varlığı ve ya varolmaklığı Tanrı'nın onları sürekli algılaması ile ilgilidir.³⁹

³⁶ Cevher Şulul, 'Metafiziğin Tarihsel Evrimi', *HRÜİFD*, Sayı: V, Ocak-Haziran 2003, s. 57-69.

³⁷ F. Thilly, *Çağdaş Felsefe*, (Çev.: İbrahim Şener), İzdüşüm Yay., İstanbul 2002, s. 125.

³⁸ H. Ziya Ülken, *Genel Felsefe Dersleri*, AÜİFY, Ankara 1972, s. 124.

³⁹ Solmaz Zelyüt, *Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*, DoğuBatı Yay., Ankara 2012, s. 80-89.

Teist bir Tanrı anlayışını hâkim kılmak isteyen G. Berkeley'in düşünce dünyasında tinler ve ideler vardır. Bir idenin varlığı bir tin tarafından algılanmasına bağlıdır. Tinler algılar ve ideler algılanır. O halde yalnızca düşünen veya tinsel varlıkların var olduğundan söz edilebilir ve duyulur dünyanın bağımsız bir varlığı yoktur.⁴⁰ G. Berkeley'in bu görüşü onu, epistemik anlamda benzer görüşleri paylaştığı, ancak ontolojik anlamda kendisinden farklı görüşler ileri sürdüğü, yani zihinden bağımsız bir duyulur dünyanın varlığını kabul eden J. Locke ile karşı karşıya getirir.

Birçok Aydınlanma düşünürü gibi metafiziğin ve etiğin geometri gibi kesin bir bilim haline dönüştürülebileceğini savunan E. B. Condillac (1714-1780), J. Locke'un ampirisizmi ve R. Descartes'indedüktif yöntemini birleştirmeyi dener. İçerik bakış ya da öz-düşünüm yolu ile araştırmalarına başlar ve son noktada herşeyin kendisinden hareketle inşa edilebileceği ilk ve nihai kaynak olarak duyumu işaret eder. Bütün fikirler duyulardan, özellikle de dokunma duyusundan gelir. Ona göre iç algı ya da ben duyular ile belleğin hatırlattıklarından ibarettir ve aynı zamanda tüm psikolojik fonksiyonlar duyuma indirgenebilir.⁴¹ Duyumun gerisinde onu koşullayan ve yönlendiren şey ise ihtiyaç, itki ve arzudur.⁴²

Hume (1711-1776), metafiziği bilgi kuramsal bir çerçevede ele alır ve onu bilgi sorunu ile birlikte inceler. O, metafiziğin 'bulanık ve karışık akıl yürütmelerin' ismi olduğunu belirterek metafiziğe ilişkin faydasız tartışmalardan kaçınmak gerektiğinde ısrar eder. 1747 'de yazmış olduğu *İnsanın Anlama Yetisi Üzerine Bir Soruşturma* (An Enquiry Concerning Human Understanding) isimli eserinde D. Hume şöyle söyler: 'metafizik kitaplarını ateşe atın!'

Hume'un tepkisi skolastik felsefeye olduğu kadar rasyonalist filozofların akla yüklediği üstün bilme gücüne de yöneliktir. Hume'a göre, bilgiyi elde etme bağlamında insan aklının hayvan aklına karşı hiçbir üstünlüğü söz konusu değildir.⁴³

C. Wolff (1679-1754) için metafizik temel bir alan olmaktan çok ontoloji, kozmoloji, teoloji ve psikolojiyi içeren bir alandır. C. Wolff metafiziği bir disiplin haline getirmek sureti ile ona ilişkin tartışmaları bitirmek niyetindedir.

⁴⁰ Zelyüt, s. 89-90.

⁴¹ Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yayınlar, İstanbul 1998, s. 281.

⁴² Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi (Thales'ten Baudrillard'a)*, Say Yay., İstanbul 2011, s. 678-679.

⁴³ G. Hanratty, *Aydınlanma Filozofları: Locke-Hume ve Berkeley'den aktaran Şulul*, s. 57-69.

Metafizikle ilgili en önemli tartışma, kuşkusuz felsefe tarihinde bir dönüm noktası olan I. Kant ile yaşanmıştır. I. Kant'a göre metafizik bilginin ilkeleri deneyden alınamaz, çünkü o fizik değil deneyin ötesinde kalan bilgi, yani metafiziktir. Dolayısıyla o apriori bilgi veya saf anlama yetisi ve saf akıl bilgisidir.⁴⁴ I. Kant bütün bilginin deneyim ile başladığı görüşünü kabul etse de bilginin deneyimden doğduğu sonucunun çıkarılamayacağına da vurgu yapar. Eğer tecrübe, hakkında bilgi edinmek istediğimiz şeye ulaşamıyor ise, akıl bu noktada tek başına bilgi sağlayacak kudrete sahip değildir. Deneyimlenmemiş ve deneyimlenemeyecek olanın formlarının ne olduğunu bilemeyiz. Metafiziğin konu alanı da asla tecrübe edemeyeceğimiz bir alandır. Dolayısıyla insan akli metafiziğin konusunu oluşturan şey hakkında bilgi sağlamaya muktedir değildir. Bilebileceğimiz şeyler sadece deneyimin dünyasına ait olan şeylerdir.

I. Kant mümkün deneyim dünyasını aştığımız her seferde geleneksel metafiziğin hata, antinomi ve yanılsamalarına düşeceğimizi ancak, rasyonel doğamızın buna engel olacağını savunur. İnsan kendisini gerçek, zorunlu ve tümel bilginin mümkün olduğu alanla sınırlarsa gerçekliğin doğası ile ilgili umutsuz arzu ve arayışından vazgeçecektir.⁴⁵ I. Kant bu noktada metafiziğin imkânsızlığını savunurken, aynı zamanda onun insan fitratı açısından mümkün olduğunu da inkâr edemez. Nitekim I. Kant, *Saf Aklın Eleştirisi* (Kritik der reinen Vernunft) isimli eserinde Tanrı, ölümsüzlük, özgürlük ve ruhun gerçekliği gibi konuları incelerken, deney dünyasına ait olmadıkları ve onların algısını verebilecek bir sezginin de olmadığı gerekçeleri ile bunların bilinemeyeceklerini belirtir. Ancak bunlar I. Kant'ın da kabul ettiği gibi bütün insanlar açısından pratik-ahlâkî bir değer arz ederler. Bu kavramlar bilim için olmasa da eyleyen ve bir arada yaşamak zorunda olan insanlar için vazgeçilmezdirler. Yani bu tür konuların objektif realiteleri ispat edilemez, fakat aynı ölçüde varlıkları da inkâr edilemez. İnsan doğası bu kavramlara ilgisiz kalamaz.⁴⁶

İnsanı merkeze alan düşünsel ve bilimsel gelişmeler metafiziğin otoritesini sarsmış olsa da metafizik, G. W. F. Hegel'in (1770-1831) özellikle Hristiyanlık dini⁴⁷

⁴⁴ I. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (Çev.: İoanna Kuçuradi-Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 3, Ankara 2002, s. 13-14.

⁴⁵ Popkin, s. 234-242.

⁴⁶ Şulul, s. 57-69.

⁴⁷ Din, Hegel felsefesinde Çok'un Bir içinde birincinin çözülüşü olmaksızın birleşmesine ve insanın sonludan sonsuz yaşama geçişine ya da yükselişine imkân sağlayan süreç olarak ifade edilir. Başlarda Hristiyanlığı insan mutluluğu ve özgürlüğüne düşman olarak görürken Frankfurt dönemi sırasında bu

ve sonlu bireyleri etkileyen ölümden özgür olan sonsuz, salt kavramsal bir soyutlamadan ziyade kendi içinde tüm sonlu şeyleri onları ortadan kaldırmaksızın birleştiren yaşama yaptığı vurgu ile tekrar güç kazanmaya başlar. Din felsefesi deyimini ilk defa kullanan G. W. F. Hegel, din felsefesini metafiziğe çok yakın bir alan olarak değerlendirir.⁴⁸

G. W. F. Hegel gerçekliğin tamamının, bilinen evrendeki her şey dâhil olmak üzere, dünya tarihi boyunca bir evrim süreci içinde olmuş olan Mutlak Zihin (Geist) yolu ile bilinebileceğini savunur. Mutlak henüz tamlıktan yoksun, çelişik bir form içinde olduğu için ve tamlık, akılsallık, kuşatıcılık talebinde bulunduğu için hem kendini hem de dünyayı daha anlaşılır ve tutarlı hale getirmeye çalışır. Bu da daha gelişmiş ve daha ileriki varoluş tarzlarının ortaya çıkışıyla olur. G. W. F. Hegel'e göre Mutlak'ın gelişme süreci, bize deneyimde tarihsel bir süreç olarak görünen, mantıksal bir süreçtir. Diyalektik adını verdiği bu süreç içinde düşünce ve varlığı özdeş kılan G. W. F. Hegel, her aşamadaki iç çelişkilerin ve çatışmaların, yeni ve daha üst bir aşama yaratarak nasıl çözülebileceğini gösterir.⁴⁹ Bizim evrene ait kavrayışımız, o mutlak anlaşılabilirlik evresine ulaşıncaya kadar sadece gelişmesinin kabul ettiği ölçüdedir.⁵⁰

Metafiziksel tartışmaların 19. yüzyılda daha da arttığı göze çarpar. Bu dönemde metafizik hem konu alanı olma özelliğini korur, hem de bilgi kuramsal çerçevede ele alınır. A. Comte'a (1798-1857) göre teolojinin ilerlemeyi engelleyen bir kalıntısı olarak görülen metafizik, insan için vazgeçilemez bir eğilimi ifade etse de insan zihninin olgun olmayan bir evresine karşılık geldiği için özel bir değer taşımaz ve bu nedenle yok olmaya da mahkûmdur.⁵¹ A. Comte'un düşüncelerine paralel olarak K. Marx (1818-1883) metafiziği tarih dışı ve diyalektikten uzak bir bilgi yığını olarak yorumlar.

tutumunda belli bir değişiklik görülür. Sonlu ve sonsuz, Tanrı ve yaratıklar arasındaki ilişkiyi başlangıç noktası olarak kabul edip buradan yola çıkan Hegel, sonlu ve sonsuz arasındaki birliğin din ile sağlanabileceği düşüncesi ile son noktada felsefenin dine teslim olması gerekliliğini vurgular ve Hristiyan olmayan toplumların zamanla sararan ağaç yaprakları gibi kurup tarih sahnesinden silineceklerini savunur. Hristiyanlık ve kendi felsefesi arasındaki ilişkiyi aynı gerçekliği anlamının ve anlatmanın iki farklı yolu olarak gören Hegel, inanç yerine aklı, Tanrısal bildiriş yerine felsefeyi koyar. Ona göre Yahudi yasacılık ve Kantçı ahlakçılığın aksine İsa ahlaktaki yasalılık yerine sevgi güdüsünü geçirmiştir. Bu sevgi yaşamı vasıtasıyla sonlu ve sonsuz yaşamlar arasında bir birlik kurulabilir. Bkz.: F. Copleston, *Copleston Felsefe Tarihi: Hegel*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 2000. ve F. Copleston, *Copleston Felsefe Tarihi: Alman İdealizmi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 2010.

⁴⁸ Copleston, *Copleston Felsefe Tarihi: Hegel*, s. 14.

⁴⁹ Copleston, s.31.

⁵⁰ Popkin, s. 212-215.

⁵¹ Cevizci, s. 908.

Metafizik F. Engels'te ise bir düşünüş biçimi ya da açıklama yöntemi anlamına gelir. Metafizik düşünme biçimi, doğrulanmış ya da zorunlu olsa bile sonuçta soyut ve sınırlı bir alana ulaştığı ve çözülemez çelişkiler barındırdığı için sürekli engellerle karşılaşır⁵² ve gerçekliği doğru bir şekilde açıklayan diyalektik düşünüş karşısında sık sık yanılıya düşer. F. Engels'in bu görüşünün ideoloji düzeyinde yansıdığı alan oldukça geniştir. F. Engels metafiziğe yönelik tavrı ile Viyana Çevresi, metafiziğin insanlık tarihinin bir dönemi olduğu düşüncesi ile de M. Heidegger'le ortak noktalara sahiptir.⁵³

19. ve 20. yüzyıllarda metafizik ne tam olarak yadsınabilmiş ne de metafiziğin felsefedeki yeri belirlenebilmiştir. Hızla gelişen deneysel bilim karşısında metafizik yoğun bir eleştiriye tutulmuş ve bilimin karşısında bilgisel değerinin tartışılması yönünde eğilimler ortaya çıkmıştır. Bu dönemlerde metafizik F. A. Lange'ye (1828-1875) göre kesinlikle bilim değil fakat din ve sanatla ilgili bir şeydir, Pragmatizme göre artık görevini tamamlamış, Marksist ve Psikanalizcilere göre ise irrasyonel bir şeydir. Metafiziksel soruşturmaları dışta bırakan ve metafiziksiz bir felsefe yaratan Mantıkçı Pozitivist Gelenek açısından metafizik, hiçbir tez ileri süremeyen ve doğru-yanlış tartışmasının dışında tutulması gereken ya da anlatımcı-temsil etme işlevine sahip şiirsel önermelerden oluşur. 'Çözümsüz muammaları reddeden bilimsel bir dünya kavrayışı ile açık kılmanın, yani mantıksal çözümlenmenin önemine inanan Viyana Çevresi düşünürleri ise metafiziğin önermelerinin verili olan hiçbir şeyi tasvir etmediğini savunurlar. Onaların metafiziğe karşı tutumları Viyana Çevresi Manifestosu (Manifeste du Cercle de Vienne at Autres Ecrits) olarak anılan kollektif metinde geçen şu ifadeler ile daha net özetlenebilir. 'Amaçlanan netlik ve açıklıktır; reddedilenler karanlık köşeler ve dipsiz derinliklerdir; bilimde derinlikler diye bir şey yoktur, her şey yüzeydedir.'⁵⁴

Metafiziğe yüklenen bu olumsuz anlamlar ve yoksayıcı tutumlara rağmen bu dönemde metafizin yadsındığı tam olarak söylenemez. Aslına bakılırsa metafiziğe karşı yürütülen şiddetli eleştirilerin bile metafiziği tam olarak imkânsız kıldığı doğru değildir. Nitekim indirgemeye dayalı olarak oluşturulan teoriler kendi indirgemeciliklerini aşma zorunluluğu içinde olduklarından zaman zaman karşı koydukları değerleri meşrulaştırmış, onlardan beslenmişlerdir. Bu bağlamda metafiziğe karşı yapılan

⁵² F. Engels'in görüşleri için bkz.: F. Engels, *Anti-Duhring*, (Çev.: Kenan Somer), Sol Yay., Ankara 1995.

⁵³ İyi, s. 18-19.

⁵⁴ C. Delacampagne, *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2014, s. 119.

saldırıların birçoğuna metafiziğe karşı çıkmak için metafiziksel kurgulara başvurmuşlardır suçlaması yöneltilebilir.⁵⁵

Görülen o ki, metafizik önceleri varlık veya varlık bilimiyle ilgili sayılarak bir konu alanı olarak düşünülmüş, modern dönemlere geçilmesi ile yaşanan gelişmelere ve değişimlere bağlı olarak bilgi kuramı ile ilgili bir sorun haline gelmiş ve özellikle 19. yüzyıldan başlayarak gelişen deneye dayalı bilimlerin etkisi ile önemini kaybetmiş ve yoğun eleştirilere maruz kalmıştır. Buna rağmen aynı yüzyıllarda genel itibarı ile metafiziğin bilimsel değerinin tartışıldığı ve yeniden anlamlandırma çabalarının olduğu da söylenebilir.⁵⁶ Örneğin metafizik; H. Rickert'e (1863-1936) göre içinde değerli şeyleri barındıran dünyayı bütünlük içinde görmeyi sağlayan bir çabadır, A. N. Whitehead'e (1861-1947) göre metafizik deneyin açıklanmasında sistemli bir tasarımlama gücüdür.⁵⁷ Deneyden elde edilmeyip, deney vasıtasıyla yanlışılanamayan bu tasarımlama gücünün bilime aykırı bir yanı yoktur. Whitehead'ın 'metafiziksel verilerin bilimsel teorilerin temelinde olduğu' ifadesi de bunu doğrular niteliktedir.⁵⁸ H. Bergson'a (1859-1941) göre bir gerçekliği sembollerini terk etmeyi, onlardan vazgeçmeyi gerektirir şekilde hiçbir anlatım ya da temsile ihtiyaç duymadan, bizzat onun içine yerleşerek, onun sezgisine sahip olarak bilmektir.⁵⁹ M. Heidegger'e göre insan tabiatına ait olan, bir mektep felsefesi ya da fantastik yaratıların ürünü değil, bizzat mevcudiyetin içindeki andır. Mevcudiyettir.⁶⁰

Genel çerçevesini çizdiğimiz bu tablo içinde çalışmamızın asıl konusunu teşkil eden Josiah Royce'un (1855-1916) metafiziksel sistemine yukarıda zikredilen sistemler ile ilişkisi bağlamında bir yer bulmak, onu metafiziğe karşı tavrı ile yaşadığı yüzyıl içinde konumlandırmak daha kolay olacaktır kanaatindeyiz. Felsefe tarihi dikkate alındığında her felsefi sistemin, kendisinden önceki ya da içinde bulunduğu çağa hâkim olan diğer düşünce sistemlerinden ve problem alanlarından beslendiği, etkilendiği ya da onlara karşı bir eleştiri ya da çözüm önerisi olarak ortaya çıktığı söylenebilir. Nitekim

⁵⁵ Ali Öztürk, 'Marx'ın İndirgemeci Metafiziği Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım', *MÜSBED*, Bahar 2011, Sayı 26, s. 43-51.

⁵⁶ İyi, s. 20-24.

⁵⁷ İyi, s. 19-22.

⁵⁸ A. N. Whitehead, *Process And Rality an Essay in Cosmology*, The Free Press, A Division Of Mac. Pub. Co., Inc, New York 1978, s. 116, 11.

⁵⁹ H. Bergson, 'Metafiziğe Giriş' *Metafizik Nedir?* İçinde, s. 26-27.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Metafizik Nedir?*, (Çev.: Mazhar Şevket İpşiroğlu-Suut Kemal Yetkin), Kaknüs Yay., İstanbul 2003 , s. 55.

bu görüşü teyit edercesine Royce kendi felsefi tarzı ve idealizminden bahsederken kendinden önceki düşünürlerin etkilerinden sık sık bahseder.

Josiah Royce'un sistemi ele alındığında, onun da hem kendisinden önceki Kant ve Hegel gibi büyük düşünürlerden hem de çağdaşları F. H. Bradley (1846-1924), C. S. Peirce (1839-1914), W. James'den (1842-1910) etkilendiği görülecektir. Onun sistemi için 19. yüzyılın metafiziğe yönelik değersizleştirici ve yok sayıcı tutumuna karşı Bergson misali bir tavırla metafiziğe yeniden bir içerik kazandırmak, evreni ve hayatı sadakat kavramına yüklediği anlam çerçevesinde bir bütün olarak ele alıp yeniden yorumlamak ve bu sayede mevcut sorunlara rasyonel ve pratik çözümler sunmak amacıyla oluşturulmuştur diyebiliriz.

1.2. JOSIAH ROYCE'DA METAFİZİKSEL DÜŞÜNCE

Josiah Royce metafizik terimini başlangıçta bilim ve felsefe arasındaki farklılıklara dikkat çekmek için kullanmış, ancak daha sonraları kendi metafiziksel ilgileri arttıkça metafizik ile ilgili daha detaylı açıklamalarda bulunmuş ve terimi daha dikkatli kullanma gereğini hissetmiştir. Bu hassasiyetle Royce, metafiziği kendi tarihsel bağlamı içinde ele almaya çalışmış, tarih içinde metafiziğin farklı anlamlar almasını felsefi ruhun bir dönüşümü olarak nitelendirmiştir. Metafizik, 'Metafiziğin Tarihsel Evrimi' konusunda zikredildiği üzere dönemlere göre anlam açısından belirli dönüşümler geçirmiştir. Çalışmamızın içinde metafiziğin bu dönüşümüne yer vermek gereği de Royce'un bu konu üzerindeki hassasiyetine dikkat çekmek ve tarihsel olarak metafiziğe yüklenen anlamlandırmalar bağlamında, bu dönüşümü niçin nedensellik kavramı ile *teorik felsefenin mutsuz köleliği*⁶¹ olarak isimlendirdiğini göstermek isteğimizden kaynaklanmaktadır.

Royce'a göre metafiziğin kazandığı her anlam metafiziği ve metafiziğin yapılma amacını doğru olarak ifade etmek ya da tanımlamak yerine yetersiz olarak ifade etmiş ya da tanımlamıştır. Aristoteles'den başlayarak tüm felsefe tarihi boyunca özel incelemelerde bulunan Royce, felsefe tarihi içinde ortaya konan görüşlerin yanlışlıkları

⁶¹ S. J. Oppenheim, *Royce's Mature Idea Of General Metaphysics*, Rev. Frank Mathias. St. Louis University, Philosophy, Ph.D. University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan 1962, s. 375.

ve eksikliklerini göstermeye çalışırken bir yandan da onların yeniden kullanılması ve dönüştürülmesi gerekliliğinden bahsetmiştir. Ona göre,

Ontolojiler felsefe değildir, fakat onun iskelesidir. Ontoloji bir oyundur. Yalnızca bilgi teorisi bir çalışmadır. Ontoloji çocukların oynadığı sabun köpükleri gibidir... Felsefe değildir, fakat felsefi ruhun bir eğitimidir...⁶²

Modern felsefe eski ontolojik teorilerin hatalarından kurtulmak için yeteri kadar olgun ve eleştirel olmalıdır görüşü ile Royce, kendi metafizik sisteminin nasıl olacağı ile ilgili de ipuçları verir: eski kaynaklardan beslenen ancak yorum sayesinde tamamiyle yepyeni görüşlere dayanan bir sistem. Böyle bir sistem hiç şüphesiz, yüksek bir bilinçlilik hali gerektiren felsefi aydınlanma için gerekli olan soruşturmalar sayesinde inşa edilir.

Royce için metafizik, sadece yeryüzüne ait olmayan varlıkları keşfetmeye çabalayan bir bilim değil, aynı zamanda yorumun bir bilimidir.⁶³ Dolayısıyla metafizik sadece varlık ile ilgili değil, hem varlığa açık olan bir varlık olmasından hem de yorumu bizzat gerçekleştiren bir varlık olmasından ötürü insanın çözümlenmesi⁶⁴ ile de ilgili olmalıdır. Bu noktadan hareketle bir bütün olarak metafiziğin *dışarıdan ya da akıl yolu ile verilmiş olan parçalı görünüm ya da işaretleri insanın kendi ruhunda açıklamayı amaçladığı* söylenebilir⁶⁵ ve bu anlayış Royce'un düşüncesinde varlığın tanınması noktasında insanî ben'i merkeze geçirir.

Varlık hakkındaki problemlerin diğer tüm insanî problemler gibi hem teorik hem de pratik bir boyuta sahip olduğuna dikkat çeken Royce, metafiziksel soruların kaçınılmaz bir biçimde pratik bilince dayanacağına, pratik ilgilerin sorularını içereceğine ve pratik ilgilere bağlı olarak sonuçlandırılacağına vurgu yapar. Ona göre metafiziksel farklılıklarımız pratik farklılıklar olduğu için teori ve pratik arasındaki bağıntı insanın tüm benliğini saran ilgileri içerecektir. Bu nedenle metafiziğin ele alınışı da bu bağıntıyı kapsayacak şekilde olmalıdır. Bu detaya özellikle vurgu yapan Royce,

⁶² Josiah Royce, "Mind and Reality", *Mind*, Vol.: 7, No: 25 (Jan., 1882), s. 30-54.

⁶³ Oppenheim, s. 377-378.

⁶⁴ Hakan Gündoğdu, 'Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler', *DAAD*, VII (2007), S: 1, s. 95-131.

⁶⁵ J. Chevalier, 'Metafizik', (Çev.: Murtaza Korlaelçi), *Felsefe Dünyası*, 2004/1, S: 39, s. 187-194.

metafizik ile ilgili kendine has iki özel tanım yapar. Bu iki tanım aynı zamanda onun kendi sisteminde ana hatlarını ortaya koyacaktır.

*Metafizik, olgu dünyasının iki yönü, yani ne'lik (öz) ve bu'luk (varoluş) arasındaki doğru ilişkiyi keşfetmek ile ilgilenir.*⁶⁶

Royce'un bu tanımı, bilgi probleminden hareketle inşa ettiği ve özellikle Kant'ın epistemolojisi, Hegel'in mantığı ve Berkeley'in idealizminden derin izler taşıyan görüşlerini içeren metafiziğe mantıksal yaklaşımı olarak değerlendirebileceğimiz tavrı ile ilgilidir. Metafiziğe mantıksal yaklaşımında Royce, amprik tahlillerden hareketle ulaştığı Mutlak Bilen ile olgular dünyası arasında var olduğunu düşündüğü ilişkiyi ve 'gerçeklik nedir?' sorusunu çözümlenmeye çalışır.

Amprik tahliller aynı zamanda Royce'un metafizikle ilgili olarak insanî benlik, doğa, din ve ahlâk ilişkisini içeren farklı bir yaklaşım sergilemesine de neden olur. Aslında Royce'u felsefeye başlamaya iten bizzat bu ilişkinin onun için önemidir. Royce'a göre felsefe, şeylerin doğası ile ilgili görüşler ortaya koymanın yanında insanın evrendeki ilgi ve idealleri ile yaşamını anlama ve anlamlandırmayı amaçlar.⁶⁷ Metafizik de felsefenin bu amacına uygun olarak ve Oppenheim'in işaret ettiği Royce'un ikinci tanımı olarak *tüm bireysel benlerin birliğinde ve eylem biçimlerinde düzenlenmiş olan amaçları bulmaya yönelecektir.*⁶⁸ İnsanın sosyal, ahlâkî ve dinî aktivitelerini kapsayan metafiziğin bu farklı anlamlandırılışı ise Royce'un metafiziğe sosyal yaklaşımı olarak değerlendirebileceğimiz tavrı ile ilgilidir. Bu tavrı en olgun biçimini Royce'un ahlâk görüşü olarak ifade edilen Sadakat Felsefesi'nde alır. Metafiziğe sosyal yaklaşımı da yine Kant'ın ahlâki düzenin üstünlüğü görüşünden, Hegel'in din felsefesinden, Peirce'ın yorum teorisinden, James'in pragmatizminden ve Schopenhauer'in başkasının acısına ortak olma görüşünden izler taşır.

Tüm problemlerin çözümü olarak gördüğü evreni metafiziksel bir teori olarak bir anlamın ifadesi⁶⁹ şeklinde yorumlayan Royce, Alman İdealistlerine benzer bir şekilde

⁶⁶ Josiah Royce, *Metaphysics*, Stenographically Recorded by Ralph W. Brown and Complemented by Bryon F. Underwood, Initial Ed. W. E. Hocking and Co-Ed. R. Hocking – F. Oppenheim, State University of New York Press, 1998, s. 168.

⁶⁷ Josiah Royce, *LMI*, (Ed. J. Loewenberg), New Haven: Yale University Press, 1919, s. 241.

⁶⁸ Oppenheim, s. 86.

⁶⁹ Josiah Royce, *WI* (Vol.:I), The Macmillan Company: London: Macmillan & Co., Ltd., New York 1904, s. 443.

sonluyu olgusallığından yoksun bırakmaksızın sonsuzun yaşamı içine dâhil etmeye çabalar. O, aynı zamanda ahlâk ve din için rasyonel temeller bulma niyetinden doğan metafiziğe mantıksal yaklaşımı ve sosyal yaklaşımı ile modern insana ahlâkî ve dinî bilgelik sunmak ve yaşamı daha anlamlı kılmak çabası içindedir.⁷⁰

Royce'un metafiziğe yaklaşım tavrına uygun olarak çalışmamıza metafiziğe mantıksal yaklaşım ve metafiziğe sosyal yaklaşım başlıkları ile devam edilecek ve Royce'un görüşleri bu başlıklara uygun olarak detaylandırılacaktır.

⁷⁰ Oppenheim, s. 476.

İKİNCİ BÖLÜM

METAFİZİĞE MANTIKSAL YAKLAŞIM

Sonsuz bir evrendeki sınırlı bireylerin konumlarını anlama çabası, Josiah Royce'un düşünce sisteminin din ve felsefe kaynaklı olarak gelişmesine ve kullandığı temel kavramların da bu alandan türetilmesine neden olmuştur. Royce'un düşünce sistemi ele alındığında birbirinden ayrılmaz iki temel özellik göze çarpar. İlki insanoğlunun ahlâkî ve dinî amaçları ile güçlü bir uyum içinde gelişen felsefi temayüllerini, diğeri ise çağının en iyi analitik zihniyetine sahip bir kişi olarak şeylerin mantıksal ve matematiksel nitelikleri ile ilgili ortaya koymuş olduğu görüşlerini temsil eder.⁷¹

Royce'un 'merak duygusu benim için felsefenin başlangıcıdır'⁷² ifadesinden de anlaşılacağı üzere merak, şüphe ve farkındalık duyguları onun düşünsel sisteminin hem oluşumu hem gelişiminde büyük öneme sahiptir. Çocukluk dönemindeki merak duygusu ile başlayan dış dünya ilgisi, zamanla dış dünyanın anlam ve mahiyeti ile ilgili algımızın her birimiz için farklı olacağı ve gerçek dünyayı yansıtmayacağı fikrine dönüşür. Bu fikir farklılık ve şüphe ile harmanlanınca dış dünyaya yönelik ilgi fark eden, algılayan ve bilen olarak 'benlik' üzerine kayar ve benliğin keşfedilmemiş unsurlarını aramaya yönelir. Royce'un benlik üzerine yaptığı analizleri psikolojik ve metafiziksel temellere dayanır.

Royce'un temel problemi *mutlak hakikatın* (absolute truth) erişilebilirliğine dair inancı korurken bir yandan da gerçek bireylerin (real individuals) varlığı ve mahiyeti ile ilgili açıklamalar yapmaktır. O, insan özgürlüğünü inşa etmenin imkânsızlığı içinde 'Mutlak' ve 'birey' arasındaki ilişkiyi değerlendirir.⁷³ 'Mutlak'ın varlığı ve gerekliliği hakkında sunduğu argümanları düşünsel ve ruhsal dinginliğe ulaştıkça, onun her daim zihnini meşgul eden birey ve bu bireyin içinde yaşadığı topluluğu uzlaştırabilecek ideal bir topluluk düzeni oluşturmak için ona gerekli olan malzemeyi sağlayacaktır.

Royce ilk olarak transsendental bir argüman oluşturmak amacıyla *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinde hatalı deneyimlerimizden yola çıkarak ve Tekabüliyet Teorisi'ni

⁷¹<http://plato.stanford.edu/entries/Royce>. (13. 03. 2005).

⁷² J. Clendenning, *LTJR*, Vanderbilt University Press, USA 1999, s. 44.

⁷³ Royce, *BWJR*, s. 10.

(Correspondence Theory) kullanarak, zihnimizdeki herhangi bir imge ile bu imgenin temsil ettiği gerçek objelerine, doğru ve yeterli bir şekilde uygun düşen bütün düşünce ya da hükümler için, bir Mutlak Bilen-Mutlak Zihin'in (Absolute Knower) varolduğu sonucuna ulaşır. *Dünya ve Birey* isimli eserinin birinci cildindeki *Varlığa Ait Dört Tarihsel Kavrayış* (The Four Historical Conceptions of Beings) başlıklı yazısı bu argümanını desteklemek amacıyla yazılmıştır. Bu yazısında Royce realizmi, mistisizmi ve Kant ile özdeşleştirdiği eleştirel rasyonalizmi değerlendirdikten sonra kendi metafiziksel argümanı olan gerçeğin mümkün deneyimlerini geçmiş, şimdi ve gelecek açısından doğrulayabilecek, ebedi ve kuşatıcı ve sonsuz bireysel gerçek olarak 'varlığın bütünlüğü' görüşünü sunar. 'Bütün sonlu varlıklar, yani bizler Mutlak Zihin ya da Sonsuz Gerçekliğin parçalarıyız.'⁷⁴

Royce *Felsefenin Dinî Yönü* adlı eserinden sonra kendi ahlâk öğretisini ortaya koyduğu *Sadakat Felsefesi* isimli eserini yazar. Bu eser *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserindeki fikirleri destekler bir nitelik gösterir. Hatta eserinin giriş kısmında *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinde serimlediği görüşlerinin yaşamdan uzak bir doktrin olmadığını ve gerçek dünya ile ilgili olan felsefi bir teorinin ahlâk ile doğru bir şekilde birleşmesinin din için büyük önem arz ettiğini⁷⁵ belirtir.

C. S. Pierce'in işaretler teorisi ile ilgilendiği dönemlerde, imge ve obje arasındaki temsil ilişkisinin özel ve farklı yönlerinin olması gerektiğini düşünmeye başlayan Royce, *Hristiyanlık Problemi* isimli eserinin *Algılama, Düşünme ve Yorum* (Perception, Conception and Interpretation) başlıklı yazısında semiyotik düşüncüyü inceler. Bilgi, ne objenin doğru algılanmasına yönelik olan bir veri ne de imgenin tasavvur edilişi ile ilgili olarak rasyonalizmin bir devamıdır. Bilgi, doğru bir düşüncenin deneyimlerimize konu olan objesinin tüm yönlerini vurgulayan, sınıflandıran ve betimleyen bir yorumlama sürecidir. Bilgi objeye uygun gelen algılar ya da düşünceler ile ilgilendiği sürece, Mutlak Zihin algı ya da düşüncelerin tümünü içeren bir şey olarak tasavvur edilir. Eğer bilgi aksine bir yorumlama süreci ile ilgili ise Mutlak Zihin bu sürece dayalı bir düşüncüyü kapsar. İdealizmin öğrettiği şey gerçek dünyanın sanki birisinin düşüncesindeymiş gibi ele alınarak yorumlanabileceğidir.⁷⁶ O halde dünya,

⁷⁴<http://plato.stanford.edu/entries/Royce>. (16. 03. 2005).

⁷⁵ Royce, *PL*, s. IX.

⁷⁶ Josiah Royce, *SMP (An Essay in the Form of Lectures)*, Dover Publications, Inc., New York 1983. s. 363.

özellikle deneyimin yorumu daha doğrusu bizim onun hakkındaki görüşlerimizin bir yorumu olacaktır ve gerçek dünya *yorum topluluğudur*. Bu topluluk hatıralar ve ümidi paylaşmayı gerektiren yorum sürecinin cisimleşmesidir. Royce bu yeni düşüncesindeki metafiziksel temayı şöyle özetler;

“*gerçek dünya yorum topluluğudur (the real world is the Community of Interpretation)... Eğer yorum gerçeklik ise ve eğer doğru bir şekilde tüm gerçekliği yorumluyor ise topluluk tüm amaçlarına ulaşır ve gerçek dünya onun kendi özel yorumcularını içerir.*”⁷⁷

Josiah Royce, Mutlak’ın gerçek bir zamanda eksiksiz olduğu nosyonundan vazgeçerek, ezeli ve ebedi olarak tüm gerçekliğin mümkün bütünlüğü düşüncesi üzerine yoğunlaşır.

Josiah Royce’un *Felsefenin Dinî Yönü* ve *Dünya ve Birey* isimli eserlerinde temellendirdiği metafiziksel düşüncesi C. S. Peirce’in semiyotiğinin etkisi ile *Hristiyanlık Problemi* eserinde farklı bir şekil alır. Ancak Royce’un metafiziksel düşüncesindeki değişim, irade göstererek bağlanma esasına dayalı sadakat yolu ile gerçekleşebilen, bireyin yaşamın gerçek anlamını bulmasını sağlayan, içerisindeki bireyin bir amaç doğrultusunda yaşamını merkezileştirerek huzura erebileceği ve tümüyle sadakate dayalı yaşam biçimini anlattığı ve ahlâki doktrinini sunduğu *Sadakat Felsefe’si* isimli eserindeki görüşlerine paralel şekilde gerçekleşir. Royce’un eserleri incelendiğinde de felsefi sorunlara önce ahlâkî açıdan yaklaştığı sonra metafizik açıdan değerlendirmeler yaptığı dikkat çeker. Royce’un *Felsefenin Dinî Yönü* ve *Sadakat Felsefesi* isimli eserlerinde felsefi sorunları ele alış sırasına bakıldığında bu konu daha net görülecektir.

R. Hocking (1906-2001) ve F. Oppenheim’in (1925-...) görüşleri çerçevesinde Royce’un düşünce sistemi genel olarak değerlendirildiğinde şu hususlar göze çarpar.

1) Royce’un gerçeklik ile ilgili görüşlerini de içeren toplumsal öğretisi, hakikatin zıt parçalarının uyum içerisinde bir araya gelmesini sağlayan yorumlayıcı sosyal eylemlerin oluşum süreçleri üzerine bina edilir. Onun metafiziğe sosyal yaklaşımı, aşamalı olarak gerçekleştirilen *yorum topluluğundan* soyutlanmış olduğunu düşündüğü

⁷⁷ Royce, *PC* (Vol.: II), s. 269-270.

gerçeklik, bilgi ve hakikat üzerine daha fazla vurgu yapmasını gerektirir.

2) Royce farklı bir bakış açısı sunarak, Anselm'in (1033-1109) ilk teolojik öğretilerine benzemeyen ve her ikisi de kozmolojik ve varoluşsal olarak bireysel teklikler üzerine odaklanan ontolojik argümanların ilişkisel bir formunu inşa eder. O, ayrıca ontolojik argümanların bu ilişkisel formunun zorunluluğunun nominalist bir varsayım olduğunu da kabul eder.

3) Royce tamamıyla tümevarımsal ve deneyimsel bir metafizik sunar. Deneyimlerin geniş anlamı bütün insanî toplulukların yaşanmış başarılarında, ilişkilerin karmaşıklığında, savaşların baskısında, şiir ve sanatın yaratıcı açıklamalarında, iyi ve kötünün karışımında kısacası yorumu gerektiren her şeyde açığa çıkar.

4) *Dünya ve Birey* isimli eserinde idealistik bir 'mutlak', bir 'totum simul' amaçlanmış iken *Hristiyanlık Problemi* isimli eserinde zaman süreci (time-process) genişletilmiştir. Yorumun zaman süreci 'Mutlak'ın yerini almıştır.

5) Royce tek-eşsiz birey (the unique individual) hakkında önemli sonuçlara ulaşan tümevarımsal mantık yöntemini kullanarak ve bireysel kimlikler üzerine hükümler vererek bireyselleşmenin antik anlamını genişletmeye çalışır. Ona göre bir bütün olarak dünya, sürekli olarak artan bir tutarlılığa ulaşan kimlik ve benlik hükümlerindeki kendini gerçekleştirme ve bireyselleştirme sürecidir.

6) Royce felsefi mistisizm, sanat ve edebiyata her zaman ilgi duymuş, bunu felsefesine de yansıtmıştır. Düşünsel sistemini ortaya koyarken kullanmış olduğu ifadeler buna en iyi örnektir.

7) Royce yorum mantığı yoluyla varlık ve düşüncenin gerçekçi bağımsızlığını reddeder ve aynı yorum mantığı yoluyla tamamıyla teolojik başka bir gerçeklik inşa eder. İnsanlığın tüm niyetinin yapabildikleri kadarı ile gerçekçi olmak olduğunu ve bu niyetin yalnızca yorumun dünyasında, böyle bir dünyanın varlığına ve Yahudilik ile Hristiyanlık geleneklerinin uyumundaki öze bağlanarak gerçekleştirilebileceğine inanır.⁷⁸

Royce'un metafiziğe mantıksal yaklaşımı olarak ifade edebileceğimiz görüşlerin ve ikinci bölümün kapsamını hatanın mümkünlüğü, idea ve obje arasındaki ilişki,

⁷⁸ Royce, *Metaphysics*, s. IX- XI.

varlığın dördüncü kavranışı, olguların tanımı, olguların bağlantıları, kimlik ve kimliklendirme, bir ve çok, zaman ve sonsuzluk oluşturacaktır.

2.1. HATANIN MÜMKÜNLÜĞÜ

Josiah Royce *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinin on birinci bölümünde metafiziksel düşüncesinin oluşumu için temel sağlayacak olan hatalı deneyimleri konu alır. Ona göre metafiziksel argümanı ile ilgili görüşleri, ahlâkî bilinçliliğin deneyimlerin ötesinde kalan dünya ile ilgili olarak insandan talep ettiği şey vasıtasıyla yön bulacak ve belirginlik kazanacaktır. Kant'ı da içlerine dâhil edebileceğimiz birçok düşünür aslında hepsi aynı yola çıkan pek çok görüşler ileri sürmüşlerdir: 'insan bir eylem dünyası içinde yaşamaktadır'. Dünya içinde şüphe her şeyi kapsasa da insan sanki dünyaymış gibi hareket etmelidir (... must act as if the World). Bir imana sahip olmalıdır, büyük çaba sarf etmeli ve büyük ödül için her türlü riski almalıdır. Gerçeklik, bizim ahlâkî çabalarımız için engeller oluştursa da, sadece kendi kişisel ilgilerimizi değil, iyi'nin (good) gerçekleştirilmesini de istediğimizde tüm engeller ortadan kalkacaktır ve olması gereken budur'.⁷⁹

Royce insan için belirli davranışların kaçınılmaz olduğuna ve dünya üzerinde yaşayan sınırlı insanın belirli bir postüla üzerine inşa edilen bir dine istekli bir şekilde yöneleceğine vurgu yapar. Royce açısından asıl sorun, gerçeklik karşısında insanı daha iyi bir konuma getirecek, onu yönlendirip iyi olana sevk edecek bir din ile arasında kurulması gereken ilişkinin nasıl oluşturulacağıdır.

Salt postülatlar karmaşık ve zorlu yaşam içinde insanı başarısız kıldığı zamanlarda kötülük kendini göstermeye başlar ve gerçekte var olduğu düşünülen iyiliğe ise henüz ulaşamamıştır. Çünkü insanın mükemmel iyiliği istemesi ve onun için çabalamasını gerektiren bir neden henüz yoktur. Ancak kendisiyle ilgili olarak daha güzel, anlamlı ve yaşanılır bir düzen oluşturma isteği belirince, yani en derin düşünceleri ve onların içsel anlamları ile ilgili kafa yormaya başlayınca dış umutsuzluktan kurtulmak ister. Bu kurtulma çabası hem insanın karmaşık yapısı hem de içinde yaşadığı dünyanın yapısı ile ilgili olarak kötü şekilde sonuçlanabilir. İnsanın merak içindeki şüpheli tavırları dünyanın aldatıcılığı ile birleşince hata kaçınılmaz olacaktır, insanın arzu ve istekleri de

⁷⁹ Josiah Royce, *RAP*, Boston: Houghton Mifflin and Company, New York: 11 East Seventeenth Street, 1885, s. 384.

hatayı mümkün kılan şartların gerçek varlığı için zemin hazırlayacaktır. Hatanın mantıksal mümkünlüğünü belirlemede kendileri *mutlak hakikat* olan şartlar, bütün şüphelerimiz arasında bizi doğruya ulaştıracak kaynaklardır.

Josiah Royce Kant'ın *Saf Aklın Eleştirisi* (Kritik der reinen Vernunft) isimli eserinde yer alan ve bilginin sınırları ile ilgili olan tartışmaları özellikle ele alarak hatanın mümkünlüğü ile ilgili belli noktaları aydınlatmaya çalışır. Kant bu eserinde deneyimlerden hareketle bazı genel prensiplere ulaşabileceğimizi ifade eder ve buna dayanarak sahip olduğumuz genel prensipleri deneyimlerimiz vasıtasıyla elde ettiğimiz söylenebilir. Aksi bir durumda düşünce ve duyu arasındaki birlik zarar görecektir. Örneğin, biz düşüncemizdeki temel bir prensip olarak nedensellikten bahsedebiliriz. Neden ve sonuç arasındaki ilişki bir deneyim halinde düşünüldüğünde nedensellik fikrine ulaşılır. Fakat neden diğerlerine değil de sadece bu ilkeye ulaşılır? sorusuna Kant'ın verdiği yanıt 'bu açıklanamazdır'. O halde sonuç, insan deneyimleri sayesinde nedensiz prensiplere ulaşıyor olacaktır. Dolayısıyla insan nedensel bağlar olarak deneyimi düşünmeyi bırakmalıdır. Fakat Kant bu sürecin durdurulamayacağını ve düşüncenin daima bu şekilde devam edeceğini belirtir. Çünkü Kant felsefesi açısından deneyim ve düşüncenin birlikte işleyişi söz konusudur. Kant'ın düşünceleri derinlemesine incelendiğinde, gerçek dünyaya ilişkin yargılarımızın aslında düşünce ve duyunun birliği üzerine inşa edildiği ve duyuların gerekli materyali sağlarken düşüncenin bu malzemeyi işlemesi sonucu elde ettiği verilere dayanarak yargılarımıza son şeklini verdiğinin ifade edildiği görülecektir.⁸⁰ Bu noktadan hareketle de düşünce ve duyumun birliğinin şeyleri açık kıldığı sonucuna ulaşılır. Eğer düşünce ve duyumun karakterlerinde herhangi bir değişim meydana gelirse buna bağlı olarak hakikat de değişecektir. Bu nedenle her bir yargı oluşturulduğu anda doğrudur ve diğer anlarda doğru olması gerekmez. Ama insan onu diğer anlar için de doğru olarak varsayar. Sonuç olarak düşüncenin her anda birliği sağlanır. Şimdi ya da şu an içinde yaşayan olarak insan aynı zamanda şimdi içinde bulunmayan geçmiş ve geleceğin de bilgisine sahiptir. Şimdi içinde verilen yargılar doğru ya da yanlış olarak değerlendirilebilirken, şimdi ile sınırlandırılmış bir varlık olarak geçmişteki ve gelecekteki yargılarımızın doğru ya da yanlışlığını açığa çıkarmak için gerçek ile yargılarımızı asla kıyaslayamayız.⁸¹

⁸⁰ Weber, s. 306.

⁸¹ Royce, *RAP*, s. 386-388.

İnsan ispat edemese de doğanın gelecekte de şimdi nasılsa öyle olacağına inanır. Aslında doğa geçmişte olmadığı gibi gelecekte de insana sunulmuş değildir. Duyu verileri ve düşünce her an yeni postüla ya da yargılar oluşturmak için birleşir. Sadece içinde bulunulan anda herhangi bir yargının geçerliliği kanıtlanabilir. Nedensel ilişkiler ile ilgili varsayımlarımız sadece tasarlanmış geçmiş ve gelecek ile ilgili verilerin ışığında dünyaya uzak bir bakıştan ibarettir. Yargıların olduğu an içinde doğru oluşu, o anın ötesindeki her şeyin şüpheli olmasını da beraberinde getirir. Eğer şimdinin ötesinde kalan her şey şüpheli ise nasıl olur da şüphe her şeyin üstünü kaplamaz? Hangi şartlar şüpheyi mantıksal olarak akledilir kılar? Bu soruların da işaret ettiği gibi anbean (from moment to moment) olan dışında, şimdi ya da şu anın yargıları da dâhil neredeyse yargıların tamamı, yani şüpheli olan hakkında insan yanılabilir, hata yapabilir.

Royce insanın hataya düşeceğini açık bir şekilde kabul eder. Fakat onun için asıl sorun hatanın ne olduğu ya da nasıl mümkün olduğu ve hangi mantıksal koşulların onu mümkün kıldığı ile ilgilidir. Hata birçok duyu ile ilgili bir kelimedir. Hata kelimesi vasıtasıyla biz çoğu zaman antipatimizi uyandıran şeyleri içeren ifadelerimizi kastederiz. Ancak onunla ilgili olarak kullandığımız bu ifadeler hata kelimesinin anlamını tam olarak karşılamamaktadır. Adam Smith'in belirttiği üzere 'diğerlerinin görüşlerini onaylamak ya da onaylamamak, onların görüşlerinin bizimkiler ile uyuşup uyuşmadığını gözlemlemekten daha fazla şey ifade eder.'⁸² Hatanın herhangi bir görüş olduğunu kimse kabul etmeyecektir. Hata anlaşılmaz bir karaktere sahiptir. Genel olarak eğer bir durum hatalı olarak kabul edilirse o durumla ilgili olguların egemenliğinde olan her bir ifadenin de hatalı olduğu kolayca kabul edilir. Düşüncede var olan olarak hatanın birçok çeşidi olabilir, ancak hatanın tanımı kişisel tercihlere asla bağlı olmayacaktır. Hata bireysel deneyimin dışındadır. Bu yüzden onu açıklamak oldukça zordur.⁸³

Bu durum ya da görüş hatalıdır denildiğinde kastedilen şey nedir? Hatalı olarak değerlendirilen bir durum ya da görüş için nihai kararı kim verecektir?

Ortak duyu, diğer iddia ve düşüncelerden ayrı olarak bir iddia ve onun işaret ettiği objenin doğru ya da yanlışlığı ile ilgilenir. Ortak duyu için her bir yargı, kendi objesine işaret eden ve onunla uyuşmaya çalışan ayrı bir yargıdır. Eğer o objesi ile tam bir

⁸² Adam Smith, *The Theory of The Moral Sentiments*, (Ed.: Knud Haakonssen), Cambridge University Press, 2002, s. 11.

⁸³ F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, Second Edition (Revised), with an Appendix, Oxford, London 1897, s. 124 .

uygunluk halinde ise yargı doğru, değil ise yanlıştır. Ancak bu görüş ortak duyu için anlaşılabilir bir nitelik arz eder. Çünkü eğer yargı yanlış ise zaten onun işaret ettiği ve kendisinin sayılabilecek bir objesi yoktur ve yargı düşüncenin bir parçası olmadıkça da bir objeye sahip olup onunla uyuşmayı başaramaz. Olgulardan ayrı olarak bir yargı kendi ötesinde bir objeye sahip olamaz. Böylece ortak duyunun varsayımları ya ilaveler ile desteklenmeli ya da terk edilmelidir. Ya hata yoktur ya da yargılar yüksek kapsayıcı bir düşünceye yaptıkları göndermeler doğrultusunda yanlış ya da doğrudurlar.

Royce'a göre 'hakikat ve hata arasında gerçek bir farklılığın olmadığı, sadece hakikat olarak adlandırılan şey ile hata olarak adlandırılan şey arasındaki geleneksel ayırım hakkında insanların bir görüş birliği içinde oldukları' fikri; 'hakikat ve hata gerçekten ayırt edilebilse geçmiş ve gelecek zamana ilişkin oldukları kadarıyla sadece bizim postülalarımız vasıtasıyla bizim için ayırt edilirler' fikrine dönüştürüldüğünde daha mümkün ve açıklanabilir bir yapı kazanacaktır. Hata vardır ve sadece insanî sınırlılıklardan kaynaklanan bir durum değildir. Hata varolanlar içinde yer almaz, o sadece var olur. Bu nedenle o daima şüphe ve güçlükler sebeptir.⁸⁴ İnsan hatayı bulur, keşfeder, yapar ancak onu yaratamaz. Onun gerçek var oluşu kesindir.⁸⁵

Royce mantıkçıların ne doğru ne yanlış olan basit ideaları tartıştığını belirtir ve hata problemine bu açıdan yaklaşmaya çalışır. Sadece bir yargı yanlış olabilir ve eğer bir çıkarım sürecinin yanlış olduğu söylenirse gerçek hata bir iddia içinde meydana gelir. Yanlışlık belirli durumlarda belirli sonuçların meydana geleceği iddiasındadır. Buna göre hata genel olarak işaret ettiği obje ile uyuşmayan bir yargı olarak tanımlanır. Hatalı yargı içinde özne ve yüklem, obje ya da nesne dışında birleştirilir ve böylece yargı yanlış olur. Bu tanımlarda yargının bir objeye sahip olduğu ve obje ile arasında bir uygunluk ya da karşılıklık ilişkisi olduğu açık bir şekilde farz edilir. Buradaki uygunluk ya da karşılık gelmekten kastedilen şey belirsiz olamaz, obje ve objenin sahipliği yoluyla bir zamire işaret edilir. Ancak objenin kendisi ne bir özne ne de bir yüklemidir. O yargının dışındadır ve kendi doğasına sahiptir. Üstelik birçok farklı obje olduğu için her yargının objesi de başka başka olacaktır. Gerçekliğin ve objelerin sınırsızlığı içinde yargılar onların tümünü toplar. Yargıların bir objeye sahip olması, her yargının kendi ötesinde kalan fakat kendisine konu olan dış bir objeyi işaret etmesini

⁸⁴ Bradley, *Appearance and Reality*, s. 125.

⁸⁵ Royce, *RAP*, s. 394-395.

gerektirir. Yalnız yargının bu faaliyeti sırasında ona bir niyetin de (intention) eşlik etmesi gerekir. Buna göre bir yargı sadece bir objeye sahip olmaya niyet ettiğinde o objeye sahip olur. Niyetin özü ise niyet edilen şeyin bilgisidir. Bu noktada şöyle bir kıyas yapılabilir;

‘Niyet edilen her şey bilinen bir şeydir.
Hatalı bir yargının objesine de niyet edilir.
Öyle ise hatanın objesi de bilinen bir şeydir ya da
Bilinen bir şey hakkında da hata yapılabilir’.⁸⁶

Bir yargının objesi tamamıyla ortak duyu dünyasının dışında olan bir obje değildir. Objeye diğer olgular ile içten bir bağlılığa ve çeşitliliğin ortasında bir birliğe sahiptir. Her bir yargının objesi düşünülmüş dünyanın bir parçasıdır ve yargının amaçları içinde inşa edilen gerçekliğin varsayılmış unsurudur. Hakikatin belirli kısımlarının anlık kavranışı sadece basit bir iddianın objesi olarak herhangi bir düşünme anında sunulabilir. Yargıya ifade etmek istediği şeyi tam olarak ortaya koyabilmesi için gerekli olan objesini sağlamakta etkili olan kısmi bilginin hakikat ile ilgili olarak hangi kısımları seçeceğini söylemek zordur. Seçmek ve bilmek bir yargı oluşturmakta ayırt edilemeyen iki unsurdur. Ancak seçmek ve bilmek eylem noktasında birbirlerinden tamamen bağımsızdırlar ve ayrı eylemleri ifade ederler. Şöyle ki, bir şeyi yapmayı seçmek onun sonuçlarını bileceğin anlamına gelmez. Örneğin; vurmak için bir hedef seçildiğinde bu eylem hedefin tam on ikiden vurulacağı anlamına gelmez. Hedef vurulabilir de vurulmayabilir de.

Hatanın zihinsel ve subjektif nitelikler taşıyabileceği⁸⁷ başarılı bir şekilde ifade edilse de içtenlikle kurduğumuz ‘yediğim yemek lezzetli, odam çok rahat, yapılan piknik çok memnun ediciydi’ gibi kişisel tercihlerimizi yansıtan yargılarımızın hatalı olabileceği pek söylenemez. Çünkü onlar bizim kişisel tercihlerimiz doğrultusunda oluşturulmuş, bize ait olan yargılardır. Bu nedenle de tek ölçüsü biz olan yargılardır. Ancak bir astronotun herhangi bir yıldız ile ilgili söylediği yargı da kendi kişisel yargılarımız gibi değerlendirilebilir mi? Şüphesiz hayır. Eğer yargılar arasında böyle bir farklılıktan bahsedebiliyorsa o zaman yargılar ve bunlardan farklı olan hatalı yargılar

⁸⁶ Royce, *RAP*, s. 398-399.

⁸⁷ W. H. Sheldon, ‘Papers in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday’, (This volume appeared also as Vol. XXV, No. 3, May, 1916, of *The Philosophical Review*), Longmans, Green and Co., New York 1916. s. 108.

nasıl değerlendirilebilir? Yargılar kendi objelerini seçtiği ve onu seçtiği sürece ona sahip olduğu için, yargı ve hatalı bir iddianın varsayımlarında ifade edilen objesi arasındaki kısmi bir bağ nasıl değerlendirilmelidir? Sadece bilinemez olmakla kalmayıp keşfedilemeyecek olan ile ilgili herhangi bir yargı nasıl kurulabilir? Ya da bir yargının bilinemez objesi o yargının objesi değil midir? Bilinemez hakkında olan yargıların anlamsız olduğu söylenebilir mi?

Royce insan hayatında şüphe ve dolayısıyla bu tarz soruların kaçınılmaz olarak hep gündemde olacağını savunur. Bu soruların kısılcacında o, bir zihin durumu olarak yargının geçici psikolojik bir tanımını yapmaya çalışır. ‘İdeaların sübjektif birliğinin objektif geçerliliği hakkında bir bilinç hali’⁸⁸ ortaya koymak suretiyle herhangi birinin düşüncesinde meydana gelen bir olgu olan yargılar hakkında F. Ueberweg’den (1826-1871) etkilendiğini inkâr etmeden farklı bir yargı tanımından bahseder. Ona göre bir yargı içinde özne, yüklem ve objeye işaret eden bağımlılık duygusu denilebilecek üç unsur bulunduran özel bir yapıya sahiptir. Özne benzer durumlardaki örnekler vasıtasıyla tamamlanmamış olarak bulunanı, yani kendisini tamamlamaya çalışır. Benzer durumlar ise yüklem tarafından temsil edilir. Özne benzer örnekleri bir tutarlılık içinde birleştirir ve buradaki tutarlılık özne ve yüklem birliğinden kaynaklanır. Bu birliktelik ise bağımlılık duygusu dediğimiz şeyi temsil eder. Buradan hareketle denilebilir ki yargı, ideaların sübjektif birliğinin objektif geçerliliği hakkındaki bir bilinç halidir ve aynı zamanda da zihinsel bir fenomendir. Herhangi bir yargıda obje nadiren mükemmel bir biçimde tam ve açık olur ve böyle bir tanımda niyet ve obje uygunluğu yerini bağımlılık duygusu ile objenin uygunluğuna bırakmıştır.⁸⁹

Zihinsel bir fenomen olarak inşa edilen bu yargı tanımına göre hatalı yargılar hakkında ne söylenebilir? Royce burada ideaların psikolojik bir kombinasyonu olarak değerlendirdiğimizde yargının ne yanlış ne doğru olduğunu belirtir. Ancak yargı bağımlılık duygusu ile obje uygunluğunun sonucu olarak oluşan bir şey ise, eğer yargı mükemmel bir şekilde tanımladığı obje ile uyuşmuyor ise yanlış olacaktır yanıtını verir.⁹⁰ Şunu da göz önünde bulundurmak gerekir ki, düşünce organik bir birliktir. Onun tarafından eksik bir şekilde tanımlanmış olan objeden ayrı olarak basit bir yargı hatalı

⁸⁸ Royce bu ifadeyi F. Ueberweg’den alıntılamıştır. Bkz.: Josiah Royce, *RAP*, s. 402.

⁸⁹ Royce, *RAP*, s. 402.

⁹⁰ Royce, *RAP*, s. 404.

olamaz. Sadece ortak objeye sahip yargıların organik birliği onlardan birinin hatalı olmasını mümkün kılar. Her bir yargı sahip olduğu obje vasıtasıyla diğer yargılardan ayrılrsa da bazen benzer örneklerin özne tarafından birleştirilmesi sırasında hata ortaya çıkar.

Royce hataya yönelik yapılan tanımlamalar ile ilgili doğabilecek güçlükleri serimlerken detaylara inildiğinde hatanın belirli nitelikler arz eden bazı farklı durumlarda oluşabileceğini fark eder. Hatanın bu özel durumları ile ilgili açıklamalara, sadece obje düşünceye tamamıyla sunulmadığında ya da bir yargı düşünceye kısmen sunulmuş bir objeye sahip olduğunda mümkün olan hata ile ilgili olarak ortak duyunun doğal varsayımlarını çeşitlendirerek ulaşılabilir. Yani her bir tanımla ilgili olarak ortak duyu dikkate alınmalıdır. Royce bunu açıklamaya çalışır:

*Kendi dışımızda herhangi bir şeye yönelip onun hakkında düşünmeye başladığımızda, zihnimizde düşünmeye başladığımız şeyi temsil edebilecek bazı simgeler, işaretler, putlar ya da görüntüler oluşur. Zihnimde oluşan bu temsillerin düşünme objemi tam olarak yansıtıp yansıtmadığını bilemem, çünkü o benim dışımda bir varlıktır ve onun kendi içsel yaşamına ait düşünce ve hisler yalnızca onun bilgisi dâhilindedir. Düşünme süreci içerisinde dört farklı öge belirir. Düşünen olarak **gerçek ben**, düşünülen olarak benim dışımda olan **gerçek şey**, benim düşündüğüm olarak **temsil edilen şey** ve onun karşısında duran ya da düşünülenin gözünde **ben**. Ortak duyuya göre düşünülen olarak zihnimde ona ait bazı temsiller oluşsa da gerçek şey hakkında hiçbir bilgiye sahip olamam. O benim düşüncemin dışındadır. Dolayısıyla burada yanlış giden bir şey olmalıdır, çünkü benim gerçek şey hakkında hata yapabileceği açıktır. Düşüncemde tam olarak var olamayan hakkında bir yargı oluşturmak istediğimde onu ifade edecek her bir temsil hatalı olacaktır.⁹¹*

Düşüncenin objesi dış dünyada bulunabildiği gibi bazen zihinsel bir sürecin ya da inancın objesi de olabilir. Örneğin; acı subjektif hislerle ilgilidir fakat gerçektir. Acı düşüncenin objesi olmakla birlikte düşüncenin bir parçası ya da düşüncenin içinde değildir. O düşünce ile ilişkilidir fakat aynı şey değildir ve o, var olmayan varlıkların

⁹¹ Royce, *RAP*, s. 409-411.

dünyasına aittir.⁹² Ancak bu var olmama durumu özel bir var olmama türüdür ve benim onlar hakkındaki doğrulamalarıma ihtiyaç duyar. Eğer onlar ile ilgili oluşturduğum yargılar onların doğasına uygun değil ise hata yapmış olurum.

Royce düşünen ve düşünülünü bağımsız iki varlık olarak kabul eder. Onlardan her biri diğerrinin düşüncesinde bir görüntü vasıtasıyla temsil edilebilir ve sadece bu görüntü sayesinde her biri diğeri için çeşitli yargılar oluşturabilir. Bu hali ile değerlendirildiğinde temsil ilişkisine dayalı yargılar oluşturma süreci için hatalıdır yakıştırmaları yapılamaz gibi gözükür. Ancak temsil ve gerçeklik arasındaki ilişki değerlendirildiğinde ve ayrı ayrı anların saf bir ardışıklığını ifade eden zaman devreye girdiğinde sorun ortaya çıkar. Çünkü bir yargıyı kurmak için harekete geçtiğimde bu yargının objesi henüz var olmayan bir obje olacaktır. Gelecek zamana aittir. Onu düşüncemde yargının objesi haline getirdiğimde şimdiki zaman ve yargıyı oluşturduğumda artık geçmiş zamana ait bir unsur haline gelir. O zaman geçmiş şimdi ve gelecek zamanların bir unsurunu obje olarak içinde barındıran yargının hatalı olup olmadığı nasıl belirlenebilir?

Royce yargının doğru objesinin eksik düşünülmesi sonucunda yanılabilinileceğinden, Kant'dan farklı olarak, bu objenin tamamen belirli ve mutlak bir şekilde bulunabileceği; ayrıca ayrı ayrı anların ardışıklığı olarak zaman söz konusu olduğunda yargıların doğru ya da hatalı oluşları ile ilgili olarak bütün anları kapsayan, evrensel ve her şeyi kuşatan bir düşüncenin varlığına işaret eder. Bu düşünce niyet edilen objenin gerçekleştirildiği, yargıların gerçek objelerine doğru ve yeterli bir şekilde uygun düşen, her şeyi kapsayan, mutlak olarak açık, evrensel doğru ya da hatalı bütün yargıların kendisinde toplandığı Mutlak Hakikat (Absolute Truth), Mutlak Bilgi (Absolute Knowledge) ya da Sonsuz Düşünce (Infinite Thought)'dir.⁹³ Royce'a göre hatanın yalnızca objeler ile değil uzaydaki, zamandaki ve mümkün dünya içindeki tüm objelerin mümkün ilişkileri ile de ilgili oluşu, bu sonsuz düşüncenin içinde sadece hakikatlerin toplamı değil, aynı zamanda ilişkisel bir birliğin olmasını da zorunlu kılar. Bu ilişkisel birlik içinde belli bir denge ve düzen söz konusudur, bu yüzden daima kendisi ile çelişik durumda olan hata düzen içinde yer alamaz gibi gözükse de onun

⁹² Sheldon, 'Papers in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday', s. 108-109.

⁹³ Royce, *RAP*, s. 422-423.

varlığı gereklidir.⁹⁴

Hata bu durumda eksik düşünce olarak tanımlanır. Hata düşüncededir ve yanlış olarak algılanan şeydir. Bununla birlikte o, ‘yanlış obje değil yanlış yargıdır’.⁹⁵ Sonsuz Düşünce tamamıyla hakikattir, hata onun eksik kalmış küçük bir parçasıdır. Hatayı kabul etmenin, onu düzeltmeye çalışmanın ya da iyi olmasını sağlamanın bir yolu yoktur ama varlığı bir hakikattir ve kısmi bir hakikat olduğu ve eksik olduğu için yanlıştır.⁹⁶ ‘Bu doğrudur’ ya da ‘bu yanlıştır’ ifadeleri, biz doğruluğun doğru ve yanlışlığın da yanlış olduğu her şeyi kapsayan bir düşüncenin var olduğunu ilan etmedikçe anlamsızdır. Royce’a göre insanî sınırlı düşünce hatalı olsa bile varlığın ayrıcalıklarını elde etmek için *Sonsuz Düşünce*’ye ihtiyaç duyar.

Royce ortaya koymaya çalıştığı doktrininin pratik bir doktrin olduğunun altını çizerek, bu doktrin sayesinde sadece fiziksel olguların sonsuz bir görenini⁹⁷ (infinite Seer of physical facts) değil, kötülüğün olduğu kadar iyiliğin de sonsuz bir görenini bulduğunu açıklar. Bu sonsuz gören sahip olduğumuz ve eksik olduğumuz her şeyi bilir. Bütün hakikati, bütün iradeleri ve onların çelişkilerini bildiği gibi ahlâkî dünyanın da bütün olgularını bilir. Dolayısıyla O, bizim davranış ve ideallerimizi aydınlatacak olan Ahlâki Işığın kaynağıdır. Sonlu olan her şeyden şüphelenilebilir, fakat sonsuz olandan asla şüphelenilmez. Sonsuz Düşünce iyiliği olduğu kadar kötülüğü de bilir.⁹⁸

2.2. İDEA VE OBJE ARASINDAKİ İLİŞKİ PROBLEMİ

Hatalı deneyimlerimizden yola çıkarak bir Mutlak Bilen-Mutlak Zihin’in (Absolute Knower) varolduğu sonucuna ulaşan Royce, *Dünya ve Birey* isimli eserinin birinci cildine varlık probleminin idea*’nın doğası ve idea ile obje arasındaki doğru ilişkinin nasıl kurulabileceği ya da bilinebileceği problemini de beraberinde getireceğine

⁹⁴ Bradley, *Appearance and Reality*, s. 126.

⁹⁵ Sheldon, ‘Papers in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday’, s. 109.

⁹⁶ Bradley, *RAP*, s. 128.

⁹⁷ Josiah Royce’un Mutlak Hakikat (Absolute Truth) ve Mutlak Bilgi (Absolute Knowledge) ile işaret ettiği, *Dünya ve Birey* isimli eserinin birinci cildinde “*Varlığın Dört Tarihsel Kavranışı*” (The Four Historical Conceptions of Beings) bölümünde daha açık bir şekilde ifade edilecek olan ve tüm yargıları kendisinde toplayan Mutlak Bilin (Absolute Knower)’dir.

⁹⁸ Royce, *RAP*, 431-435.

* İdea: şeylerin görüntülerini değil böyle şeylere karşı nasıl davranılacağını öneren bilinçlilik haline karşılık gelir. Bu tanımda kastedilen onun dış dünyadaki bir objeye karşılık gelmesinden ziyade bir objenin iradi olarak seçimine dayandığını göstermektir. İdea terimi ile daha sonraları yorum teorisinin etkisi ile sonsuz bir süreç kastedilir.

dair vurgusu ile başlar. İdea ve obje arasındaki ilişki ona göre dünyanın düğümüdür (World Knot). Gerçeklik, zihin (mind) kapsamında anlaşılabilen saf olgular olarak düşünülür. İdea ve obje arasındaki ilişki oldukça karmaşık, uzlaştırılmaz, bilmece ve zıtlıklarla dolu bir yola benzer. Bu yolun çapraşıklığı gerçekliğe gönderme yapan düşüncenin tutarsız çokluğundan, yani düşüncenin kendisinden kaynaklanır. Tüm bu karmaşıklığa rağmen Royce'a göre bir düşünür yine de gerçeklik ile meşgul olmalıdır, çünkü gerçeklik ulaşılabildir.⁹⁹

Royce'a göre anlaşılması ve yorumlanması metafiziksel düşüncenin görevi olan düşünce (thought) ve gerçeklik (reality) arasındaki temel ilişki kolayca formüle edilebilir. Bunun için onu, temsil ettiği yönler dışında gözlemek yeterlidir. Bu açıdan idea daha az özsel olmayan iradi ve amaçsal bir yöne sahip olur ve zihninde bulunan ideaların karşılık geldiği ya da temsil ettiği şeyler ile ilgili olarak belli bir bilinç halini gerekli kılar. Özetle, ister basit ister karmaşık olsun bir idea ile kastedilen, bilincin herhangi bir konumu ve basit bir bilinçli amacın kısmi bir ifadesi ya da somut halidir. Dolayısıyla idea iki farklı anlama sahip olacaktır. Birincisi kısmen ya da tamamen bazı şeyleri temsil eden bir kopyadır, diğeri temsil ilişkisi sırasında yansıttığı iradi ve amaçlı bir bilincin kısmi bir ifadesi ya da somut halidir. Royce bunu bir ideanın *ruhsal ya da zihinsel yaşamı içeren-öznel, yani içsel* (internal) ve *zihinden bağımsız olarak sunulan veri-data, yani dışsal* (external) anlamı olarak adlandırır ve doğru bir temsil anlayışını korumak ve düzenlemek için bir örnek verir.

Dış dünyayı taklidinde müzik eserlerinden herhangi bir doğruluk ya da samimiyet bekleyemeyiz. O halde bu hiçbir müzik kompozisyonundan bir hakikat bekleyemeyeceğimiz anlamına mı gelmelidir? Şüphesiz hayır. Biz herhangi bir müzik eserinden düzen, uyum ve bazı insanî duyguların doğru bir temsilini bekleyebiliriz. Müzik eseri orijinal bir melodinin kopyası ve aynı zamanda kendisini seslendiren sanatçının ruh halinin vücut buluşu ve gerçekleştirilişidir. Dolayısıyla sanatın bu dalından beklediğimiz hakikat dış dünyayı temsilinde değil sadece duyguların ifade edilmişinde açığa çıkar. Bu da müziğin iki yönlü bir temsil ilişkisine sahip olduğu fakat sadece birinin

⁹⁹ Gabriel Marcel, *Royce's Metaphysics*, Translated by Virginia and Gordon Ringer, Henry Regnery Company, Chicago, 1956, s. 3.

*hakikati yansıttığını gösterir.*¹⁰⁰

Royce ideanın içsel ve dışsal anlamları arasındaki ilişkinin teorik felsefenin merkezi problemi olduğunu iddia eder. İdeaların içsel anlamları ve dışsal anlamları arasındaki tutarlılık nasıl sağlanacaktır? Kendi varlığı dolayısıyla bilinçli bir şekilde gerçekleştirilen içsel bir amaca hizmet eden ve bu içsel amacın ötesinde görünür bir hale gelen ya da somutlaşan bir anlama sahip olan bir idea nasıl mümkün olacaktır? soruları ona göre, teorik felsefeyi uzunca bir süre meşgul etmiştir ve hala etmektedir.

Royce'un konuyla ilgili temel tezi, spekülative düşünce için bu düalizmin birlik içinde çözülebileceği ve son tahlilde bütün anlamların içkin olduğudur. Bu tezi inşa etmek ve geliştirmek oldukça dikkatli bir sorgulama gereklidir. Çünkü spontan düşüncenin varlık ya da gerçek varlık ile ilgili olarak ortaya koyduğu kısmen birbiri ile çelişkili ve her biri özel felsefi doktrinler tarafından vurgulanan üç farklı anlamlandırma söz konusudur. Bunlar:

1) Gerçek varlık: orada olmayan, bulunmayan, kavranamayan 'şey'e karşıt olarak el altında olan, mevcut olan 'şey'dir.

2) Gerçek varlık: yüzeysel ve geçici görünüşler ile aynı olmayan kalıcı olan içsel ilişkilerde mevcut olan ya da sunulan 'şey'dir.

3) Gerçek varlık: gerçek, hakiki, doğru olan, yanıltıcı ve yalan ya da hayale, taklide karşıt olarak gerçekte varolandır.¹⁰¹

Realizm, mistisizm ve eleştirel rasyonalizm varlığın bu üç farklı anlamlandırılışına karşılık gelirler. Dolayısıyla birini diğerinden ayırma ya da soyutlama saçma olacaktır. Ancak Royce yine de dikkatli ve net bir değerlendirme yapmanın mümkün olması için onları tek tek değerlendirmek gerektiği ve sadece böyle bir değerlendirme ile onların daha yüksek bir sentez içinde uzlaşmalarını sağlayacak somut bir idealizm (a concrete idealism) inşa etmenin mümkün olacağı görüşündedir. Ona göre sadece böyle bir sentez yardımı ile olgu ve idea arasındaki çelişki ya da aracısız olmayan, başkası vasıtası ile kavranabilen şey ile aracısız ve direkt kavranan şey arasındaki çelişki sonlanacaktır.

¹⁰⁰ Clendenning, *LTJR*, s. 52.

¹⁰¹ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 53-54.

2.2.1. Realizm'de Varlığın Kavranışı

Realizm, 'gerçek bir anlamda aracısız ya da verili olandır ve dolayısıyla tarafımızdan bilinirken bir bilinme süreci gerektirmez, o vardır ve bir veridir (datum)'¹⁰² düşüncesini savunan felsefi bir doktrindir. Royce realizmi sınıflandırdığı üç farklı anlamlandırmadan ilki ile karşılar ve diğer ikisinin varlığın aracısız kavranması ya da farkına varılıp ele alınmasını sağlayan bu dolaysızlığın (immediacy) bir fonksiyonu olarak kabul edildiğine vurgu yapar.

Varlık verili olduğu için o tatmin edici bir gerçekliğe sahiptir ve onu yeterli bir şekilde ifade eden idealara bir doğruluk kazandırır. Realist için varlık bilgiden bağımsızlığı yoluyla tanımlandığı için mümkün olduğu kadar açık bir şekilde bu bağımsızlığın doğasının aydınlatılması gerekmektedir. Royce'un gözlemlediği gibi, objenin değişmezliğinden ötürü realist tarafından özel sayılan obje ve bilgi arasındaki ilişki, gerçek bir obje olmaksızın ya da ondan bağımsız olarak var olan bir bilgi tamamıyla boş bir hipotez tarafından destekleneceği için oldukça önemlidir. Royce bu ilişkiyi bir at ve onun bağlı olduğu bir sopa arasındaki ilişkiye benzetir. Bu ilişkide at bilgi sopa ise objedir. Gerçek obje değişmez olduğu halde, at bağlı olduğu sopayı ipi aracılığıyla çekip yerinden çıkarabilir. Bu da gerçekliğin değişmezliğini sorunsal hale getirir. Üstelik bu ilişki hiçbir çelişki olmaksızın bir realist tarafından da açıklanamaz.¹⁰³

Realizmin metafiziksel değerini tartışmadan önce Royce, sosyal bir bakış açısı ile değerlendirildiğinde realizmin bazı niteliklere ve sosyal kökene sahip olduğuna dikkat çeker. O, şey ya da obje kendi içsel varlığı içinde benim onun hakkında sahip olduğum bilgiden tamamen bağımsız olacak bir şura sahip başka bir varlık tarafından da ulaşılması kolay olandır. Bu, deneyim tarafından verilen şeye yaklaşık olarak karşılık gelebilecek bir önerme türüdür. Fakat burada da düşünce diğer örneklerde olduğu gibi verilere dayalı bir çıkarım yapmaya çalışır, kendi sınırlarına gider ve kesin şartlar altında doğrulanan mutlak bir prensip inşa eder: şey ya da nesne zihin ya da düşünceden bağımsızdır ve dolayısıyla keşfedilebilir ya da bilinebilirdir.¹⁰⁴ Ayrıca realist için yeterli bir nedensel açıklama hem fenomenler arası düzenli ilişkilerin ve hem de bunları

¹⁰² Royce, *WI* (Vol.:I) , s. 67.

¹⁰³ Royce, *WI* (Vol.:I) , s. 70.

¹⁰⁴ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1323-1324.

birbirine bağlayan bazı mekanizmaların keşfini gerektirir. Dolayısıyla insanın doğuştan kötü, açgözlü, hırslı, günahkâr, çıkarıcı, saldırgan ve ilişkilerinde gücü ön plana alan olumsuz doğasından hareket etmek suretiyle siyasi bir takım temellendirmelerde bulunur. Bu prensip varlığın geleneksel bir yorumuna dayanmakla birlikte Royce'un tanımının sosyal muhafazakârlık yararına kullanılabilmesi de beraberinde getirir. Realizm politik olarak inşa edilmiş kurallara uygunluk gösterir. Sosyal bilincimiz ve sosyal dünyamızın doğasını yansıttığı için sosyal kuralların kalesidir. Realizm pratik olarak soyutlamalara dayanır ve sosyal felsefe metafiziksel realizmden etkilenir.

Royce'a göre herhangi bir eleştiriye maruz kalınca realistlerin dünyası anında parçalanmaya başlayacaktır. Bir sistem olarak realizm içerisindeki çelişki ve aykırılıkları, Hegelci diyalektikten türetilen fakat ondan daha fazla olarak yaşama ve bilincin soyut içerikleri ile bu içeriklerin karşılık geldiği şey arasındaki ampirik bağa vurgu yapan diyalektik bir yöntem kullanarak göstermeye çalışır.

Realizmde obje düşünceden bağımsızdır ve bu bağımsızlık izafi değil mutlak. Bu ilkeye yöneltilecek herhangi bir eleştiri realizmin temel prensiplerinin sorgulanmasını, değiştirilmesi ya da çürütülmesini gerektirecektir. Örneğin; idea ve obje arasındaki ilişkiyi değiştirmeyi istediğimizde, bu idea ve objenin içinde yer aldığı fakat onlardan bağımsız bir olguya işaret eden yeni bir bağ ortaya koymamız gerekecektir.¹⁰⁵

¹⁰⁵ Royce bu örnekle ilgili olarak *Dünya ve Birey* isimli eserinin '*Bağımsız Varlıklar: Realizmin Eleştirel Bir İncelemesi*' isimli bölümünde görüleceği üzere ne'lik (**what**) ve bir şeyin bu ya da şu oluşu ile ilgili bütün özellikleri (*this/that*) üzerine yoğunlaşır. Royce **what** ve **that** arasındaki keskin ayrım düşüncesini Santayana'dan etkilenecek oluşturmuştur. Royce'un ölümünden sonra *Metaphysics* isimli yayınlanan eserinde Santayana'nın **what** ve **that** arasında yapmış olduğu ayrımı anlatan bir bölüm bulunmaktadır. Santayana öz'ü (essence), O nedir? (**What** is it?), gerçekten nedir? (**What** is it really) gibi soruların cevabı olan, şeylerin ne'liğinin ismi (the name of the **what** of things) olarak tanımlar. Bu şey onun ne'liği olduğu sürece onun için *vazgeçilemez* ya da *devredilemez* anlamına gelen **inalienable** kelimesi kullanılır. Senin özün nedir? Sorusuna verilecek yanıt: onu kaybettiğinde senin sen olmayacağın şey yanıtı verilebilir, yani öz bir şeyi o şey yapan şeydir. Bu anlamda senin özün, senin vazgeçilemez ya da devredilemez (inalienable) varlığıdır.

Varoluş (existence) ise bir şeyin **bu/şu**'luğudur (the that of things). Tanrı eğer dünyayı yaratmış ise, şeylerin özü daima aklın (logos) dünyası içinde yer alır. Ne'liği karşılamak üzere öz ile eş anlamlı olarak kullanabileceğimiz karakter (character) varolan ve olmayan, tanımlanan ve ayırt edilenlerden ayrı olarak sonsuzluk içinde olacaktır. Özlerin dünyası olguların dünyasıdır, ancak onlar varolmayan olgulardır. Değişim özlerin dünyasına değil fakat varolanların dünyasına aittir. Sen varolanların dünyasında bir değişim içinde olsan da, senin özün değişmez. İnsanoğlunun özü sonsuza kadar değişmeden kalacaktır. Ölüm senin özünün değişmesi demek değildir. Dünyadaki bütün değişimler özsel değişimleri içerse de, özlerin kendileri değişmeden kalacaklardır.

'Şarap kırmızıdır' (wine is red) dediğimizde buradaki '**dır**' (is) varolanlar alanındaki bir şeye değil, olasılıklar (possibilities) ya da özler alanına ait bir şeye işaret eder. Varolma özün gerçekleşmesi anlamına gelir. Sen bireysel bir varlık olarak varsın ve bu senin bir öze sahip olduğun anlamına gelir,

Bu ise ideanın doğru ya da yanlış oluşuna göre idea ve obje arasında var olan ya da olmayan ilişki ile bağlantılı olacaktır. İdeanın objeden bağımsızlığı oldukça önemlidir ve bu ilişkinin reddi realizmden tamamıyla vazgeçmek suretiyle mümkündür. Çünkü bu inkâr, ideaya yönelik yapılan sorgulamalarda ideanın bize obje hakkında bir şeyler sunacağı ya da bilgi vereceği anlamına gelir.

İdea ve obje arasında tam bağımsızlığı savunan realist bir dünya değerlendirildiğinde bazı sorular ortaya çıkar: ayrı varlıkların çokluğu ya da çeşitliliğinden bahsedilebilir mi? ya da herhangi bir gerçek çokluğun dışında bırakabileceğimiz, sadece tek bir varlığı içeren bir dünya olabilir mi? İlk soru incelendiğinde, dünyada ayrı varlıkların çokluğundan söz edebiliyorsak (a ve b gibi *iki varlığı* gerçekte *iki farklı şey* olarak nitelendirebilmemiz için, onların gerçekte birbirlerinden tamamen bağımsız *farklı iki gerçek varlık* olmaları gerekir) bu varlıklar tamamıyla birbirinden bağımsız olan idea ve objelerdir. Aksi takdirde realist kriterlere göre *iki varlık* gerçekte *iki* olmayacaktır. Başka bir deyişle realistik bir felsefe birbirlerinden bağımsız oldukları kadarıyla idea ve onun objelerini kabul eden plüralist bir felsefe olabilir. Ancak bir noktaya dikkat etmek gerekir ki, idea ve onun objeleri derken kullandığımız onun sıfatı hatalıdır, çünkü iyelik sıfatları realizmin inkâr ettiği bir ilişkiyi gösterir. Böyle tam bir plüralizm mümkün müdür?

Birbirlerinden bağımsız olan varlıklarla ilişkili olarak Royce şu noktalara dikkat çeker;

- 1) Karşılıklı bağımsızlıkların alanı bizim somut deneyimlerimizin alanıdır ve bu alanda iki varlık karşılıklı olarak ilişkili gibi görünse de aslında tamamen bağlantısızdırlar. Bundan dolayı mantıksal olarak bağımsız olan varlıkların arasında nedensel bağlardan söz edilemez.
- 2) Mantıksal olarak birbirlerinden bağımsız olan varlıklar ortak özelliklere sahip değildir. Örneğin iki kiraz aynı kırmızılıkla nitelendirilse de

fakat senin varlığın senin özünün bir devamı değildir. Öz varoluşu belirlemez. Varoluş öze ait olan karakterlerden kesinlikle farklıdır. Öz ve ne'lik arasında fark yoktur, fark varoluştadır. Varoluş ile öz arasında öylesine derin bir ilişki vardır ki ne öz ne de varoluş birbirlerine gönderme yapmaksızın tam anlamıyla kavranamazlar. Öz ve varoluş arasındaki ayrım kavramsal bir ayrımdır.

Varolanların dünyası üçlü bir ilişki içinde olan objelerin dünyasıdır. Her varolan bir zaman ve mekân içinde varolur. Yani bir Q varolduğu andan itibaren bir P mekânı ve T zamanı içinde varolur ve bir varlık daima böyle üçlü bir ilişki içinde olacaktır. Varolanların alanı uzay ve zaman içindedir. Daha ayrıntılı olarak bkz.: Josiah Royce, *Metaphysics*, s. 93-114.

karşılıklı bağları ve birbirleri ile doğru ilişkileri yoktur. Onlar arasında anlaşılabilir bir boşluk vardır, onlar ne aynı uzay ne de aynı zaman ve ne de aynı doğal ya da ruhsal düzen içindedirler.

- 3) Ortak tek bir karakteristik özellikleri yoktur. Kimlik isimleri onların gerçek karakteristik özelliklerinin indirgenemez çeşitliliğini gizler.¹⁰⁶

İdea ve objenin birbirinden bağımsız olarak var olduğu plüralist dünya birliğin (unity) her bir niteliğinin dışarda bırakıldığı, hiçbir şeyin diğer şeyler ile ilgisinin olmadığı ve böylece hiçbir şeyin düşünülmemeyeceği bir dünyadır.

Realistik evrende tek bir varlık bir Mutlak olabilir mi? sorusunu içeren diğer alternatiflere geçildiğinde öncelikle bu radikal monizmin iki şeye dayanacağını söylemek gerekir: Bir'in ideası ve onun objesi. Böyle bir monizmi inşa ederken realist, herhangi bir objenin dışında bağımsız bir varlık olarak var olan bu ideayı görmezden gelmeye zorlanır. Ancak ideayı görmezden gelerek gerçekten bağımsız olan herhangi bir obje ya da dünya varsaymak için yeterli donanıma sahip değildir. Bir yanda gerçek bağımsız bir obje, bir yanda onunla ilişkilendirildiğinde tüm bağımsızlığı zarar görecektir ve bozulmamış mantıksal yalnızlığı yerle bir olacak idea. İkisi arasındaki ilişki ne biri diğeri uğruna feda edilerek inşa edilecek bir monizme ve ne de ikisini de tamamen birbirinden bağımsızlaştırarak inşa edilecek bir plüralizme dayanır. Realizm mutlak olarak hiç'in (nothing) alanıdır ve bu yargı bize bağlı değildir. 'İdea ve obje birbirlerinden bağımsız olarak vardır ve bu bağımsızlık karşılıklı bir ilişkidir. Birbirlerinden bağımsız olarak var olan şekilde tanımlanan varlıklar arasında iç ya da dış herhangi bir bağ ya da bağlılık söz konusu değildir.' Realistlerin dillendirdiği bu ifadeler realist teorinin mutlak hükümsüzlük ya da geçersizlik alanında tanımlandığını gösterir. Realizm hiç'in alanıdır derken kastedilen şey budur.¹⁰⁷

Sınırları belli çizgiler içinde çizilmiş olan realizm içinde bir çıkış noktası bulunabilir mi? Varlığın bilme konusunun doğasına göre değişen bir parçası ya da tüm bilgiden bağımsız olan bir diğer parçası arasındaki ilişkiyi nasıl dengeleyebiliriz? Görülmektedir ki realizmin var olduğunu düşündüğü bu iki varlık türüne dair yaptığı yorumlar onu aynı zamanda yıkıcı eleştirilerle de karşı karşıya getirir. Bundan önceki

¹⁰⁶ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 121-132.

¹⁰⁷ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 137.

analizler tüm bilginin tamamıyla bağımsız olduğunu iddia ettikleri gerçeğin parçasına işaret etse¹⁰⁸ de içsel çelişki aynen var olmaya devam edecektir.

Tanrı Kavramı (The Conception of God) isimli eserinde Royce, aşkın obje ve düşünce arasındaki realist pozisyonun mümkün deneyimlerin alanındaki nesneye yönelmesi sırasında meydana gelen ilişkiye dikkat çeker ve bir örnekle daha açık hale getirmeye niyet eder;

Mümkün deneyimler bizim içerisinde çeşitli ilişkilerin olduğu bir durumu anlamamıza yardım eder. Bu ilişki 'R' adı verilen nedensel bir ilişki olsun. Nedensel ilişkide aynı koşullar altında birisi olmadan diğeri de gerçekleşmeyecek olay, fenomen ya da süreç söz konusudur. Dolayısıyla deneyimlerimizde biz nedensel bir ilişki olması için gerçekleştirdiğimiz şeyin bireysel örneklerinin ötesinde öncelikle kendimizi buluruz. Her ne zaman nedensel bir ilişki var olsa, bu ilişki onun doğası nedeniyle, deneyimlenen şeye ya da bilinen nedenselliğin özel örneklerine gönderme yaptığında düşünceye sunulan şeye benzeyecektir. Nedensel ilişki gerçekten varsa bu, örneklerle açıklanabilen ya da mümkün bir deneyim içinde sunulan ve anlaşılan bir şey olacaktır. Bu, doğadaki herhangi bir ilişki ile aynı özellikler sergileyecektir. Fakat bu durum doğru ise; deneyimin bir olgusu olan p ile, doğası gereği mutlak aşkın bir gerçeklik olduğu için mümkün deneyimin bir olgusu olmayan bir 'X' arasında 'R' ilişkisi nasıl olabilir? Bu ifade şuna benzer: ben a, b, c, ...'nın niceliklerini ve bir 'R' ilişkisini bilirim. ('R' bir eşitlik ilişkisidir.) Bununla birlikte a, b, c, ...'nın açıkça hiçbir niceliği olmayan bir şey olarak tanımlanan 'X' ile 'R' ilişkisi içinde olduğunu ilan ediyorum.¹⁰⁹ Bu saçma olacaktır. Realistler, herhangi bir mümkün deneyim ile zihnime sunulan şeyin, nedensellik ilişkisi ya da onun içerisinde yer alan açıklamalar ile ilgili olmadığını söyleyerek savunma yapsalar dahi, idea ve obje arasında kesin bir kopukluk olacağı açıktır.

Royce realizmin bu mantıksal çelişkiler yanında ruhsal yaşamın taleplerini de tatmin edemediğini savunur. Realistin dünyasının değerlerin değil gücün dünyası olduğunu ve ruhsal niteliklerden yoksun olduğunu belirtir. Böyle bir dünya içinde kötülük probleminin çözümü mümkün değildir. İnsan kendisini realizmin altını oyan

¹⁰⁸ Josiah Royce, *CG*, The Macmillan Company: London: Macmillan & Co., Ltd., New York 1909, s. 199-200.

¹⁰⁹ Royce, *CG*, s. 158-159.

içsel çelişkileri görmezden gelmeye zorlarsa da içinde dinî ruhun sürgün edildiği bir dünya tanımından kaçamayacaktır.¹¹⁰

2.2.2. Mistisizm’de Varlığın Kavranışı

Mistisizm somut olarak varolan şeylerden ziyade bazı özel varlıklarla ilişkilendirilir ve bu ilişki ile ilgili olarak mistisizm, gerçek olduğu (to be real) söylenen bazı özel varlıklarla ilgili bir doktrin olarak kabul edilir. Buradaki gerçek olma, Royce’da delillerin incelenmesi yoluyla ya da deneyim yoluyla tanımlanabilen varlıklardan ayrı olarak, dolaysız olan (immediate) şey anlamına gelir. Aynı eserde mistisizmin, bizde daima kusurlu ve eksik şekilde bulunan dolaysız olanı konu aldığı, varlığı bu yönü ile tanımlamaya ve ontolojik kelimeler kullanarak isimlendirmeye çalıştığı; ayrıca zeki bir düşünür olarak mistiğin saf deneyimden faydalanıp kendi gerçekliğini düşünme yoluyla değil, deneyim verilerine dayanarak inşa ettiği ifade edilir.¹¹¹

Mistik açısından realizmin başarısızlığı kendisini arabuluculuktan sıyrılmayışından, saf deneyimi ve hâlihazırda bulunan Mutlak’ı elde edemeyişinden kaynaklanır. Gerçek, dolaysız olarak bilinebilecek bir objedir ve dolaysız olarak bilinebilen şeyler dışındaki diğer her şey aldatıcıdır. Bir mistik için gerçekliğin doğası bir şeyin özünü içinde taşıyan ve bilinebilir olandır ve bu bilinebilme aynı zamanda o şeyin varoluşunu da sunabilecek dolaysız bir bilinebilme tarzında gerçekleşir. Dolayısıyla bu bilme tarzı öz ve varoluşun özel bir birleşimine dayanır.¹¹²

‘Derinlere bak’ (look deeper) sözü mistik için bir yöntemi ve yönelimi ifade eder. Sözün altında yatan asıl anlam ile mistik aldatıcı ve asılsız olanın ötesini araştırması gerektiğini bilir ve yapması gereken deneyimlerin kendi içindeki derinlikleri araştırmaktır. Orada bütün ses, renk ve ölümlü sevginin ötesinde; sıradan ve kısmi dolaysızlığın ötesinde hâlihazırda, aracısız ve anlatılamaz olan bir gerçek bulunur. Bu gerçek öyle bir gerçektir ki, bütün özlemleri tatmin eder, bütün gereksinimleri karşılar ve her bir düşüncüyü amacına ulaştırır. Bu gerçek, tutarsız düşüncelerin bulgularının, bütün vasıfların ve kendi içinde arzular ve karmaşık duygular barındırdığı için bütün

¹¹⁰ Royce, *RAP*, s. 227-286.

¹¹¹ Royce, *WI* (Vol.:I) s. 80-81.

¹¹² Royce, *Metaphysics*, s.174-175.

ayrılma ve ayrılıkların ötesinde olan bir gerçektir. Böylece anlaşılan ‘varlık’ tamamen şu anda hissedilen duyguların içindedir, o mistisizmin temel prensibidir. Bu ‘varlık’ bütün çokluk ve böylelikle göreceliğin üstesinden gelebilir, çünkü çok yönlü ve izafi düşünmek için insan görünüşlerin dünyasına, arabuluculuğa ve Mutlak’ı terke geri dönmelidir. Saf dolaysız, aracısız olana geri dönüş sadece doğru değil aynı zamanda kurtuluştur. Endişeli bir biçimde gizemli ve değişen gerçekliği sorgulayan insan yerinde şimdi sessizlik ve Tanrı vardır.¹¹³

Aracısız ve dolaysız bilinen bir varlığı hiç kimse tarafından saf belirlenimsizlik ya da katı bir yokluk olarak düşünülemez. Mistik bu varlığı bütünlüğü ve tamlığı içinde tanımlayacak, onda yer alan özel niteliklerle değil, ne olmadığı vasıtasıyla onu açıklayacaktır. Royce bu konuyla ilgili olarak verdiği derslerinde Ortaçağ’da Alman mistiğini temsil eden Meister Eckhart’ın (1260–1328) görüşlerine ve Hindu mistisizmine (‘neti, neti’ o, böyle değildir) yer verir.

Royce’un Dominikan bir öğretmen olan ve dönemin yönetimi tarafından yargılanan ve hapisanede ölen Meister Eckhart’a olan ilgisi Almanya’da çalıştığı zaman başlar. Eckhart’ın ismine Schopenhauer üzerine yaptığı okumalarda ve Lotze’un metafizik derslerinde rastladığını ifade eden Royce, 11. ve 15. Yüzyıllar arasında yazılmış Almanca metinleri incelerken, bu eserlerde kullanılan dilin etkileyici bir şekilde hem felsefi düşüncenin ifadesi ve hem de skolastik yazıların tercüme edilmesi için uygun olduğunu keşfeder.

Latince ve Almanca ile kendisini ifade etmiş olan Eckhart Latince yazılarında görüşlerini daha teknik bir biçimde ve skolastik geleneğe bağlı olarak sunarken, Almanca vaaz ve makalelerinde daha kişisel ve duygusal bir tavır alarak törel ve ruhbilimsel öğretileri vurgular. Bir köprü olarak kullandığı dil vasıtasıyla yüksek düşünceleri en iyi şekilde ifade eden Almanca kelimeler bularak mistik öğretinin özünü halka anlatmayı başarmıştır.

Alman Mistisizminin önemli isimlerinden biri olarak değerlendirilen Eckhart için mistisizm kendinden geçmiş bir hayranlığı değil, tartışmaya, sonuçlara odaklanmaya, saltığın kavranmasına ve tek olmaya dayalı özel bir düşünce tarzını yansıtmaktadır. Onun vaazları Tanrıyı konu alır. Dinî deneyimin en büyük hakikati insanî ya da ilahî

¹¹³ Marcel, *Royce’s Metaphysics*, s. 12.

herhangi bir bakış açısından açığa çıkarılamaz olan Tanrı'dır. Bilgi ruhun en yüce işlevidir ve bilmek de bilen ile bilinenin özce bir olmalarını gerektirir. Tanrı'yı bilme evrenin özü ile ruhun birleşmesi anlamına gelir. İnsan Tanrı'yı Tanrı kendisinde ya da kendi içinde ise bilebilir. Tanrı ile insanın özdeş kılındığı bu bilgi anlayışında insan 'küçük bir Tanrı'dır ve tüm gerçeği kendi içinde öz olarak taşıdığı için aslında bütün problemler onda çözülebilir. Ruh, Tanrıyı bildiği ölçüde Tanrı olur ve Tanrı olduğu ölçüde de Tanrıyı bilir.¹¹⁴ Echart'a göre açık seçik olan ve birbiri ile ilişkili olan varlığın dünyası ruhsaldır, her şeyi bilen bir özne için var olan bütün objelerin içinde yer aldığı ideal bir dünyadır ve hakikatin dünyasının benliğidir. Bu benlik her şeyi bilendir ve dolayısıyla aslında bilinemez objelerin varlığından söz edilemez. Her şeyi bilen benliğin bilgisi kelimelerle ifade edilemez. Echart'ın aslında söylemek istediği bütün bilginin varlık, doğa, en gizli öz ve bu özün sahip olduğu benliğin gizemi üzerine odaklandığıdır¹¹⁵ ve sadece dinî deneyim vasıtasıyla hakikatin bu bilgisine ulaşılır. *Meister Echart'ın Vaazları ve Meister Echart: Tanrı'nın Kendisinden Hiçbir Şey Gizlemediği Adam* (Meister Echart's Sermons ve Meister Eckhart: from Whom God Hid Nothing) isimli kitaplardan yaptığımız alıntılar ile onun düşünceleri daha iyi özetlenebilir.

*Hiçbir şey bana Tanrı'dan daha yakın değildir, O bana kendimden bile daha yakındır; benim varlığım Tanrı'nın yakınlığı ve mevcudiyetine bağlıdır.*¹¹⁶

Dinî deneyim basit bir şekilde Tanrı ve cemaate dair farkındalıklarımızdır.

Tanrı'yı gördüğüm gözler Tanrı'nın beni gördüğü gözler ile aynıdır.

Engellerimizin nedeni bizleriz.

Tanrı'nın üç hediyesi vardır. Birincisi dünyevi arzuların tatmini, ikincisi ilahi ışığın yaptığım her şeyde bana yol göstermesi ve üçüncüsü her

¹¹⁴ Frank Thilly, *Bir Felsefe Tarihi*, İdea Yay., İstanbul 2010, s. 216-217.

¹¹⁵ Josiah Royce, *SGE*, By D. Appleton and Company, United States of America 1898, s. 282-283.

¹¹⁶ Meister Eckhart, *Meister Eckhart's Sermons*, Translated by Claud Field, New York: Cosimo Inc., 2007, s. 19-20.

*gün büyüyen ve yenilenen değer, barış ve mutluluk.*¹¹⁷

Royce derslerinde mistisizmden bahsederken Eckhart düşüncesinde örneklendirebileceği bilginin doğası ve onun objeleri hakkındaki görüşlerinin Bergson'un düşünce sistemindeki bazı görüşler ile özdeş olduğunu savunur. Bergson'un pratik anlamda tamamıyla bir mistik olmadığına dikkat çeken Royce, onun bir şeyi bilmenin birbirinden farklı iki yolla olacağı, bunlardan birincisinde bir şey dışarıdan ve durağan olarak bilinirken, ikincisinde ona katılarak ve içine nüfuz edilerek bilinebilir görüşü ile saf algı açısından bilginin amacını tanımlarken ifade ettiği görüşlerinin Eckhart'ın görüşleri ile örtüşebileceğini gösterir. Deneyim bir insana bir varlık ile ilgili olarak aradığı mükemmel bilgiyi vermez. Deneyim ile elde edilecek bilgi nisbi ve izafi olanda takılır kalır ve sembollerle ifade edilir ki, bu sembol sadece özgül nesneye değil ona benzeyen diğer tüm nesnelere işaret eder. Aranılan mükemmel bilginin deneyim ile elde edilemeyeceği noktasında Bergson ve Eckhart hemfikirdir.¹¹⁸ Dolayısıyla bir ideal tarafından yönlendirilen araştırmalarında insan bulduğu hakikati daima olumsuz bir şekilde ifade etmelidir. Çünkü mükemmel bilgi elde edilememiştir. Biz Mutlak'ı konuştuğumuzda ifadelerimiz şöyle olmalıdır: 'Neti, neti of Yajnavalkya'; 'o böyle değildir, o böyle değildir' ya da Ortaçağ Mistiklerinin kullandığı gibi 'nescio, nescio'; 'ben bilmiyorum'.¹¹⁹

Mistisizmde ilahi öz ile diğer özler arasında bir ayırım söz konusudur. İlahi bir varlığın özünden bahsedildiğinde şüphesiz, Santayana'nın işaret ettiği öz ve varoluş probleminde kastedilen öz'den başka bir şeyden bahsediliyordur. Diğer bütün özlerden farklı olsa da diğer bütün özlerin kendisine bağlı olduğu bu öz en gerçek olandır, ancak varoluştan tamamıyla farklı olan bir öz değildir. Tanrı'nın özü böyledir ve onun özü isimlidir. Onun için kullanılacak bütün isimler yanlış olacaktır. Örneğin; Tanrı bütün konuşmaların ve anlayışların ötesinde, bütün sıfat ve isimlerin üstünde olduğu için 'Tanrı iyidir' gibi bir ifadeye bulunmak doğru olmaz. İyi dereceleri olan bir sıfattır (iyi, daha iyi, en iyi gibi). Bütün bu derecelendirmeler Tanrı'dan uzaktır ve Tanrı her şeyin

¹¹⁷ Meister Eckhart, *Meister Eckhart from Whom God Hid Nothing: Sermons, Writings and Sayings*, Foreward by David Steindl-Rast. O.S.B., New Seeds Books an İmprint of Shambhala Pub., Inc., Boston, Massachusetts 1996.

¹¹⁸ Royce, *Metaphysics*, s. 190.

¹¹⁹ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 170.

üstündedir.¹²⁰ En üstün olarak Tanrının sahip olduğu öz bütün özlerin üstündedir. Bergson için olduğu kadar Eckhart içinde gerçek özün bilgisine ve bilimsel olduğu kadarıyla dinî açıdan da aradığımız bilgiye ulaşabilmemiz zordur. Mutlak ve rölatif olan, Yaratan doğa (natura naturans) ve Yaratılmış doğa (natura naturata) arasında daima bir fark söz konusudur. Dolayısıyla onlara dair edinilecek bilgimizde farklı yollar ve kaynaklara dayanacaktır. Buna rağmen Tanrı'nın özü tüm özler arasındaki bütün farklılıkların silinip unutulduğu tek yerdir. Bütün farklılıkların silinip kaybolduğu gerçek özün bilgisine Bergson'da sezgi ile Eckhart'da kendi bireyselliğini Tanrı içinde eriterek, anlatılamaz bir iç görü vasıtasıyla ulaşılır ve bu da ilahi öz ile birleşme, Tanrı ile bir olma olarak ya da Hinduların dediği gibi 'ben Brahma'yım' ifadesi ile özetlenebilir.¹²¹

Royce mistik düşünceyi örneklendirmek için ayrıca Hinduların Bhagavad-Gita destanından da faydalanır. Bu destan ve Meister Eckhart'ın görüşleri dikkatle incelendiğinde, mistik düşüncenin genel karakteristiğini göstermek üzere Royce'un seçtiği örneklerin çok yerinde olduğu görülecektir.

'Varlıkların gelip geçici oluşu

Gerçeğinse hiç değişmeden kalışı

Kaçmaz gerçeği görenlerin gözünden

Görünen varlıklar gelip geçici

Varlıkların içindeki öz, kalıcı

Öncesiz sonrasız, yok olmaz, ölemez'¹²²

İsteklerden arınmış yaşıyorsa

İç barış yolu erenin içindedir

Gerçeğe bir eren, oradan çıkmaz

Gerçekte yok olur, ve hep var olur'¹²³

Mistik düşünce içinde gerçeğin bilgisine bir kez ulaşan ondan bir daha ayrılmaz.

¹²⁰ Royce, *SGE*, s. 278.

¹²¹ Royce, *Metaphysics*, s. 194-196.

¹²² Bhagavad-Gita 'Tanrı'nın Şarkısı', (Çev.: Ö. Cemal Güngören), Yol Yay., İstanbul 2001, s. 62-63.

¹²³ Bhagavad-Gita 'Tanrı'nın Şarkısı', s. 80-81.

Ancak bütün insanlar Mutlak'ı anlayacak kadar güçlü değildir. Eksikliklerimiz bunun en büyük nedenidir. Mutlak yaşamın amacı, arzuların objesi, bilgini son noktası olmadıkça anlaşılabilir. Saf sahtelik ve hiçliğin alanı olan insanın sonlu dünyası salt Hiçliğin tam zıddı olan Mutlak'ı anlamaya zaman zaman muktedir olmayabilir. Varlık ve Hiçlik arasında sürüp giden mistik karşıtlık bizim eksikliğimiz ve Mutlak'ın yüce görüntüsü arasındaki çelişkiden kaynaklanır. Bu çelişkide sonunda Mutlak'ın anlaşılmasına, bazen de hiçlik olarak tanımlanmasına neden olur. Mistisizm kendi sınırlılığından kurtulmak ve herhangi bir şeyi salt Hiçlik değil de Mutlak Varlık açısından tanımlamayı isterse, onun, Varlık ile ilgili açıklamalarının bizim sınırlı yaşamımızın hatalı olmadığı, ideallarımızın yanlış olmadığı ve hatta sınırlı canlılar olarak gerçekliğe dokunabileceğimiz iddiaları ile ilgili olarak değiştirilmesi gerekir.¹²⁴

Royce'a göre realizm ve mistisizm, düşüncenin doğasında bulunan garip paradoksları kullanarak karşıt prensiplerden başlamak suretiyle biri içsel diğeri dışsal metodlar yoluyla benzer sonuçlara varırlar. Ontolojilerindeki sınırlılık dolayısıyla onlar, hiçbir şeyi her ne ise o olarak tanımlayamazlar. Ancak bu özel benzerliklere rağmen mistisizm realizmin sahip olduğundan daha yüksek bir spekülasyon değere sahiptir. Çünkü o, dolaysız olan düşüncenin ürünü olan varlığın erdemine sahiptir. Realizm onların varlığını reddedip aydınlatmayı düşünmezken, mistisizm onların paradokslarını açıklamaya çalışır. Mistiğin tek hatası sadece kurallarla sınırlı kaldığı halde kendisini fundamental zıtlıklardan özgürleştirebileceğini hayal etmesidir. O, eğer bir şeyi arıyorsam o şeyin benim için değerli olacağını görmez. 'Ölüm ancak ölüm için çabalıyorsa değerlidir.' Aracısız olma eğer ideaları gerçekleştirebiliyor ve anlaşılır kılıyor ise değerlidir¹²⁵ ve Mutlak, bir sezgi ya da iç görü ile anlaşılabilir ise bu sadece o sezgi ya da iç görüyü yaşayanı aydınlatacaktır. Birisinin, Shakespeare'in bir oyununu okuduğunda ya da Bach (1685-1750) veya Wagner'in (1813-1883) eserlerini dinlediğinde onlarla aynı şey hissetmesi mümkün değildir. Hatta bu eserleri görüp duymayan birinin dünyanın başka bir yerinde aynı duygular ile aynı eseri yazması da mümkün değildir. Hiç kimse aynı şeyleri yazamaz, çünkü iç görü, sezgi ya da ilham kişiye özeldir.¹²⁶ Bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, Royce'un mistisizme karşı aldığı tavır aslında, mistisizmde bir ideanın içsel amacı ya da fonksiyonu dışında soyutlama

¹²⁴ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 181-182.

¹²⁵ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 194.

¹²⁶ Royce, *Metaphysics*, s. 211.

yapılmasından kaynaklanır.

2.2.3. Eleştirel Rasyonalizm’de Varlığın Kavranışı

Royce mistisizmin ve realizmin idea ve obje arasındaki ilişkinin boyutu ve sınırları ile ilgili yeterli açıklamayı yapamadığını düşünür. Realist düşüncede dünya, insan onları bilse de bilmese de bu ya da şu birçok şeyin bulunduğu bir yerdir ve dünya içindeki her şey birbirini ile ilişkilidir. Neptün keşfedildiği zaman onu keşfeden astronomun teleskobu ya da beyni tarafından yaratılmamıştır. Neptün’ün varlığı özel anlamda astronom ve onun teleskobundan bağımsız bir biçimde bulunmaktadır. Herhangi bir özel bilginin bu pratik bağımsızlığını şeylerin varlığı yoluyla anlamlandırılır. Şeyler (things) herhangi birinin bilgisinden bağımsız olarak önce ve sonra her ne iseler o olarak kalır. Olmak (to be) ve bilinir olmak (to be known) ile bilinir olmak ve edimsel olmak (to be actual) varlığın karakteri ile ilgilidir. Yani şeyler bu ya da şu bilgiden bağımsız olarak var olsa da bilgi ile arasında bulunan gerçek ya da mümkün ilişki içerisinde ifade edilirler. Realizmin ortaya koyduğu bu genel düşünceler aslında onu bir takım paradoksların içine çeker. Şöyle ki, gerçek eğer bilgiden tamamen bağımsız olursa bu onun kendisi ile çelişmesine neden olacaktır. Ayrıca gerçekliğin bilgiye bağımlı ve bağımsız iki yönü olduğunu kabul etmek yine her şeyde baştanbaşa olması gereken gerçeğin doğası ile çelişecektir.¹²⁷ Dolayısıyla realistin sunduğu bu çözümlemede öz ve varoluş arasındaki ilişkiyi tam olarak yansıtamaz ve öz ve varoluş arasında kapanmaz bir boşluk oluşmasına neden olur.

‘Varlığı istediğin zaman senin istediğin şey nedir?’ sorusuna mistiğin verdiği yanıt ‘senin kendini istediğindir’ olacaktır. Bu da ‘ben’in tamamlanması ve kendini gerçekleştirme sürecinde yaptığı tüm faaliyetler sonucunda ortaya çıkan tamamlanmış ve kendini gerçekleştirmiş bir ‘ben’e işaret eder. Özetle mistik açıdan gerçeklik hakkında konuşmak kendini bilmek, mükemmellik ve barış hakkında konuşman demektir. Böylece sen dünyanın varlığı ya da herhangi bir olgunun varlığı yoluyla her şeyi anlamlandırmış olacaksın. Böylece varlık hem sen’den, senin ben’inden öte sadece bir hiçlik olacak ve hem de senin içinde aracısız olarak kavranacak. Bu sistem içinde olmak (to be) fiili ise bütün ideaları tamamıyla temsil eden, aracısız olarak mevcut olan

¹²⁷ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 198-201.

ya da sunulan anlamına gelir. Bu basit düşünce yolu ile mistik Mutlak'ı tanımlamaya çalışır. Fakat mistik Mutlak'ı ya da varlığı bu şekilde tanımlarken öz ve varoluş arasındaki zıtlığı tam olarak ortaya koyamaz. Bu nedenle mistiğin ifade ettiği ve aracısız olana ait olan anlam sınırlı arayışlarımızın amacını tam olarak karşılayamayacaktır.¹²⁸

Dünya hakkında bir takım yorumlarda bulunabilmek için onun hakkında bir şeyler bilmek gereklidir. Ancak dünya ile ilgili olarak ortaya koyduğün bilgi, varlığın asıl özüne uygun ve senin düşünce ve varlık arasında kurduğun bağıntı vasıtasıyla gerekçelendirdiğin ve açık hale getirdiğin bir bilgi olmalıdır. Özetle, dünya hakkında söylenen şey doğru (true) olmalıdır ve gerçek olmak da (to be real) geçerli olmak, doğru olmak ve özünde ideaları simgeliyor olmak anlamına gelmelidir. Bu mülahazalar dünyanın bilgiden bağımsız olmasının zorluğunun araştırılmasının değerini göstermeye yeter. Hakikat, hata ve gerçeklik arasındaki ilişki daima birbiri ile bağlantılıdır ve insan bu bağıntıyı anlamaya çalışır. Bilen ve bilinen arasındaki anlamaya dayalı ilişki, gerçekliğin doğasının geçerliliğini içeren bir zihin durumunu gerekli kılar. Dolayısıyla böyle bir ilişkide tamamıyla bir bağımsızlık düşünmek saçma olacaktır.

Royce böyle bir bilginin elde edilmesi ve düşünce ile varlık arasında kurulması gereken ilişki ile ilgili olarak, varlık hakkında konuştuğumuz her zaman deneyimlerin mümkün olguları hakkında konuştuğumuz noktadan hareketle Kant'ın mümkün deneyim (mögliche erfahrung)¹²⁹ olarak adlandırdığı şey üzerine odaklaşır. Belirli şartlar altında gerçekleşen şey ona göre deneyimdir. Olmak (to be) mümkün deneyim vasıtasıyla ideaları gerçekleştirmek ve onları desteklemektir. Ve bundan sonra Royce gerçekliği geçerlilik (validity) ile dünyanın varlığını ideaların hakikati ile tanımlayan üçüncü anlayışı detaylandırmaya çalışır.

Royce Eleştirel Rasyonalist düşünürlerin babası olarak Kant'ı görür ve bu düşünürlerin salt ampirist olmadıklarına, onların bilimin öğrencisi oldukları kadar ahlâkî ve dinî alanlara da eğildiklerine vurgu yapar. Bir ayağı ampirizm bir ayağı rasyonalizm üzerine kurulu bir köprü konumunda düşünebileceğimiz Eleştirel Rasyonalizm, ampirizm ve rasyonalizmin yetersizliklerini bertaraf etmeye çabalarken bir yandan da bilginin sınırlarını ortaya koymak suretiyle aklın kuramsal statüsü ve

¹²⁸ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 185-194.

¹²⁹ Bu terim I. Kant'ın *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena* isimli eserinde geçmektedir. I. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe*, s. 27.

deneyin kuramsal sınırlarını ortaya koymaya çalışır. Düşünürlerin görüşleri deneyim üzerine inşa edilir ve kullandıkları hükümler ampirik olarak geçerli düşünceler vasıtasıyla gerekçelendirilirler. *Yani varlık ile geçerlilik (validity) eşitlenir.* Dolayısıyla bu alanda, varlıkları onlara işaret eden düşünceleri gerekçelendiren ve geçerlilik kazandıran duyumlara bağlı olan objeler bulunur. Bu objeler herhangi bir ideanın dışındadırlar, fakat bütünüyle idealardan bağımsız olarak tanımlanamazlar. Onlar ‘kendinde şeyler’ ya da özel bilincin saf olguları değildirler.¹³⁰ Örneğin; bir evin kredisi için belirlenen ticari fiyat bir kontrat ya da uluslararası bir anlaşma yolu ile belirlenir. Böyle bir durumda ev ile ilgili olarak belirli bir borç miktarının olacağı, kredinin ve kredinin kendisine göre düzenlendiği yasaların gerçek olacağı şüphe götürmez bir biçimde kabul edilir. Evin varlığı ampirik olarak ispatlanmış olsa da, eğer bireyler tarafından keyfi olarak üretilmeyecek olan belirli yasalar olmaz ise ev için belirlenen fiyat hiç kimse için bağlayıcı olmayacaktır. Yasa, belirlenen fiyat ve ev arasında bir ilişki vardır. Ev için belirlenen fiyat ampirik olarak değerlendirilebilecek evin büyüklüğü, oda sayısı, iç ve dış mimarisi ile alakalı olarak belirlenir. Yani ampirik (evin durumu) veri belirli kalıplara (yasalara) bağlı olarak işlenir ve gerekçelendirilir (fiyat belirlenir). Tıpkı idea ve objeler arasında olduğu gibi ve eğer idealar yok sayılırsa objeler de yok olacaklardır.¹³¹ Yasalar objektiftirler, fakat onların objektiflikleri düşünce üzerinde temellenir.

Ev ve ona biçilen değer arasındaki ilişkiye benzer şekilde bir idea ve objesi arasındaki ilişkinin özelliklerini taşımayan, bütün doğrulama şartlarını aşan ve mümkün deneyim dışında kalan ancak inkâr edilemeyecek biçimde var olduğu kabul edilmiş gerçekliklerin de olduğu açıktır. Örneğin; π sayısının varlığı ile ilgili ampirik bir veri bulmak zor olsa da varlığı reddedilemez. Nitekim Kant da epistemolojik olarak bilginin sınırlarını çizerken ve ahlâk metafiziğini temellendirirken böyle gerçekliklerin var olduğu farklı bir alan tasarlamıştır. Kant’a göre ‘maddesel olmayan bir varlık, bir anlama yetisi dünyası ve varlıkların en yücesi olan bir varlık düşünülmelidir. Çünkü akıl ancak kendinde şeyler olarak bunlarda tamlığa ve doyuma ulaşabilir ve görünüşler sadece başka bir varlığa (kendinde varlığa (things-in-themselves)) işaret edip onu

¹³⁰ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 209.

¹³¹ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 15.

varsayarlar'.¹³² Platon'un ortaya attığı ve Leibniz'in de kullandığı *phainomena* teriminin Kant felsefesinde kazandığı sübjektif anlamının, yani kendisini bize gösteren dünya, sadece bir görünüş dünyasının işaret ettiği bu varlık alanı, 'hakikat olarak geçerliği deneyimlerin bir araya getirilmesini ya da deneyler yaparak kanıtlanmayı gerektirmeyen,'¹³³ zaman ve mekân koşullarından ayrı tutulması gereken bir alandır. Bu alan duyularla sınırlandırılmamış, Tanrısal bir anlayışın, kendinde var olan şeylerin (*noumenon*) alanıdır. Kendinde şeylerin biçim ve ilkeleri bambaşkadır. Algıya dayalı bilginin formları olan zaman ve mekâna bağlı olmayan kendinde şeyler için kullanılan temel prensipler ne bağımsız gerçeklik, ne aldatici ne de ruhsal bir gerçekliktir. Sadece onun biz insanlar için doğru olduğu söylenir. Elimizde kalan sadece asıl varlıklardır ve objeler *sanki gerçekmişler* (as if they were) gibi düşünülür.

Royce kendinde şeylerin alanı ile ilgili olarak yapılan açıklamalara Hans Vaihinger'in¹³⁴ (1852- 1933) felsefesini okuyarak bazı eklemeler yapar.¹³⁵ Hans Vaihinger'in büyük eseri *Sanki Felsefesi*'nde (Die Philosophie des Als Ob (1911; The Philosophy of "As If")) bahsedildiği üzere, irrasyonel dünya içinde barış halinde yaşamak için insan hayal ürünü ve gerçek dışı olanı istekli bir şekilde sanki gerçekmiş gibi kabul eder. *Kurgu* (fiction) ve *sanki, -miş gibi* kavramları bu felsefenin temel kavramlarıdır ve ilgili hakikatle bağlantılı oldukları kabul edilir. Hayatı, daha iyi yaşamak amacıyla yapılan bir araştırma, çelişkiler ve felsefenin labirenti olarak kabul eden Vaihinger, Kant'ın 'bilgi fenomenler ile sınırlandırılmıştır ve kendinde şeylere asla ulaşamaz' düşüncesini kabul ederek işe başlar. İnsan hayatını devam ettirmek için kendi iradesini rasyonel temelleri varmış gibi fenomenlerin kurgusal açıklamalarını inşa etmekte kullanılmalıdır. İnsanın teorik, pratik ve dinî kurgularının bir sistemi olarak *Sanki Felsefesinde*, dinî ya da metafiziksel doktrinlerin amaç anlamında doğru olup olmadığını sorgulamak değersizdir, çünkü bu keşfedilemez. Fakat onları doğruymuşlar

¹³² Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 109.

¹³³ Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev.: Takiyettin Mengüşoğlu), Evrim Matbaacılık, İstanbul 1986, s. 72.

¹³⁴ Hans Vaihinger, Lange'nin öğrencisi, ünlü Alman filozofudur. Halle Üniversitesi'nde felsefe profesörü olarak çalışmıştır. Kant'tan etkilendiği kadar Schopenhauer'in de etkisi altındadır. Felsefesi Kantçı idealizm ile Schopenhauer'in irrasyonelizminden beslenmiştir. Geliştirdiği felsefeye "sanki varmış gibi", "sözde varmış gibi"nin felsefesi [Philosophie des Als Ob] adı verilmiştir. Ona göre fiziğin, matematiğin ve nihayet felsefenin kavramları birer uydurmadır, birer yapıttır. Bunlar bizi cezbeden, fakat gerçeklikle doğrudan hiçbir ilişkisi olmayan adlardan ibarettirler. Onları etkili kılan, uzun süren uzlaşımın nedeniyle uzun ömürlü olmalarıdır. Bunların başında nedensellik kavramı gelir.

¹³⁵ Royce, *SMP*, s. xiii, 486-490.

gibi kabul etmek faydalı mıdır? sorusu oldukça değerlidir. Kendi içinde tutarlı olan önermelerimiz nesnel gerçekliğin kendisi ile alakalı değildir. Sadece nesnel gerçeklik biliniyormuş gibi davranılır ve önermeler oluşturulur. Hayat sanki yaşanıyormuş gibi yaşanılır, Tanrı'ya da varmış gibi inanılır.¹³⁶

Sanki Felsefesi'ndeki -miş gibi (as if) ya da sanki (as it were) bazı düşünürler için nihai kategori olarak kabul edilir. İnsan artık Tanrı'nın varlığını kanıtlamaz, fakat sadece O'nu varmış gibi kabul eder. Dolayısıyla *zaman* ve *mekân*¹³⁷ formları dışında kalarak bilgimize tamamıyla kapalı olan bu alanın varlığını kanıtlamak yerine onu *varmış gibi* düşünmek, yapılması gereken tek şeydir.

Kendinde şeyler alanının varlığının kabulü, 'insan aklının son amacı, teorik gücünü sonsuz ve mutlak olan alanlara kadar uzatmak değil, insan hayatına ahlâk bakımından biçim vermektir'¹³⁸ düşüncesinde olan Kant için zorunludur. Böyle bir alan ahlâkî bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bir varsayımlar alanı gibi düşünülür. Royce da ahlaki bir iradenin onu yaratan ve besleyen bir dünya içerisinde bulunabileceğinden bahseder.¹³⁹ Marcel'e göre böyle bir varlık alanı ile ilgili olarak Royce'un nitelemeleri şöyledir: ezeli-ebedi matematiğin mucizeleri, yaratılışın meydana geldiği ve kendini yaratan değerlerin dünyasında güçlü bir rahatlık bulan inancın ezeli-ebedi mucizeleri.¹⁴⁰

Royce eleştirel idealist düşüncenin çok güçlü olduğunun farkındadır. Eleştirel idealist düşünce, objelere işaret eden ideaları bazı derecelerde gerçek olarak kabul ettiği zaman gerçekliği objelere bağladığından ötürü zaman zaman realizmin bazı görüşleri ile örtüşür. Diğer taraftan mistisizme karşıt olarak sınırlı ideaların pozitif değeri ve anlamının azalan ışığı altında düşüncenin idealara işaret eden objeleri yok saydığı da dikkat çeker. Eleştirel idealizm görüşlerinin verdiği sadık olandır. Realizm bağımsız

¹³⁶ Sanki Felsefesi için bkz.: H. Vaihinger, *The Philosophy of As If*, Routledge Chapman & Hall, 2008. ve Justin Hofmann, *An Examination of Hans Vaihinger's Philosophy of Fictions*, State University of New York At Buffalo, 1951.

¹³⁷ Zaman ve mekân Kant'ın eleştirel felsefesindeki en esaslı doktrinlerden birini oluşturur. 'Zaman ve mekân aklın her türlü deneyden önce gelen sezgileridir. Her algı a priori olarak zaman ve mekân fikirlerini içerir. Eğer bu fikirlere sahip olunmasaydı duyulur algı hiçbir zaman meydana gelemecekti. Zaman ve mekân algının objeleri değil, fakat objeleri algılama şekilleri, düşünen varlıktan ayrılmayan içgüdüsel alışkanlıklardır.' Ayrıntılı bilgi için bkz.: Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Heinz Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, Frank Thilly, *Bir Felsefe Tarihi* ve I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 2011.

¹³⁸ Heimsoeth, *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, s.57.

¹³⁹ Royce, *RAP*, s. 291-332.

¹⁴⁰ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 16.

varlıkları varsayarak işe başlar ve deneyimin çok ötesine geçer. Realizm herhangi bir ampirik garantisi olmayan verileri kullanır ve realizmin ortaya çıkardığı çelişkilere bir karşılık olarak eleştirel idealizmin ortaya çıktığı söylenebilir. Bu, ampirik idealarımızın geçerli olduğu ve onların geçerliliğinin mümkün deneyimlerin bir meselesi olduğu iddiasını çürütmeye çalışan realistlere dikkat çeken Berkeley'in durumu ile daha net açıklanabilir. Berkeley gerçek şeyler ve ideleri özdeşleştirir, doğrudan algının nesnesi olarak kabul ettiği ideleri gerçek sayar ve nesnelere gerçek doğasına ilişkin hiçbir kuşkuya yer vermez.¹⁴¹ Örneğin; bir kilise kulesi ile ilgili olarak mümkün deneyimlerin bize bu kilise kulesinin gerçekliğini sunacağını belirtir. Herhangi bir insanın kiliseyi incelemek yoluyla ona dokunarak ya da ölçümler yapılarak bir takım iddialarda bulunması mümkündür ve bu iddialar da Berkeley'e göre geçerlidir. Berkeley burada, mümkün deneyim içinde maddi dünyanın yer aldığını ifade eder. Berkeley'den biraz farklı olarak Kant da bilginin sınırlarını sorgularken deneyim alanı dışında kalan kendinde şey'in alanına dair hiçbir şekilde bilgi sahibi olamayacağımızı belirterek 'sadece deneyimin hakikat için bir zemin oluşturacağını savunur (Nur in der Erfahrung ist Wahrheit)'.¹⁴²

*'Duyular bize hiçbir durumda kendi başına olan şeylerin bilgisini sağlayamazlar. Sadece onların görünüşlerini bize sunarlar. Ama bu görünüşler sadece duyusallığın tasarımları olduğundan 'içinde buldukları uzamla birlikte bütün cisimler, bizdeki tasarımlardan başka bir şey olarak sayılmamalıdır ve düşüncelerimizden başka hiçbir yerde de yoktur'.*¹⁴³

Eleştirel idealizm içerisinde bir takım çelişkiler barındırır da şüphesiz olarak sağlam bir doktrindir. Ancak bu sağlam oluş gerçekliği tam anlamı ile ifade etmeye yeter mi? O yeterli ve nihai olan mıdır? Geçerliliğin alanı salt geçerlilik alanı olarak kalabilir mi?¹⁴⁴ Royce eleştirel rasyonalizmi "düşünceye temel sağlayıp, düşünceye ait olanı doğrulamaya çalışan ve bizim deneyimlerimizi tanımlayabilmemize, nitelendirebilmemize olanak sağlayan şey"¹⁴⁵ olarak nitelendirir. Bu düşüncede,

¹⁴¹ A. Kadir Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitapevi, Bursa 2001, s. 199-200.

¹⁴² Royce, *WI* (Vol.:I), s. 246-247.

¹⁴³ Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, s. 38.

¹⁴⁴ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 251.

¹⁴⁵ Royce, *WI* (Vol.:I), s.266.

düşüncem ve yer kaplayan varlık arasındaki bağlantı açık bir şekilde kurulabilir ve düşüncem ile yer kaplayan varlık deneyimin bazı kategorilerine uydurulabilir. Ancak Royce'a göre bu düşünce, deneyimlediğimiz realitenin evrensel form ve olanaklarına ait tanımları sınırlandırdığı için eksiktir. Ayrıca oldukça güçlü bir açıklama sunsa da gerçek ve mümkün düalizmini gideremediği için yeterli değildir. Bir yanda evrensel hakikati tanımlamam için bana verilen deneyim diğer yanda farkına varılamayan hakikatin sonsuz güzel örnekleri. Geçerli olan, bir durumda gerçek bir şekilde test edilebilen iken diğer durumda formal, evrensel ve belirsiz olan olarak nitelendirilir. İnsan deneyimlerine tamamıyla sunulamayan bir karaktere sahip olan, tarafımızdan doğrulanamayan ya da geçerliliği belirlenemeyen ve hakkında konuşulamayan şey deneyim içinde nasıl somutlaştırılır? İnsan somut olarak doğrulanabilen şey ile ideal olarak gerçekliği kabul edilen şey arasındaki farklılığı nasıl aşabilir? Mümkün deneyimlerin sınırlı döngüsü etrafında uzanan sınırsız yarı karanlık durumda bu farklılık nasıl aşılabılır? Bu soruların net cevaplarının olmayışı eleştirel idealizmin yorumlarına bazı tutarsız yorumların karıştığına işaret eder.

2.2.4. Varlığın Dördüncü Kavramı: İdealizm

İdea ve obje arasındaki ilişkiyi incelemek üzere Realizm, Mistisizm ve Eleştirel Rasyonalizmi değerlendiren Royce, bu üç doktrinin idea ve obje arasındaki ilişkiyi net olarak ortaya koyamadığını, fakat her birinin ulaştığı özel bilgiler dolayısıyla üç doktrinin bir sentezinin yapılması gerektiğini vurgular. Bu sentez aynı zamanda *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinin *Hatanın Mümkünlüğü* başlıklı yazısında kanıtlarını ortaya koyduğu doktrinini inşa edebilmesi için gerekli olan zemini de ona sunacaktır.¹⁴⁶

Royce kullandığı temel argümanın varlığın, ideaları doğru ya da yanlış yapacak olan obje olması gerektiğini ifade eden tartışmalar üzerine bina edildiğini hatırlatarak, idea ve obje arasındaki ilişkinin özel yönlerini serimlemeye çalışır. Royce'a göre idea ve ideanın gerçek objesi genel olarak bazı temel karakteristik özelliklere sahip olmalıdır. Bu özellikler Realizm, Mistisizm ve Eleştirel Rasyonalizm doktrinlerinde ifade edilmeyen ya da eksik olan özelliklerdir.

İdea ve gerçeklik bazı ortak noktalara sahip olsalar da onların birlikteliğinin, idea

¹⁴⁶ Bkz.: Royce, *RAP*, 384-431.

ve obje arasındaki ilişkiyi anlatmakta yetersiz kalacağı ve olması gereken şey'in ideasına ulaşılmada da çeşitli kavramların yetersiz kalacağı görülür.¹⁴⁷ İdea ve obje arasındaki ilişki incelendiğinde, onlar arasındaki ilişkinin derecesinde kusursuz bir objenin aradığı idea vasıtasıyla gerçekliği elde edebilmesini açıklayabilmek ya da objenin doğru bir şekilde temsil edildiği ideanın tam bir açıklamasını yapabilmek oldukça güçtür. Doğru bir idea kendi tasavvuruna benzemelidir, fakat bu benzerlik yeterli olmasa da benzerliğin olmayışı hataya neden olmaz. Benzerlik ile kastedilen ideaların hakikati ile ilgili açıklamalar yapabilmekle alakalıdır. Örneğin; iki ikiz kardeşten her birinin sadece dış görünüş olarak değil aynı zamanda deneyim ve düşünce anlamında da diğerine benzediği ideal bir durum olarak kabul edilebilir. İkizlerden biri diğerinden ayrılrsa ve bir süre böyle yaşasalar, aralarındaki fiziksel benzerliğe rağmen onların düşünce ve deneyimlerinde farklılık olacağı görülür. Ancak ne devam eden fiziksel benzerlik ikizlerdeki bu farklılaşmanın nedenini açıklamak için yeterli olacak, ne de farklılaşma onlar arasındaki kardeşliği ortadan kaldıracaktır.¹⁴⁸

Dışardan önceden belirlenmiş herhangi bir benzerliğin olmayışının hatanın oluşması için yeterli bir sebep olmadığı gibi, idea ve obje arasındaki benzerlik de ideanın hakikatini oluşturmak için asla yeterli değildir. Varlığın dünyasında idealara benzeyen bir objenin bulunduğu iddiası, idea ve onun objesini içeren iki varlık ve bunlar arasında bir benzerlik olduğunun kabulünü gerektirir. Birbiri ile uyuşsun ya da uyuşmasın iki ayrı olgu olarak idea ve obje arasındaki ilişkiyi değerlendirdiğimizde ulaşabileceğimiz tek sonuç budur.

Varlığın doğası ile ilgili olarak mümkün deneyimin idealarının geçerli olduğunun kabulü, objelerin dünyası ile ilgilidir. Çünkü geçerli oluş, idea ve obje arasındaki uygunluğa dayanır ve ideanın geçerli olduğunu söylemek idea ve objenin uyuşmasını gerekli kılar. Ancak bir matematikçinin ideaları ona sunulduğu kadarıyla gözlemlenmiş sembol ve diyagramlardan oluşur. Gözlemlendikleri kadarıyla bunlar amacın gerçekleştiği deneyimin kapsamındadırlar. Ayrıca bunlar, idea içsel bir anlama sahip olduğu için idea ile ilgili tanımlamalarımıza da uyarlar. Fakat matematikçinin bize öğretmeye çalıştığı objelerin varlığı, sembol ya da diyagramlar yoluyla değil, sembol ve diyagramlara karşılık gelen geçerli hakikatler olarak hipotezler yoluyla gösterilir.

¹⁴⁷ Royce, *Metaphysics*, s. 251.

¹⁴⁸ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 350-351.

Matematik alanına ait varlıklar sınırlı idealardan başkadır. Çoğumuz bu varlıkların var olduğuna inansak bile onların gerçekliği ve doğru varlığı, sadece geçerli oldukları gerekçesiyle açıklanamaz. İdea ve objedeki genel özelliklerin açık karşılıklılığı, ideanın seçtiği ve kastettiği şey ile objenin yöneldiği şeyi açıklamak için yeterli olmayacaktır.

Royce için idea ve obje arasındaki karşılıklılık ilişkisi tam bir korelasyon ilişkisidir. Bir obje onu anlamlandırdığı, tanımladığı ve nesnesi olmasını istediği kadarıyla bir düşüncenin objesi haline gelir. ‘Benim ideam gerçek bir varlığı ima eder’ cümlesi ‘benim ideam eksik bir şekilde bir niyet, bir anlam ve bir amaç ifade eder ve onun bu özgül anlamı obje tarafından ifade edilir ya da gerçekleştirilir’ anlamına gelir. İdeanın objesine karşılık gelmesi için obje ve karşılıklılık ilişkisinin türünün maksatlı seçimi, idea ve obje arasındaki iki mümkün ilişki tarzını oluşturur. Eğer karşılıklılık ne varlığı ne da hakikati belirlemez ise, niyet ya da maksat varlığı ve hakikati belirlemelidir. Başka bir deyişle, herhangi bir ideanın işaret ettiği varlık maksatlı olarak ve tamamıyla ifade edilmiş ideanın iradesidir.¹⁴⁹

Ne’lik (öz), *realizmin* iddia ettiği gibi sınırlı idealar karşısında güvenilir olan; *mistisizmin* ısrar ettiği gibi ideanın doğru anlamı ile eşdeğer olan ve *eleştirel rasyonalizm*’in talep ettiği gibi geçerli olandır. Ne’lik varlığı arayan herhangi bir ideanın tüm amacının gerçekleştirilmesidir ve aynı şekilde deneyimin nihai ifade edilişi ve de bir planın gerçekleştirilişidir. Royce Varlığın Dördüncü Kavranış biçimi ile ilgili olarak, bu doktrin içinde sadece geçerliliğin kastedilmediğine vurgu yapar ve asıl amacının olgulara işaret etmek olduğunu belirtir. Çünkü geçerlilik, hakikatin türleri bireysel bir form almadıkça ve ne’lik bu/şu’luğa - özün gerçekleşmesi olarak varolma ya da varoluş - dönüşmedikçe bir anlama sahip olmayacaktır. Bu aynı zamanda bir ideanın bir yaşam içinde somutlaşması, vücut bulması anlamına gelir. Sonlu idea o olmayanı, başka olanı arar ve bu arayış ancak geçerli mümkün deneyimler vasıtası ile nihai sonuca ulaşabilir gibi gözükse de, salt geçerlilikten daha fazla bir sonuca ulaşabilen mümkün deneyim yoktur.¹⁵⁰

‘Deneyim ideaları doğrular mı?’ sorusuna verilecek yanıt idea deneyim tarafından doğrulanmak için bulunan varlığı ifade eder olacaktır ve ‘mantıklı bütün bilimler’ de bu görüş üzerine bina edilir. Fakat bu görüş Royce’a göre, bütün apriori yorumları ve

¹⁴⁹ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 353.

¹⁵⁰ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 358-359.

Mutlak'ın gizemini aşmaya çalışan bütün çabaları dışarıda bırakır. Mümkün deneyim hakkındaki ideaların yapısı hipotez ya da iddialar olarak bilim içinde yer alır, fakat deney ya da tecrübe gözlemlenen bu ya da şu şeyle ilgili olarak anlak, hâlihazırda ve somut olandır. Vücut tarafından görülen, hissedilen ya da ampirik olarak deneyimlenen şey bir dereceye kadar gerçektir. Varlığın yapısı hakkındaki hiçbir şey tarafımızdan kolayca bilinen şeyler değildir ve ideanın ya da deneyimin gerçekleştirilmesi olarak varlık hakkında konuşulduğunda insanî deneyimin sınırları aşılabılır. Ampirik alan bölük pörçüktür ve insan tarafından yalnızca bu alan bilinebilir. İdea bize ne'liği sağlar ve somut deneyim onu destekler. Örneğin; bir at ideası düşündüğümde onu görerek, ona dokunarak, onu alıp-satarak deneyim vasıtasıyla onunla ilgili ampirik bir bilgiye sahip olabilirim. Fakat bir peri düşündüğümde, onunla ilgili olarak herhangi bir ampirik veriye ulaşamadığım, görüp gösteremediğim için ampirik herhangi bir bilgiye de ulaşamam. Mümkün olanın dışında bir hakikatin var olduğunu iddia etmek bu hakikati bilen bir deneyimin somut gerçekliğini iddia etmektir.¹⁵¹ Bu yüzden bilimde de yaşamda da mahiyeti idealar tarafından tanımlanan varlık ile ilgili hüküm veren deneyimdir ve dolayısıyla varlık sadece deneyim aracılığıyla bilinir.¹⁵²

Royce da *Dördüncü Kavranışta* gerçek olan şeyin, ideaların tüm amaçlarının gerçekleşmesini bize sunan şey olarak deneyimden bahseder.

*Bana somut bir durumda ideanın geçerliliğini nasıl keşfettiğim sorulduğunda yanıtım 'yalnızca gerçek deneyim yolu ile' olacaktır.*¹⁵³

Deneyime dair yaptığı bu vurgu Royce'un Kant gibi yalnızca deneyimsel bir gerçekliğin bilgisini kabul ettiği anlamına gelmez. Onun ampirik bir hakikat olmadığına hakikatten bahsedilemeyeceği noktasındaki düşünceleri, bir ideanın orijinal tanımına göre bir amacı gerçekleştireceğini ama aynı zamanda deneyimin de bir parçası olacağını içerir. Çünkü bir ideanın hakikati onun pratik uygulamalarından ya da kullanımından gelir.¹⁵⁴ Deneyim konusunda herhangi bir ampirist ile aynı görüşleri paylaştığını söylemekten çekinmez. İdeaların belli bir sisteme sahip oldukları ve bu

¹⁵¹ Royce, *CG*, s. 41.

¹⁵² Royce, *WI* (Vol.:I), s. 361-362.

¹⁵³ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 259.

¹⁵⁴ J. D. Saltzman, 'Idealism and Loyalty in the Philosophy of Josiah Royce', *Institute of World Culture Founding Day Celebration*, July 7, 2012.

sistemi anlayabilmek için rehber olarak deneyimleri kullanmamız gerektiğini¹⁵⁵ belirten Royce, sadece ampirik dünyaya bağlı kalınarak idea ve obje arasındaki ilişkinin açıklanamayacağını da ekler ve Kant'ın dokunmayı reddettiği ve 'kendinde şeyler' alanı olarak tanımladığı alana kapı açar. Çünkü ona göre asıl sorun şeylerin doğası ve şeylerin özü arasındaki farkla, daha doğrusu öz ve varoluş ile ilgilidir ve varlık problemi salt deneyimde sunulan ile çözülemez.¹⁵⁶ Ona göre ampirik dünya bir bütündür ve yaşam ideaların amaçlarının gerçekleştirilişidir. Cisimleşen bir anlam olarak deneyim; amacın gerçekleştiği olgunun, ideanın cisimleştiği yaşamın ve deneyim ile kazanılan anlamın özündedir. Ancak insan deneyim için ifade edilen nihai durumu asla deneyimleyemez ve insan deneyimlediğinin ötesinde olan hakikate ulaşamamışsa, aslında istediğini elde edememiştir.¹⁵⁷ Deneyimlerimizin kendisi tüm detaylarında bizim için bilinemezdir ve biz onu bilebildiğimiz kadarıyla bilebiliriz.

Deneyimin insanî sınırlılığından bahseden Royce, insanî deneyimin sınırları ötesinde yalan olarak nitelendirilen bir varlık hakkında konuşulduğunda, aşkın ve insanüstü kesinliğe sahip böyle bir varlıkla ilgili olarak ne söylenebileceğini sorgulamaya yönelir. Aslında hiç kimse mevcut deneyimi aşan böyle bir varlık ile ilgili net ve somut bir bilgi ortaya koyamaz, hatta böyle bir varlık belki de var bile değildir. Belki de sadece ampirik yaşamın anlık parçalarından söz edilmesi doğrudur. Bu durumda insan ona sunulmayan ya da verili olmayan hakkında ne söyleyebilir? Ampirik verilere dayanmayan bilginin doğruluğu ya da geçerliliği nasıl açıklanabilir? Niçin tüm gerçekliğe şüphe ile yaklaşılmalıdır?

Royce'a göre bu sorunun yanıtı bellidir: çünkü felsefe şüphe duygusunun anlamının anlaşılması ile varlığını devam ettirir.¹⁵⁸ Her şeyden şüphe edilerek şüphe edilemeyene ulaşma çabası tarih boyunca insanın zihinsel gelişimine büyük katkılar sağlamıştır. Nitekim Royce da metodolojik şüpheli yaklaşımın kendi doktrininin oluşumu ve gelişimi açısından büyük fayda sağlayacağı kanaatindedir, verdiği örnek vasıtasıyla da bunu göstermeye çalışır:

Düşünce, irade ve deneyimin anlık verileri ile dolu olan sınırlı bir bilinç, onun dışında hiçbir şeyin var olmadığını belirtilerek A adında bir varlık olarak kabul edilsin.

¹⁵⁵ Royce, *SMP*, s. 359.

¹⁵⁶ Royce, *Metaphysics*, s. 259-260.

¹⁵⁷ Royce, *Metaphysics*, s. 261.

¹⁵⁸ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 370.

Bu iddia, diğ er herhangi bir metafiziksel iddia gibi ne'lik ve bu/ş u'luğ a işaret eder. Aynı iddia A dışında herhangi bir Şeyin var olmadığı fikrini de içerir. Herhangi birinin varlık, varlığın negatif anlamı ya da herhangi bir Şeyin var olmadığı hakkındaki iddiası, varlığı doğrulama sırasında sahip olunan duygu yoluyla belirlenir.

A'nın her Şey olduğu ve A dışında hiçbir Şey olmadığı iddiası ideaları ve ideaların işaret ettiği objeleri de kapsar. Şu an ya da A, varlığın büt ün evrenini içeren olguların doğrudan deneyimlerini içermez. Eğer A kendisi dışında hiçbir Şeyin varolmadığının farkında ise tüketilmiş olan Şu ana, hatta A'nın Őimdiş ine ve varlık idealarının tüm mümkün anlamlarına sahiptir. O ayrıca vücut bulmuş bir anlama sahiptir. Deneyimin tümünde mutlak bir Şekilde mevcuttur, hâkimdir ve sahip olduğu amaçları geręekleřtirmiřtir. Böyle bir varlığı kabul ve ona başvuru, Őüphenin artık salt kuşkucu olmamasını da zorunlu hale getirir.

A geçici anların bir toplamı olduğu için geręek olanı içeren olgu A'nın deneyimine sunulan Şey değildir. A dışındaki büt ün varolmayanlar, bu/ş u'luğ u ve geręek bir olgu olarak varlığı yalnızca A'ya sunulan bilinęli deneyim içinde aranması gereken bir olgu olarak kabul edilir. A'nın hem dışında ve hem de içinde oluş bir çelişkidir. A büt ün varlığı kapsadığından ötürü tamamlanmamış ve bölük pürçük bir deneyiminin paręası olamaz ve geręeklik olarak sadece deneyim kabul edilip A'nın varlığından Şüphe duymak büyük çelişkilere sebep olacaktır.

'A her Şeyi kapsayan bir varlıktır ya da A'nın dışında hiçbir Şey var değildir' önermesi bir takım düzeltilmeler neticesinde kendi içinde tutarlı hale getirilebilir. Bu önerme 'A büt ün deneyimi ya da büt ün bilinę olgularını içerir, buna bilince ait olmayan olgular, kaba geręeklik, A'nın aslında büt ün varlığı değil de büt ün deneyimi iğerdiği olgusu' da ilave edilebilir. Kuşkucu hipotez böylece bir geręek olarak kabul edilebilen A'nın varlığından yola çıkarak A'nın bir başınalığını destekleyecek olan olgulara ulaşır.

A dışındaki evrende deneyimin olmadığı önermesi, inkâr etmeye niyetlendiğimiz mutlak ve kapsamlı bir deneyim ile eş değer olabilecek bir olgu fakat hiç kimsenin deneyimleyemediği bir olgu olarak kabul edildiğinde, böyle bir olgunun kim tarafından geręekleřtirilen bir deneyime ait olabileceği sorgulanır. Bu olgu ne Őüphedinin kendi iddiasında iğerilenden tamamen bağımsız olan bir olgu, ne mistik düşüncenin iddialarında içerilen bir olgu ve ne de evrensel hakikati içeren ya da temsil eden bir

olgudur. O, şüpheli hipotez içinde cisimleşen iradeyi tamamlayan ve aynı zamanda iradenin de kendisine işaret ettiği bir olgu olmalıdır. O, yani A, varlık ideasında içerilen tüm anlamı bilinçli bir şekilde içeren, sunan ve gerçekleştiren; başka bir deyişle salt insanî deneyimin geçici hevesine dayanmayan *mutlak deneyimdir, sonsuz benlik*'tir (Infinite Self), kendini belirleyen, kontrol eden, bireysel, tam ve nihai olandır. O her şeyi bilendir. Her şeyi bilme de aynı zamanda her şeyi yaratabilmeyi, bilinçliliği ve ben bilgisini, iyiliği, mükemmelliği ve ulûhiyeti içerir.¹⁵⁹ Sınırlı düşüncede yapısı dolayısıyla var olan ideal ve gerçek olan arasındaki ayrılık *her şeyi bilen varlık* için söz konusu değildir. Böylece bu varlık bütün arzular, kaygılar ve eksikliklerin üzerindedir. 'Onu inkâr etmek aynı zamanda inkârında onu teyit etmektir.'¹⁶⁰

Sınırlı ya da sonlu olan her şey karanlık, şüpheli ve belirsizdir. Sadece *sonsuz benlik* bütün hakikatlerin birliği içinde her şeyi bilendir. O bütün geçmiş ve gelecek içindeki hakikatten öncedir. Onun varlığı kesindir. İdea, obje ve ikisi arasındaki ilişki böyle bir benliğin parçası olmadığı sürece objenin anlamlandırılmasında hata yapılabilir ve onun varlığından şüphe edilebilir. Gerçek ilişki sadece derin düşünme yoluyla sonsuz benlik ya da reflektif ben-bilinci tarafından keşfedilebilir. Dolayısıyla düşünce ya da idea ve dışsal obje arasındaki uygunluk ilişkisi yalnızca *reflektif sonsuz benlik* tarafından kavranan ve keşfedilen bir ilişkidir.¹⁶¹

Deneyimden yola çıkarak inşa etmeye çalıştığı doktrininde Royce, son noktada her şeyin üstünde olan, sonsuz mükemmel ve eksiksiz olana, yani bir Mutlak Bilen'e ulaşır ve bu sonuç ampirizm temelli doktrinin Mutlak İdealizm'e dönüşmesine neden olur. Varlık, bir objeye yönelmiş her bir ideanın mükemmelleşme çabasının gerçekleştirildiği ve başarıldığı bireysel yaşam üzerinde inşa edilebilir ve anlaşılabilir. Her bir bireysel yaşam ya da bireysel deneyim *mutlak deneyimin* kısmi bir ifadesi, tamamlanmamış bir parçası olsa da Royce'un ampirizm ile birleşen idealizmi, bireysel deneyim ve *mutlak deneyim* arasında bir ayrıma gider. Birbirine indirgenemez bir çeşitlilikte ve Mutlak'ın içinde cisimleştiği bizimkinden farklı olan deneyimler vardır. Bu plüralizm Royce'a göre her bir bireysel deneyim bilincin ve aynı zamanda iradeler ve anlayışların eylemi olabilen bir deneyime bağlanabilir düşüncesi ile ortadan

¹⁵⁹ Royce, *CG*, s. 8.

¹⁶⁰ Royce, *SMP*, s. 349.

¹⁶¹ Royce, *SMP*, s. 374-376.

kaldırılabilir ve idealizm gerçeğinin sonsuz çeşitliliğine bağlı bu zenginliği bir birlik ve varlığın somut tasarımı içinde devam ettirebilir. O, bu noktadan hareketle gerçeğin mümkün deneyimlerini geçmiş, şimdi ve gelecek açısından doğrulayabilecek, ebedi, kuşatıcı ve sonsuz bireysel gerçek olarak ‘varlığın bütünlüğü’ görüşünü sunar. Bireysel deneyimlerin bu birliği aynı zamanda *mutlak deneyim* ile de mükemmel bir ilişki içindedir. Mükemmel deneyimin ihtiyaç duymadığı bu ilişki, bireysel deneyimin hem kendi içinde hem somut birlik içinde anlaşılmasını ve mükemmelleşmesini sağlar. Royce’un metafiziğinin merkezinde yer alan ve Metafiziğe Sosyal Yaklaşım bölümünde irdedeceğimiz bu ilişki¹⁶² körü körüne kurulmuş salt itaate dayalı bir ilişki değildir. Royce evrenin bir Tanrı ya da Mutlak olmaksızın anlamsız olacağını düşünür. Fakat aynı zamanda, insan sadece Tanrı’nın robotik bir parçası olarak düşünüldüğünde de insanî yaşam anlamsız olacaktır. Çünkü insanî varlıkların özgür irade ile eylemde bulunmaları gereklidir. Dolayısıyla Royce’un düşüncesinde, Tanrı ya da Mutlak’tan bahsedilirken aynı zamanda İlahi Amaca (Divine Purpose) yönelen, hizmet eden ve onu gerçekleştiren bireysel benlikler olarak özgür insanî iradeden de bahsedildiği söylenebilir.¹⁶³

2.3. OLGULARIN TANIMI VE BAĞLANTILARI

Josiah Royce *Dünya ve Birey* isimli eserinin ikinci cildine, metafiziksel argümanlarını temellendirmek ve *gerçeğinin yorumunu* inşa edebilmek amacıyla, sınırlı deneyim vasıtasıyla ve sosyal ya da bireysel bakış açısına bağlı olarak oluşturulacak olan tanımlayıcı (descriptive) ve değer biçici (appreciative)¹⁶⁴ insanî bilgiye vurgu yaparak başlar. Ona göre insanın fiziksel dünyaya yönelik olarak elde edebildiği tanımlayıcı bilgi ile sınırlı yaşamın olgularına yönelik olarak elde edebildiği değerlendirici bilgi arasında bir karşıtlık söz konusudur ve bu karşıtlık da bütün bireyler için geçerli olan toplumsal bilinç ve sadece benlik için geçerli olan kişisel bilinç arasındaki farklılık dolayısıyladır. Bu düşüncesi ile toplumsal bilinç ve kişisel bilinç arasında bir fark olduğunu kabul etse de Royce, bireysel benliğin bilinci içinde

¹⁶² Marcel, *Royce’s Metaphysics*, s. 32-36.

¹⁶³ J. D. Saltzman, ‘Idealism and Loyalty in the Philosophy of Josiah Royce’.

¹⁶⁴ Appreciative terimini **şeylerin niteliklerini tahmin etme ve onlara uygun bir değer verme eylemi** anlamında **değer biçici** kelimesi ile karşılayacağız.

ulaşılabilinecek olanın herkes için geçerli bir görüş olacağını da ima eder.¹⁶⁵

Royce ister tanımlayıcı ister değerlendirici olsun herhangi bir bilgi için önemli olanın bilginin elde edilişinden ziyade yöneldiği objesi olduğunu savunur. Bu anlamda odak noktası yaşanan, kullanılan, betimlenen, değer biçilen olarak *doğa* ve hem suje hem obje konumuyla bilen, arzulayan, yorumlayan, değer biçen olarak *insandır*.¹⁶⁶

‘İnsanın öğrenmeyi başarabildiği şey, öğrenmeyi ümit ettiği tüm şey olamayacaktır’¹⁶⁷ tespiti, etrafında gördüğü ya da göremediği olgu, olay, hatta kendisi ve evrendeki yerini anlama ve anlamlandırma çabası içindeki insanın, düşünce dünyası içindeki ıssız, karanlık ve karmaşık konumu dolayısıyla sahip olduğu kaçınılmaz eksikliklere işaret eder. Eksikliklerin var oluşu reddi imkânsız bir biçimde insanın onlar ile birlikte yaşamayı öğrenmesi gerekliliğini de beraberinde getirir. Doğa hakkında erişilebilecek olan şey, insanî ve geçici yöntemler vasıtasıyla bir olgudan diğerine geçmek suretiyle son derece sınırlı deneyimlerimiz sonucunda elde ettiğimiz bilgi kısıntılarından ibarettir. Olgular ve onlar arasındaki bağlantıyı kurabilmek ve bu bağlantıyı ifade edebilecek teoriler oluşturmak kolay değildir. Bir değer ve inanç varlığı olarak karmaşık bir yapı arz eden ve gizemlerle dolu olan insanın da hakkında sınırlı deneyimlerimizin ulaşabileceğinin ötesinde kalan içsel bir birlik ve bütünlüğe sahip olduğu apaçık ortadadır. Royce’a göre doğa, insan ve ikisi arasındaki ilişki ile ilgili bu karmaşık doku içinde arzu edilen bir bilgiye ve gerçekliğin asli yorumuna ulaşmak için yapılacak olan şey,¹⁶⁸ eksikliklerimizi kabul etmek, bilgimiz sınırları içinde olacak şekilde bir *varlık teorisi* inşa etmek ve hem bu teoriye bağlı olan hem de pratik din içinde anılan sadık eylemlerde bulunmaktır. Hem Varlık Teorisi ve hem de sadık

¹⁶⁵Royce, *WI* (Vol.: II), s. VIII.

¹⁶⁶ Josiah Royce’un inşa etmeye çalıştığı gerçekliğin asli yorumunu içeren görüşü insanı ve doğayı merkeze alarak ilerler. Özellikle *Dünya ve Birey*’in II. cildi incelendiğinde ilk konuların olgular ve doğanın yorumu ile ilgili olduğu, sonraki konuların ise insanî benlik ve varlık içindeki yeri, ahlâki dünya ve kötülük gibi konuların bir bütün oluşturacak şekilde ele alındığı dikkat çeker.

¹⁶⁷Royce, *WI* (Vol.: II), s. 2.

¹⁶⁸ Josiah Royce bu noktada insan için en büyük yardımcıları olarak felsefe ve dinden bahseder. Ancak ona göre, her ikisi de zor ve engebeli yolda insanî eksikliklerden kaynaklanan sorunları azaltabilmek adına daima insanî çabaları desteklese de ne tek başına felsefe ne de din çabaları hedefe ulaştırmada yeterli olmayacaktır. Nitekim insan, felsefenin özel bilimin yerine geçebilecek herhangi bir kesin bilgi, deneyimin belirli sonuçlarını tahmin etmek için herhangi bir güç, soruşturmanın diğer metodlarının hakkında herhangi bir kanıtı sahip olmadıkları gerçekleri görebilmek için herhangi bir sezgisel kapasiteyi kendisine sunacağını düşünür ise yanlış beklentilere kapılmış olur. Aynı şekilde dinden de Tanrısal inayet aracılığıyla büyülmüş bir ışık, işaret ya da harikalar vasıtasıyla direkt bir aydınlanma beklemek yersiz ve de yanlış olacaktır. Hem felsefe hem dinden beklenecek olan, üstlendikleri misyon dolayısıyla doğayı ve insanı anlama ve anlamlandırma çabasında yapabilecekleri yardımlardır. Bkz.: Josiah Royce, *WI* (Vol.: II), s. 5-7.

eylemlerin kapsamı, Mutlak Yaşamın bir anlık görülüşü, bir açığa çıkma ve detaylandırılmamış bir yazı olarak doğanın ve insanoğlunun yaşamının ve Mükemmel Birlik içindeki her bir gerçekliğin açığa çıkarılması ile ilgilidir.

Royce *varlık teorisi*'nin insanın dünyanın herhangi bir yerinde ve herhangi bir zamanda karşılaşılabileceği olguların ne olduğu ile ilgili apriori kanıtlar sunmaktan öte, insana bu olguları derecelendirme, değerlendirme ve yorumlama çabasında güç verecek ve ilerlemesini sağlayacak özel bir karaktere sahip olması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre, *varlık teorisinin* amacı olguların gerçekliği ile ilgili bir bilgi ortaya koymak yerine onların gerçekliği ile ilgili yorumlamalar yapmaktır ve bu yorumlamalar süresince bağlı kalacağı tek kaynak da deneyimler olacaktır. Aslında *varlık teorisi* deneyimler ile ilgili eleştirel bir çalışmayı içerir. Royce genel karakteristiğini özetledikten sonra, felsefi anlamda deneyim kaynaklı bir Varlık Teorisinin doğasını açığa çıkarmaya soyunur.

Royce insanî sınırlılıkları her daim göz önünde bulundurarak insanın elde edebileceği bilgi ile ilgili olarak Kant'ın Kategoriler Teorisine gönderme yapar. Kant'ın Kategoriler Teorisi¹⁶⁹ insan bilgisinin objelerini anlamaya ve deneyimlere bir form

¹⁶⁹ Hükümleri analitik ve sentetik olmak üzere ikiye ayıran Kant, bilgiyi 'sentetik apriori bir hüküm' olarak tanımlar. Bu tanım gereği bilgi, malzemesini duyulardan alır ve bu malzemeyi birleştirecek çimento da akıl vasıtasıyla elde edilir. Çimentodan kasıt anlama yeteneğinin form kavramları, yani düşünmenin sahip olduğu temel işlevlerdir. Bu form kavramlar ya da işlevler bütün sentetik yargılarda şeyler ve şeyler arasındaki bağlantıların kavranmalarında rol oynarlar. Nitekim Kant'a göre, düşünme sadece duyuların verdiği şeyler arasında ilgiler kurmakla kalmaz; algılar yığnında, deneyim ve deneyimler arası bağların kurulmasında anlama yeteneği etkin bir rol oynar. Anlama yeteneği değişen duyu verileri karşısında özü, özdeşliği aynı kalan objeyi kavramaya olanak sağlar. Salt anlama yeteneğinin bazı özel kavramları ve kategorileri vardır. Anlama yetisinin ampirik olmayan kavram ve kategorilerinin temel işlevi duysal sezginin verilerini sentezlemek olduğu için duyu deneyinde verilmiş olmayan gerçekliklere hiçbir şekilde uygulanamazlar. Bunlar bütün bilgi ve deneyimin yönetici ilkeleridir. Kant bu kavramları kategoriler olarak isimlendirir. Şeylerde değil de anlama yeteneğimizde aranması gereken kategoriler on iki düşünme formundan oluşur ve dört grupta sınıflandırılırlar. Aristoteles'in kategoriler içinde ifade ettiği zaman ve mekân, Kant'ın kategorileri arasında yer almaz. Bunlar birer kategori olmaktan ziyade duysal sezi biçimleridir.

BİRİNCİ GRUP	İKİNCİ GRUP	ÜÇÜNCÜ GRUP	DÖRDÜNCÜ GRUP
NİCELİK KATEGORİLERİ	NİTELİK KATEGORİLERİ	BAĞLANTI KATEGORİLERİ	MODALİTE KATEGORİLERİ
Birlik	Gerçeklik	Substans (Töz)	Gerçeklik (Varoluş)
Çokluk	Olumsuzlama	Neden-Sonuç	Olanak
Bütünlük	Sınırlandırma	Karşılıklı Bağlılık	Zorunluluk

Şekil 1.1. I. Kant'ın Kategoriler Tablosu

kazandırmaya olanak sağlar. Bu nedenledir ki Royce, insan deneyiminin bir organizasyonunu sağlamak sureti ile ilk prensiplere ulaşma amacıyla Kant'ın görüşlerini kendi felsefi sistemine dâhil eder.

'Bütün bilgimiz deneyimlerimiz dolayısıyladır'¹⁷⁰ sözüne uygun olarak, Kant'a benzer bir hassasiyetle bilginin kaynağı noktasında deneyime hakkını teslim eden Royce, bir insanın özel deneyimi denildiğinde şu anda bilince - o insanın bilincine - sunulan şeyden bahsedildiğini ifade eder, yani konuşulduğu anda konuşan kişi sözle ifade ettiği şeyin bilincindedir. Bu şu anki deneyimdir. Ayrıca söylenen ve işitilen şey arasında da bir uygunluk söz konusudur. Royce düşünce idealarının içsel anlamı olarak adlandırılan şeyin ampirik olduğunu belirtir. Çünkü bu anlam duyular vasıtasıyla bizlere gelen verilere uygun şekilde oluşturulmuş ya da bu veriler üzerine inşa edilmiştir. Fakat deneyim terimi çok daha geniş bir anlama sahip olarak, farklı insanların farklı zamanlarda deneyimlediği olguların geniş bir çeşitliliğine ve sıralamasına işaret eder. Böylece 'insan deneyimi' denilen şey ile özel anlık deneyimleri aşan bir bütün kastedilir. Nitekim insan deneyimine karşılık gelen olguların her bir parçası herhangi bir insan deneyimi vasıtasıyla çeşitlendirilemez.

Ampirik olarak bir bilgi teorisi elde edebilmek amacıyla Royce, olguların güvenilirliğini sorgulamaya yönelir. Herhangi bir olgu nasıl ve ne zaman 'insan deneyiminin bir olgusu' haline gelir? sorusuna Royce, bilimsel gözlem ve deneyimin sonuçları ya da insanın günlük yaşamı olarak tasvir edilen genel duygu dünyasının içerikleri olarak cevap verir. Royce'a göre bunlar 'ampirik olarak güvenilir gerçekliklerin' tipik örnekleridir ve *ulaşılabilir alana* (accessible realm) aittirler. Bunlar gözleme zıt düşülmeksizin inkâr edilemezler. Diğer taraftan herhangi bir dinî inancın içeriğini oluşturan unsurlar *insanî deneyimin ötesine uzanan* ya da *insan deneyimini aşan alana* (inaccessible realm) ait unsurlardır. İnsan deneyimi olarak adlandırılan kollektif bütünün sınırlarını belirleyebilmek için Royce, Kant'ın çizdiği sınırların ötesinde olan, yani *aşkın, ulaşılamaz ya da insan deneyimini aşan alana* dokunmak ve bu alanın sınırlarını tanımlamak gerektiğini ifade eder.¹⁷¹ Bir şeyi tanımlamak her şeyden önce o şeyin yerini ya da pozisyonunu belirlemektir ve böylece ayırt etme

Kant'ın Kategoriler Teorisi için bkz.: I. Kant, *Arı Usun Eleştirisi*, Alfred Weber, *Felsefe Tarihi*, Heinz Heimsoeth, *I. Kant'ın Felsefesi* ve Ahmet Cevizci, *Felsefe Tarihi (Thales'ten Baudrillard'a)*.

¹⁷⁰ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 11.

¹⁷¹ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 13.

aracılığıyla eylemde bulunmaktadır.¹⁷²

Royce kendi oluşturacağı *varlık teorisinin* sadece *ulaşılabilir alanı* ya da bu alanda doğrulanabilecek olanı kapsadığında ampirizmden hiçbir farkı olmayacağını düşünür. İnsan deneyimlerine başvurmak ve sadece onu temele almak, *ulaşılabilir alana* bağlı kalmayı gerektirir. Nitekim ampirizm, olguların oluşturduğu *ulaşılabilir* bir alanın varlığını ve bu alanı oluşturan olguların herhangi bir insanın deneyimleri vasıtasıyla doğrulanabileceğini kabul eder. Özetle, çeşitli gözlemcilerin sadece *ulaşılabilir* alanda vuku bulan deneyimleri vasıtasıyla kendilerine işaret edilen olguların var olduğunu iddia eder. Ayrıca bu görüş, olguların deneyimleri vasıtasıyla doğrulanabilecek insanlar olmadığı sürece, yani deneyimlenemedikleri ya da gözlemlenemedikleri sürece *ulaşılabilir alana* ait olamayacaklarını; dolayısıyla onların varlığının da belirsiz olacağı hatta var olmadıklarının bile iddia edilebileceğini savunur. Algılanan ve algılayan arasındaki *sine qua non (olmazsa olmaz)* ilişkisine vurgu yapan ampirizm, bir olgunun ya da herhangi bir şeyin varlığı ile ilgili olarak konuşabilmek için onun deneyimsel kökenlerini açıklamak gerektiğini savunsa da aynı olgu üzerinde çalışan iki gözlemcinin nasıl olup da aynı deneyime ya da sonuca sahip olamadığını açıklayamaz. Buna ek olarak deneyimlerin ve deneyimlere ait olan doğrulamaların, şimdi ve burada olanı kapsamaması dolayısıyla deneyimleyen bir saat önceki, dünkü, geçen yılki deneyimlerini *ulaşılabilir bir olgu* olarak göremez, onların geçmişe ait oluşları şimdi içindeki doğrulanmalarını imkânsız kılar. Geçmişte doğrulanmış ve geçerli kabul edilmiş olgular şimdi içinde geçerliliğini yitirmiş olabilir. Fakat Royce'a göre, bu olumsuz yönlerine rağmen insan deneyimlerine başvurunun bir sentezi olarak ampirizm, tarafımızdan deneyimlenen ve idealistik Mutlak'ı temsil eden olgular olarak, kendi otonomisine sahip olan olgular sistemi içindeki yerleri vasıtasıyla bilinebilecek olguları anlamamızı, özetle temsilin aslını işaret etmesini sağladığı için önemlidir.¹⁷³

Deneyimler somut sonuçlara rehberlik etmenin yanında, kendileri ile çelişmeksizin kendisinin ötesinde olanı göstermeye de muktedirdir. İnsan deneyimi mantıksal olarak bilinçliliğin anlık formlarındaki unsurlara bağlıdır ve bu unsurlardan ayrı kabul edilemezler. İnsan kendisine sunulanın dışında, yani temsiller (presentations) anlamı dışında kalan aşkın

¹⁷² Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 96.

¹⁷³ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 15-16.

(matempirical) hakikatleri bilemez. Deneyim onlara referans olmadığı sürece olgular 'ulaşılabilir' değillerdir. Fakat bilinçliliğin anlık formundaki temsiller aşkın hakikat olarak kalana işaret eden tüm duyu ya da anlamları elde edebilir ve dolaylı tanıtımlar (demonstrations) ışığında rasyonel olarak yorumlandığı sürece deneyim, temsillere dönüşebilenlerin dışındaki hiçbir olguya referans olmaz.¹⁷⁴

Hafıza, sosyal bilinç, matematik ve fiziksel hakikatler ile ilgili olarak yapılan akıl yürütmeler olguların sunulmuş olanın ötesini işaret etmesi gerekliliğini gösterir. Bu, kimi çevrelerce alışkanlık, önyargı ya da geleneksel imana bağlansa da Royce gerekçelendirilmesi gereken bir durum olarak görür. Ona göre gerekçelendirmek belirsizlikten ayrı tutulmalıdır. Royce 'Bize sunulan şey rehberimizdir; fakat sunulmayan, yani şeylerin doğru varlığını bilme, amacımızdır' der. Ona göre varlık hakkındaki her bir soru aynı zamanda deneyim ile ilgilidir ve olguların dünyası *mutlak deneyim*'in birliği içinde olabildiği sürece var olur.

Royce'a göre anlık düşünce, an içinde gerçekleşen deneyimlerde doğrulanan ya da doğrulanabilen olguların bütünlüğünü anlaşılır kılmaya hizmet eder. Ancak açık bir şekilde doğrulanan ve doğrulanamayan şey arasında bir ayırım yapılamayabilir. Bu, olguların anlamları ya da bağlantıları ile deneyimleyenin ilgileri, bilinç değişiklikleri ya da bazı duyuları nedeniyledir. Bu nedendir ki, bilince sunulan ve bilince sunulmanın doğrulanması ile ilgili olarak söylenebilecek olan, kastedilenden daima daha fazla olacaktır. İnsan tamamen bilinçli bir varlık olsa da bilinçliliğinin tamamıyla farkında değildir. Özbilince (self-conscious) sahip olmak olguların sonsuzluğunu doğrulayabilmeyi gerektirir. Royce'a göre özbilince sahip olmak, sunulmuş olan olguların sonsuz bir dizisinin tamamlanmasının farkında olmak olacaktır ve bu ifadenin doğruluğu eğer özbilince sahip değilsem an içinde doğrulayabileceğim bir olgunun nelik'i ya da özünü doğrulayamayacağım anlamına gelir.

Royce bilinçlilik halinin açık olduğu kadar anlaşılmaz ve yaratılış gereği soruların odağı olduğunu düşünür. Çünkü bilinç ona göre bir geçmişe sahiptir ve bu da anlık deneyimler ile bu deneyimlerin olgularının doğrulamalarının, gözlenen ya da deneyimlenenden daha fazla şeyi ifade ettiğini gösterir. Ancak deneyimleyen sadece an

¹⁷⁴ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 23.

içinde olguların ona sunduğu, yani deneyimlediği şeyi doğrulayabilir ve bilince gücü veren ya da aydınlanmayı sağlayan an'ın bu özelliğidir. An'ın bu yönü sınırlı bilinçlerin kendilerini gerçekleştirmek için aradıkları Başka-Öteki (other) ile aralarında kurulan ilişkiyle benzerlikler gösterir.¹⁷⁵

Doğrulamalar ve dolaylı tanıtlamalar yoluyla bilinen bir olgu, doğrulamalardan farklı bir varlık kazanır. Doğrulanmış bir olguyu temsil eden sözel ifadeler ya da kelimeler, doğrulanmış olgu kadar bir olgudur. Özetle; tanımlanmış tüm olgular için kelimelerin ifadesi ile yapılan doğrulamaların olgularıdır diyebiliriz. Bilinçliliğin bilincinde olmak, kendi üzerine düşünmek'sizin (self-consciousness) bilinçli olma halinden ziyade başka karşılıkları olabilecek bir bilinçlilik halidir.¹⁷⁶ İlk doğrulamaların kendisine dikkat etmeksizin ya da yapılan şeyin farkında olmaksızın kelimelerin ifade ettiği olgular doğrulanabilir. Sadece bu durumu değil bu durumda yapılan doğrulamaları inkâr etmek sonsuz olguların bilinçli bir şekilde doğrulandığı anı ya da zamanı inkâr etmek olacaktır. Doğruladığımız olguları doğrulamak, yapılan doğrulamaları tekrar doğrulamak ve bunu sürdürmek tüm anları, tüm şimdileri ve bilincin sonsuz karmaşıklığını kabul etmekle mümkündür.

İnsan deneyiminin bazı özel kategorilerini aydınlatma amacı ile Royce, insanın ve de doğanın yapısı ile ilgili çalışmalara ağırlık vermeyi düşündüğünde, 'bilginin daima eylemleri içerdiği' düşüncesini hareket noktası olarak kabul eder. Çünkü bilmeye yönelik bilinçli olarak gerçekleştirilen her şey bir eyleme karşılık gelir. Şöyle ki, bilinçli bir şekilde herhangi bir şeye yönelmek, onu anlamaya ve anlamlandırmaya çalışmak demek bir eylemde bulunmak demektir. Fakat eylem sınırlandırılmış bir faaliyettir.

¹⁷⁵ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 19.

¹⁷⁶ Bu bilinçlilik hali Kant'ın Eleştirel Felsefesinde tasarımların birliğine dönüştürülen aşkın Ben olarak tüm deneyimi önceleyip olanaklı kılan Tamalgının Aşkını Ben'ine ya da daha sonraları Schelling ve Hegel felsefelerinde yer alan ve özellikle Hegel tarafından 'bütünüyle belirsiz ve içerikten yoksun' olduğu ve kurgusal ve karşıtlıkları aşan ussal bir düşünümüne olanak sağlamadığı gerekçesi ile eleştirilen aşkınsal tamalgı yaklaşımının yerine geçirdiği özbilince karşılık gelebilir. Nitekim Schelling ve Hegel'in idealistik felsefelerinde bir gelişim sürecinin işaret ettiği özbilinç, dış dünyanın bir yansıması ve anlaşıldığı bir yapı değil tarihsel ve toplumsal farkındalığın başladığı bir yapı olur. Bilinç, düşünce ve varlığın dolaylımsız ve içkin özdeşliğinden yola çıkarak ve varlıkla doğrudan ilişki içinde, hem mantıksal hem de tarihsel açıdan oluşan devinin ve değişim sürecinde kendi bağımsız varlığını, bir başkasına kabul ettirebildiği ya da onun tarafından tanındığı oranda kazanabilir. Bilincin kendini bilme ya da kavrama işlevi olarak ifade edebileceğimiz bu süreç *Tinin Görüngübilimi'nde* bilincin diyalektik olumsuzlayıcı, ama aynı zamanda kurgusal ya da olumlu bir özelliği olarak görülür. Bkz.: G. W. F. Hegel, *Tinin Görüngübilimi*, (Çev.: A. Yardımlı), İdea Yayınları, İstanbul, 1986 ve Şahin Özçınar, 'Hegel'de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne', *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Ekim 2008, Sayı: 2/4.

Çünkü insan ne yapmaya niyet ettiği şeyin tümünü bilebilir ne de iradeyi ifade eden olguların anlamsız parçalarından fazlasını bilebilir. Bu noktadan hareketle Royce, tıpkı yaşam gibi felsefenin de iki farklı problemi olduğunu ya da olabileceğini ifade eder.

1) Aranılan şey nedir ve benlik nedir? şeklinde dillendirilebilecek pratik bir problem

2) Amaç olgular içinde nasıl ifade edilir? şeklinde dillendirilebilecek teorik bir problem

İnsan deneyiminin temel kategorilerine yönelik inceleme sırasında bu iki problem daha özel olan iki kategoriye işaret eder.

1) Tanımlayıcı ya da teorik bilinç

2) Değer biçici ya da iradi bilinç

Bu kategoriler de aralarındaki karşıtlığı tam anlamı ile ifade edebilecek Tanım Dünyası (the World of Description) ve Değer Biçme Dünyası (the World of Appreciation) şeklinde yorumlanabilir. Bu iki görüş dillendirdikleri düşünceler bazında birbirleri ile çelişiyor ya da birbirlerine karşıt iki görüşmüş gibi değerlendirilebilirlerse de aslında birbirleri ile yakından alakalıdır. Teorik bir yapı arz eden Tanım Dünyası ile ilgili tek gerekçe, kurduğumuz bağlantıların organizasyonun ve iradenin aradığı şeyin bir anlamı olarak taşıdığı değer vasıtasıyla ifade edilir. Tanım Dünyası'nın sağlayacağı böyle bir anlayış olmaksızın sonlu irade sadece anlaşılmaz bir özleme dönüşür.¹⁷⁷

'Bildiğim zaman eylemde bulunuyorum' ifadesi teorik yaşam içerisinde pratik bir yön bulunduğuna işaret eder. İnsan verili bir durum içinde eylemde bulunur ve eylem aynı zamanda bir tepki ya da reaksiyon içerir. Verili ya da verilen kelimesi ile sadece katı bir şekilde sunulmuş, anlık olarak doğrulanmış bir durum değil, gerçek olarak bilinen ya da kabul edilen bütün durumlar kastedilir. Arayışları dolayısıyla iradenin kendini gerçekleştirme mantıksal olarak iradi kabuller ve araştırma alanına bağlıdır. Royce'a göre arayışların amacı ya da başlama noktası olarak kabul edilen şey ile anlık yaratılar olarak değil de eylem ya da etkinliklerin koşulları olarak kabul edilen şey olgular dünyası olarak inanılan somut gerçeklikten oluşur. Olgular amaçlarda, niyetlerde,

¹⁷⁷ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 25-27.

arayışlarda ve başarılarında bulunduğu kadarıyla iradenin özünde yer alır ve insanın şimdi ve burada ürettiği, başardığı ya da ulaştığı şeyden başka-öteki olandır. Başka-öteki kelimesinin ifade ettiği bir olgunun bazı özelliklerinden dolayı insan, değiştirilemez olmayı, iradeye yabancı olmayı, zorunlu olmayı, insanî gücün sınırları ötesinde olmayı olguların özü olarak kabul etmeye meyillidir. Fakat olgular asla sadece başka-öteki, değiştirilemez ya da zorunlu değildir.¹⁷⁸

Eylemle özel bir bağlantısı olan olgular bilinebilir. Eylem eylemi gerçekleştiren açısından istenilen bir durumdur ve bu istenilme eylemin sınırlar ve eksiklikler çerçevesinde gerçekleştirilmesini gerektirir. Sınırlar ve eksiklikler ise duyguların ve iradenin tatminsizliği ile açığa çıkar. Fakat onlar bilincin anlık içerikleri değil, iradenin tamamlayıcı ifadesi anlamında anlık eylemlerimizi belirleyen bilincin tanımladığı şeylerdir. Bu tamamlayıcı ifade deneyimlerin tüm bağlantıları içinde yer alan ve gerçek olarak kabul edilen olguları içeren deneyimin bir unsuru olan eylem olacaktır.

Royce olgular hakkındaki yargılarımızın teorik gerekliliğinin (Ought), ahlâkın pratik gerekliliği gibi, Kant tarafından İrade Otonomisi (Autonomy of the Will)¹⁷⁹ olarak adlandırılan şey açısından tanımlanabileceğini vurgular. Yani Kant'ın ahlâki eylemin tek ilkesi olarak gördüğü irade otonomisi ya da isteme özerkliğinin gerekliliği gibi Royce felsefesinde de olguların varoluşları ile ilgili epistemik bir veri elde etme amaçlı, bilinçli ve iradi eylemlerin varlığı gereklidir.¹⁸⁰ Burada dürtüsel hareketlerden bağımsız olan ahlâkî gereklilik rasyonel bir amacı gerçekleştirme niyetiyle hareket eden, rasyonel bir amaca yönelmiş olan bir bilince dönüşür. Bu bilinç ya da gereklilik amaca yönelmiş fakat eksik ve anlık deneyimlere rehberlik eder. Bu sayede bilinç ya da gereklilik kendi içinde bir bağlam, yapı, karakter ve ilişkiye ve de bunlar dolayısıyla gerçekliğin bir parçası olan varlığın bağlantılı karakterine sahip olan içsel anlamın bütünlüğüne ulaşabilir ve bu durumda iradenin de gerçeklik içinde kendi bağlantılı cisimleşmesi vuku bulur. İradenin cisimleşmesi, anlık görüler olarak değil de amacın gerçekleşmesi ya da cisimleşmesi olan olguları tanıma ve yargılama niyetiyle yapılan ve gereklilik arzeden bilinçli eylemler sayesinde.

¹⁷⁸ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 29.

¹⁷⁹ I. Kant'ın *Pratik Aklın Eleştirisi* isimli eserinde yer alan bu kavram bütün ahlâk yasalarının ve bu yasalara uygun ödevlerin tek ilkesi olarak kabul edilir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Kant, *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 2, Ankara 1999.

¹⁸⁰ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 32.

Royce doğa ve insan ile eylem ve olgu arasındaki ilişkinin özel bir öneme sahip olduğunu düşünür. Ona göre, doğa içinde yaşayan ve anlayıp faydalanma, değiştirip kullanma niyetinde olan insan, sahip olduğu ideaların içsel anlamlarına özel dış karşılıklar olarak belli olguların varlığını kabul etmelidir. İçsel anlamın son cisimleşmesi olarak bütün olgu dünyasını tanıma isteği de bu kabule bağlanabilir. Somut şeylere dair yapılan tanımlamalar sadece his ya da duyuların herhangi bir içeriğinin toplamı değil, bilinçli bir şekilde sahip olunan amaca doğru eyleme niyetini ve bu niyetin icrasını da içerir. Tamamıyla iradi olarak gerçekleşecek olan eylemin icrası insanî sınırlılıklar yüzünden aksayabilir. Öyle ise insan her türlü isteğinde baskı altında olacaktır ve bu baskı tamamıyla dışsal nedenler kaynaklı olmayacaktır. Şöyle ki; birisi iradi olarak elini ateşe sokmayı isteyebilir, fakat insanî sınırlılıkları bunu mümkün kılmaz. İnsanî isteklilik ve belirlenimin özgürlük ile mücadele etmesi, tıpkı elini ateşe tuttuğunda insanın verdiği tepki gibi iradenin içsel doğasından ötürü 'irade etmeliyim'in açık bir ifadesi olacaktır.

Gerekliliğin kabulü kendi özel doğa ve yapıya sahip olan iradenin bir eylemidir, fakat aynı zamanda eylemin gerçekleşmesi de bu kabule bağlıdır. Bu sayede iradenin sahip olduğu karakterin bazı özel yönleri gereklilik olarak adlandırılan şey açısından ifade edilebilir. Gereklilik kategorisi ideaların içsel ve dışsal anlamları ile ilgilidir. Daha doğrusu ideaların içsel ve dışsal anlamları ile onlar arasındaki bağ, gereklilik kategorisi ile asıl işaret edilmek istenendir. Gereklilik kategorisi üç alt kategoriye sahiptir.

- 1) Bütün olguların nesneliliği ki bu kategori dışsal anlama ilişkindir. Anlık deneyimlerimiz vasıtasıyla bize sunulan veri ya da datalara karşılık gelir.
- 2) Herhangi bir olgunun tanınması sürecinde meydana gelen öznellik, ki bu kategori içsel anlama ilişkindir. Anlık irade ve isteklerin sınırlandırıldığı ve kontrol edildiği tanıma sürecinde onların kazandıkları cisimleşmeler tanımlanır. Bu nedenle onlar iradenin sınırlılıklarına bağlı olarak tanımlanan ve bundan ötürü de iradenin kendisi olan, irade de cisimleşen bir şey halini alırlar ki, bu da olgunun tamamen bağımsız bir şekilde varolamayacağına kanıttır.

3) Bütün olguların özlerini içeren Evrensel Teleoloji. Bu kategoride içsel ve dışsal anlamın olguların dünyasının teleolojik yapısının özünde tamamıyla aydınlanacağı

görüşüne dayanır.¹⁸¹

Royce'a göre kendi dışımızdaki herhangi bir şeyi anlama ya da bilme çabamız daima anlık bilincimizi etkileyen dışsal gereklilik, baskı ve zorlamalardan etkilenecektir. Buna ilaveten genel metafiziksel amaçlara yönelik yaptığımız soruşturmalar daha düşünümsel, bilinçli ve idealara yönelik olacaktır. Royce insan ve doğaya dair edinebileceğimiz bir bilgi ile idealistik metafiziği arasında bir köprü kurmanın hem gerekliliğinin hem zorluğunun farkındadır. Çelişki bir amacın gerektiği gibi bilinmemesidir ve iradenin anlık olarak ifade edemediği olgular nedeniyle meydana gelir.

Olgular dünyasının farklılık ve benzerlikler dünyası olduğunu ifade eden Royce, olguların ayırma ve sınıflama metodu ile ele alınıp incelenebileceğine işaret eder. Royce, bu yolla tarafımızdan bilinen olguların düzenli bir dizi ya da sistem içinde gruplanmış ve kurallara bağlı olarak bulduklarını belirtir. Bu kurallar Royce tarafından Tanım Dünyası olarak adlandırılan yapı içinde evrensel olarak hüküm sürerler. Tanım Dünyası aynı zamanda şeylerin içsel doğasının tam olarak ifade edilemeyeceğinin de bir göstergesi olarak kabul edilir. Çünkü bilinç için Tanım Dünyasının varlığı olgular üzerine temellenir¹⁸² ve Tanım Dünyası zihinden bağımsız olan veriler üzerine inşa edilen deneyim ile ilgilidir. Bu da Tanım Dünyası ve şeylerin içsel doğası ile alakalı olan Değer Biçme Dünyası ile irade arasında bir çelişki olabileceği sonucunu beraberinde getirir.

Josiah Royce matematiksel gruplar ve bütün mümkün düşünce sistemleri arasında bir paralellik olduğunu belirtir ve şöyle yazar:

*Modern matematikteki grup kavramı özel durumlarda idealistin olası/mümkün düşüncelerin toplam sistemi kavrayışı ile uygunluk gösterir. Bir grup, grup içinde yer alan bütün objeler tanımlanıyorken ve aynı zamanda grubun herhangi bir üyesinden başka birine ilerlemenin mümkün olduğu belirli yapılandırıcı bir süreç (definite constructive process) tanımı yoluyla ifade edilebilen ideal objelerin bir sistemidir.*¹⁸³

¹⁸¹ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 41-42.

¹⁸² Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 96.

¹⁸³ Royce, *CG*, s: 208.

Belirli bir dizi ya da sistem içinde yer alan olgular dünyasında benzerlik ve farklılıklar kullanılarak gruplamalar yapılabileceği açıktır. Fakat Royce iki obje arasında farklılık ve benzerliğin bir arada bulunabileceği gerekçesi ile farklılık ve benzerlik yanında olgular arasındaki bağlantılarında dikkate alınması gerektiğine vurgu yapar. Şekillerindeki ya da kullanımlarındaki farklılıklardan ötürü iki nesne birbirinden ayırt edilebilse de her ikisi de katı ya da sıvı oluşlarına göre bir üst kategori içinde birlikte değerlendirilip kendileri gibi olmayanlardan ayırt edilebilirler ve bu böylece devam edebilir. Örneğin; masa ve kalem şekil, yapı ve kullanım açısından şüphesiz açık bir farklılığa sahiptirler. Fakat her ikisinin de katı ya da somut olduğu düşünüldüğünde ikisi benzerlik arz ettiği için bir grup olarak değerlendirilip, kendilerine benzemeyen meyve suyundan ayırt edilirler. Olguların dünyasına yöneldiğimizde, benzerlik ve farklılık ilişkisi yanında benzerlik ve farklılığın bilinç üzerine bırakacağı etkiden daha fazla bir etkiye sahip olan *benzerlik ve farklılık arasındaki bağıntı* ya da *süreç ve irade* de etkileri dolayısıyla dikkate alınmalıdır.¹⁸⁴

Olgular dünyasına yöneldiğimizde bilinç içeriklerinden farklı olan bir şeylerin hazır olarak bulunduğu bir alana yöneliriz. İnsan, yöneldiği şeyi olduğu gibi görebilmek için çaba gösterdiğinde kendi donanımları ve gözlemleri ile o şey arasında farklılık olduğunu düşünür ve Royce'a göre asıl önemli olan bu farklılığın nereden kaynaklandığı ve doğasının ne olduğudur. Benzerlik ve farklılıklar özel amaçlardan tamamen bağımsız olarak varolan dünyanın görünüşleri olarak tarafımızdan tam anlamıyla tanımlanamazlar. Fakat iradenin belirli eğilimlerine bağlı olarak tanımlanabilirler. Deneyimler benzer ya da farklı olarak olguları bilmeye yönelik bir ilgiyi içeren adımlardan oluşur; nitekim bu ilgi ve olgular dünyası yapılacak olan sınıflandırma işleminin kesin sınırlarını belirlemede iş birliği içine girerler.

Dünyanın birbirlerinden ayrılamaz iki özelliği olarak benzerlik ve farklılık'ın varlığı ve tanımlanması onların gerçekleştirdiği ilgiler ile ilişkilendirilir ve sahip olunan ilgiler, objektif hakikatleri onları üreten iradenin önemi üzerine bina edilen sınıflandırmalar yoluyla benzerlik ve farklılık içinde ya da onlar vasıtasıyla ifade edilecektir.

Sınıflandırmalar anlık olarak gözlemlenen ya da tanımlanan ve evrenin geri kalanı

¹⁸⁴ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 49.

ile ilgili düşüncelerin karşılığı olarak kabul edilebilecek olgular vasıtasıyla her birimizin ayrımları üzerine temellenir. Ancak insan somut olgular yanında hakikat ötesi bir alanın varlığını da kabul eder ve bu kabul ediş somut olarak tanınan olguların varlığından uzaktır. Royce'a göre sunulmuş olan şey ve düşüncelerimizi kontrol eden teorik gerekliliğin ifadeleri olarak tanınan ve kabullenilen şey arasındaki fark ya da ayırım önemlidir. Çünkü bilinçli yaşam içindeki bilginin her bir somut eylemi dünya olarak kabul edilen bilinen gerçekliğin ötesinde soyutlamalar da içerir. O halde bilginin ötede olana dair olan ve hali hazırda olana dair olan alanları arasında; inançlarımızın bilinçli bir şekilde ayırt edilmiş objelerini içeren *bir* (the one) ve evrenin geri kalanı olarak adlandırılan basit ve ayırt edilmemiş olarak bütünüyle bilinen şeyi içeren başka-öteki arasında bir zıtlık meydana gelmesi doğaldır. Buna rağmen Royce, objeler arasındaki ilişkiye bağlı olarak, tek bir objeyi bilmenin onu bütün bağlantılarından ya da etkileşimlerinden soyutlayarak bilmek anlamına gelmediğini savunur. Royce'a göre onu bilmek kısmen onunla ilişkili olanı da bilmek demektir. Dolayısıyla herhangi bir somut objeyi bilmek bir anlamda bütün somut objeleri bilmek anlamına gelir. Somut olarak kabul edilen objelerin somut olarak kabul edilemeyen objeler ile ilişkilendirildiğinde açığa çıkan sorun, cehalet ya da bilinmezlik de aslında detaylara dikkat etmemekten kaynaklanır. Deneyim süreci içinde iradenin etkisine rağmen dikkatsizliğimiz dolayısıyla somut bir şekilde tanımayı ya da bilmeyi başaramadığımız sayısız gerçek obje söz konusudur. Deneyim süreci sadece olguların verilerinin toplanmasını kapsamaz. O aynı zamanda araştırma-soruşturma, gözleme ve düşünme faaliyetlerini de içeren bir süreçtir. Objeye ile karşılaşma anında gerçekleşen olaylar irademize tamamıyla yabancı olan bir dışsal etki olarak vuku bulmaz, bu olaylar olguların tüm dünyası olarak cisimleşen iradenin yönlendirdiği eylemlerin, yani iradi eylemlerin toplamı olarak değerlendirilebilir.¹⁸⁵

Deneyim süreci ilgilerimizin yöneldiği, aynı zaman diliminde meşgul olunan ve iradenin bir cisimleşmesi olarak görülen olgular dünyası ile ilgili olduğu için evrenin tamamı insan açısından daha fazla bilinmek istenen fakat tüm detaylarına ulaşamayan bir alan olarak değerlendirilse de, Royce'a göre istek ve elde edememe arasındaki bu çelişki ya da tatminsizlik evrensel amacın karakteri ile ilgilidir. Nitekim yine ona göre evren ile ilgili pek çok detay tamamıyla bilgimiz sınırları dışında olan ya da bilgimize

¹⁸⁵ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 57-60.

sunulmayan, yani ulaşılamayan değildir.

Royce gerçek olarak kabul edilen olguların, herhangi bir bilinç içeriğinde bulunan ve insanî ilgi ve dikkatin üzerinde odaklandığı mümkün dikkat objelerini içerdiğini açık bir şekilde ifade eder. Buna göre dünyanın geri kalanının, yani ayırt edilmiş ya da farklılıkları belirtilmiş olarak açık bir şekilde bulunmayan ve an içinde mevcut olsa da dikkatin odağı olamayan olgular bu durumlarından ötürü tarafımızdan bilinemezler. Öyle ise bilinebilen ve gerçek olarak kabul edilebilen olguların her birinin diğerinden ayırt edilebilen bir niteliğe sahip olması gereklidir. Bununla birlikte Tanım Dünyası'nın kategorileri içinde değerlendirebileceğimiz dünya içerisinde sergilenen her bir iradî tavır insanî bilgisizlik ve sınırlılık dolayısıyla zarar görse de sınırlar aynı zamanda gereklilik'in kategorileri açısından olguları bilmeye ya da tanımaya sevk eder.

Sadece amaçlar açısından olguları tanımlayabiliyor iken, amaçları somutlaştırmak için olguların var olduğunu kabul etmek gerekir. Eylemler salt insanî birer reaksiyon olmaktan ziyade iradenin ifadesi olarak görülen dünyayı tanıma araçlarıdır. Başlangıçta plansız ve düzensiz olsalar da deneme ve yanılma birkaç küçük başarıya yol açtığında, insan yaşamını daha belirgin bir şekilde organize etmeye çalışır ve bu da çevresini izleme ve ayırım yapma vasıtasıyla mümkün olur. Uzaydaki iki farklı olgu arasında ayırım yapmak demek, bu iki şey arasında bir fark olduğunu ve bu iki şeyin kapladığı ya da işgal ettiği uzay bölgelerinin var olduğu kabul etmektir. Ayırt etme sürecinin benzer tekrarları zaman açısından da örneklendirilebilir. 1 ve 2, 2 ve 3, 3 ve 4 gibi bütün sayıların ardışık olduğu düşünüldüğünde kendi kuralları içerisinde bu ardışıklığı sonsuza kadar devam ettirebilecek sayılar eklemek mümkün olacaktır. Yapılan her ayırım bir başka ayırımın yapılmasını talep eder ve böylece devam eden süreç uzayın ve de zamanın sınırsızlığı içerisinde benzer postulatların oluşmasına neden olur. Buna göre,

- 1) İki objeyi ayırt etme eğilimi kendisi yoluyla üçüncü bir objeyi ayırma için yol gösterir.
- 2) Yeni ayrımlara yol açabilecek olan her ayırt etme eylemi tekrarlanma, yeniden meydana gelme eğilimindedir.
- 3) Ayırt etme sürecinin yapısı olguların dünyasının yapısı ile ilgili özel bilgiler

sunar.¹⁸⁶

Metafiziksel doktrinleri ve matematiksel konulara olan ilgisi arasında mutlak bir paralellik bulunan¹⁸⁷ Royce'a göre, ampirik şeylerin dünyasında tümüyle doğru olarak kalmak her bir üyesi sonraki tarafından takip edilen bir dizinin üyesi olmak ile ilgilidir. Bu tip diziler *iyi düzenlenmiş diziler* olarak isimlendirilir. Dünyadaki objeler tekrarlanan bir sürecin ya da böyle bir sürecin düzenli dizilerinin bir parçasıdır ve onlar arasında yapılan ayırt etme faaliyetinin tekrarlanan süreçlere yol açıp açmadığını bulmak, olgular dünyasını anlama açısında ayırt etme sürecinin kategoriler ile yaptığı işbirliği gözler önüne serilebilir.

Royce'a göre ayırt etme süreci, tanımlanabilir sayısız diziler içindeki gerçek olguların birbirleri ile bütünleştiği basit bir düzenli sistemde her bir olguyu kendi bağlamı içinde ve diğerleri ile bağlantılı olarak tanıyabilmeye olanak sağlayan ve bununla birlikte aynı zamanda doğal, sosyal ve ahlâkî dünya düzenindeki kuralları da tanıyabilmeye olanak sağlayacak şey ile ilgili olarak veriler sunar. Böylece de *dünyanın birliği* nosyonu daha somut bir hal alacaktır.¹⁸⁸

Karşılıklı ilişkisinin dünyanın sadece bilinen olgulardan ibaret olmadığı gerekçesi ile sadece idea ve obje arasındaki temel bir ilişki olarak ifade edilemeyeceğini savunan Royce, kendi görüşleri ve Kant'ın görüşleri arasında bir paralellik olduğuna dikkat çeker. Royce'a göre özellikle 'objektif dünyanın kuralları, sübjektif süreçlerin doğası ve bütün hakikati kapsayan Tamalgının Birliği (the Unity of Apperception) tarafından belirlenen *kategorilerin ifadesidir*' görüşü, Kant ile tamamıyla ortaktır. Ancak Royce, kategorilerin Kant'ın hegemonyasında olmadığını ve kendisinin de özel kategoriler ve onlara verdiği özelliklere göre özel formlar tanımladığını söylemeyi ihmal etmez. Gerçek kurallar kavramının mantıksal kökeni ona göre kategoriler kavramına verilecek anlamı belirler. Örneğin; Doğa bilimi olguların, kurallı sistemlerdeki donanıma sahip ancak aynı zamanda kendi karmaşık doğa ve problemlerini içeren niceliksel değerlendirilmesine olanak sağlasa da, Royce olgular

¹⁸⁶ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 66-68.

¹⁸⁷ Richard Hocking, 'The Influence of Mathematics on Royce's Metaphysics', *The Journal of Philosophy*, Vol.: 53, No.:3.

¹⁸⁸ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 70.

hakkındaki tam düşüncenin temel kategorisi olarak sadece düzen fikrini sunar.¹⁸⁹

Olgular tanımlanabilen diziler içinde düzenli bir şekilde var oldukları sürece kuralların öznesi olabilirler. Fiziksel amaç ve etki ilişkisi evrendeki olgular dizisinin bir örneği olarak görüldüğünde bir tanım ilişkisine dönüşebilir. Olguların anlaşılması ya da kavranması onları aynı sistem ya da dizi içindeki diğer olgular ile birlikte ele almaya bağlıdır. Bu, *kategorilerin* temel doğasıdır. Tanım Dünyası ve iradenin asıl yaşam dünyası diziler ya da düzenli sistemlerden oluşur. Ancak Tanım Dünyası daha az mükemmel kurallı diziler ile karakterize edilir iken, kendi bilincinde olduğu sürece *iradi yaşam* tamamıyla düzenli ve de kurallı dizilere benzetilir ve her ne zaman tasarlanmış ya da tamamıyla tanımlanabilir bir dünya söz konusu olursa dizilere ait kurallar da söz konusu olacaktır. Uzay ve zaman bile aynı düzenli kuralların birer örneklemesini teşkil ederler.

İki şey arasındaki farklılık ve benzerlikten yola çıkan Royce düzen, kurallar ve dizi kavramları ile ilgili görüşlere değindikten sonra tekrar şeyler arasındaki farklılık ve benzerlik noktasından hareketle ‘*arasında*’ (between) kavramı yoluyla ifade edilen ilişkiye dair genellemelere ulaşmaya çalışır. Farklılık ve benzerlik iki şey *arasındaki* bir şeyi ima ya da ifade ediyordur. O halde olgular sisteminin objektif yapısı hakkında yol gösterecek olan ayırt etme ve sonuçları değerlendirme süreçlerinin anlamlarını keşfetmek için ihtiyaç duyulan, *arasında* kelimesi ile ifade edilen ilişki genellemeleridir. Royce böyle mantıksal genellemelere A. B. Kempe’nin (1849-1922) çalışmaları¹⁹⁰ vasıtasıyla ulaşılabileceğine işaret eder. Kempe’nin çalışmaları mantık ve geometri hesapları arasındaki benzerlik üzerine temellenir ve Royce onun mantıksal sembolizminden faydalanarak kendi çalışmalarına yön vermiştir.¹⁹¹ Kempe’nin araştırmalarında mantıksal olarak özdeş karakter ilişkisi açık bir biçimde iki farklı durumda varolma olarak gösterilir. Aynı çizgi üzerinde üç nokta var ise, onlardan birinin diğer ikisi arasında olduğu söylenebilir. *a* ve *b* gibi klasik iki sınıf, *a* ve *b*’nin her ikisinde ortak olan bütün objeleri içeren ve aynı zamanda ya *a* ya da *b* sınıflarındaki objeler içinde yer alan bir *m* sınıfı ile ilişkilendiğinde Kempe *m*’yi *a* ve *b*’nin arasında

¹⁸⁹ Royce bu konuyla ilgili olarak C. Peirce’in görüşlerine dikkat çeker ve onun ‘The Logic of Relatives’, *The Monist*, Vol.:7, No.:2, January 1897 isimli makalesinin okunmasını önerir.

¹⁹⁰ Bkz.: A. B. Kempe, ‘The Relation Between the Logical Theory of Classes and the Geometrical Theory of Points’.

¹⁹¹ I. Grattan-Guinness, ‘From A.B. Kempe to Josiah Royce via C.S.Peirce: Addenda to a recent paper by Pratt’, *History and Philosophy of Logic*, 28:3, 28 (August 2007), s. 265-266.

bir sınıf olarak tanımlar.

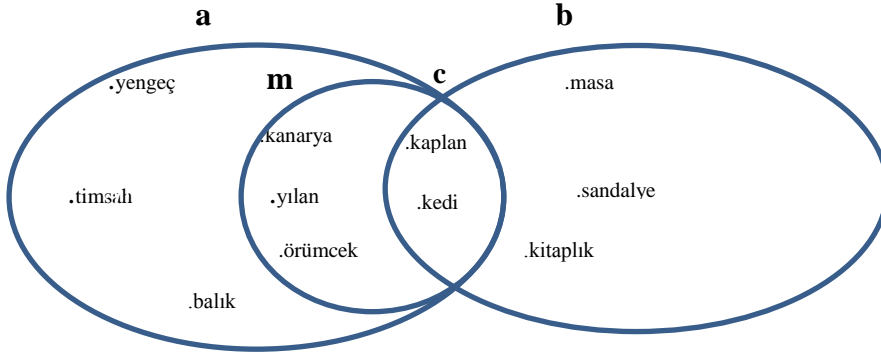
Örneğin;

$$a: \{ x | \text{hayvanlar} \}$$

$$b: \{ x | \text{dört ayaklı varlıklar} \}$$

$$a \cap b = c: \{ x | \text{dört ayaklı hayvanlar} \}$$

$$m: \{ x | \text{karada yaşayan hayvanlar} \}$$



Şekil 1.2. a ve b Kümeleri İçin 'Arasında' İlişkisinin Modellemesi

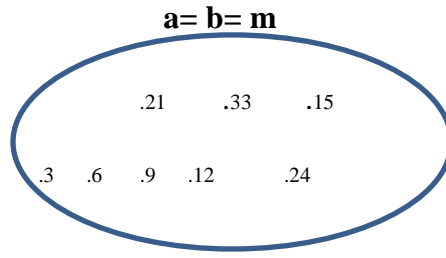
Geometrik ve mantıksal alanlardaki *arasında* ilişkisinin belirlenmesi mantıksal sınıfların ya da söylem evreni sınıflarının tanımlanabilir özelliklerinin noktaların geometrik sisteminin özellikleri ile belirli sınırlarda özdeş olmasını gerektirir. Kempe aynı zamanda uzaydaki noktalar sisteminin söylem evreni içindeki mantıksal sınıflardan ayrı olduğunu da göstermeye çalışır ve bunu iki doğrunun yalnızca bir ortak noktaya sahip olacağı şeklinde geometrik olarak ifade edilen yeni bir özellik ekleyerek yapar. Uzaydaki noktaların ya da mantıksal sınıfların bir sistemi olarak ayrı alanlardaki dizilişlerini yöneten kuralların belirlenmesi *arasındaki* ilişkisinin doğası ile ilişkilendirilir.

Bir çizgi üzerinde birisi diğer ikisinin arasında olacak şekilde üç noktanın bulunduğu kabul edilsin. Bu çizgiden uzaklaşıldığı takdirde a noktası ile b noktasının yerlerini ayırt etmenin güçleştiği görülecektir. Sonuç olarak a, b ve bu iki nokta arasında bulunan ara nokta m birbirleri ile karışacak ve buldukları yerler net olarak işaret

edilemeyecektir. Söylenilen durum eş değer iki sınıfla ilgili olduğunda, mümkün objelerin onlardan birine ya da bir diğerine ait olup olmadığını a ve b arasındaki farka dayanarak ortaya çıkarmaya çalışmak güçleşir. Bu durumda Kempe'nin ara sınıf olarak işaret ettiği m de a ve b'den ayrı olarak gözlemlenemez. Dolayısıyla özdeş olarak bilinen sınıflar arasında belli bir farka dayalı olarak ayırım yapma süreci olumsuz sonuçlar doğuracaktır. Çünkü bu durumda a ve b'nin her ikisinin de m ile özdeş olduğu görülür.

Örneğin;

- a: { x | üçün katları olan sayılar }
 b: { x | üçe kalansız bölünebilen sayılar }
 m: { x | üçer üçer artan sayılar }



Şekil 1.3. Özdeş Kümeler Modellemesi

Kempe'nin sınıflar ve noktalar örneklerine dayanarak denilebilir ki, objelerin herhangi bir koleksiyonu ya da sisteminden bahsedildiğinde, eğer onlar gerçekte birbirlerinden farklı iseler bu objeler düzgün bir şekilde idare edilen bir dikkat vasıtasıyla ayırt edilebilirler. Fakat objeler arasında özdeşlik ya da eşdeğerlik söz konusu olduğunda ara küme olarak isimlendirilen küme de diğer kümeler ile özdeş ya da eşdeğer olacaktır. Buna göre a, b ve m sınıfları arasındaki ilişki düşünüldüğünde, m onlar arasındaki farklılıkları hiçe sayarak karşılaşınsın ve eşdeğer olsunlar diye her ikisine karışır ve de her ikisine de eşdeğer olur. Bu durum matematiksel olarak şöyle ifade edilir: a = b ve m arasında ise m = a = b ya da m öyle bir şeydir ki eğer a = b ise m = a =

b'dir ve eğer durum bu ise m a ve b arasında kabul edilir.¹⁹²

Josiah Royce'a göre bu mantıksal genellemeler bütün ayırt etme, karşılaştırma ve farklılaştırmaların önemli mantıksal yönleri hakkında bilgi sunarlar. Kempe'nin çalışmaları en az üç sınıf ya da objenin karşılaştırmalı ilişkisine bağlı olarak onları ayrı konumlarda tutmaya yardım eden, onların farklı noktalarını örneklendiren, onların farklılıklarının istikameti, derecesi ve bölümlerini belirlemeye yardım eden bir şeyden bahseder. Bu şey a ve b eşdeğer olarak görüldüklerinde her ikisi ile eş değer olabilen bir obje olarak tasarlanmış olabilir. Bu durumda ilişki a ve b arasında değil a, b ve m arasındaki karşıtlık yolu ile vurgulanır. Yani bu teknik olarak üçlü bir ilişkidir şeklinde adlandırılabilen bir şeydir ve Royce'a göre bu karmaşık ilişkiyi inceleyebilmenin mümkünlüğü ayırt etme eyleminin gönüllü bir eylem olması dolayısıyla sahip olduğu içsel anlamı vasıtasıyla.¹⁹³

Farklılık ilişkisini göstermek amacıyla a ve b gibi iki objeye yönelerek a'nın b'den farkını ortaya koyma düşüncesi Royce'u, farklı özelliklerde olsalar bile iki obje arasında benzer özelliklerin bulunabileceği ve bu nedenle de bir üst sınıf içinde birlikte değerlendirilebilecekleri düşüncesine götürür. Farklı renklerde olsalar da iki obje bir renge sahip olma noktasında benzer ya da ortaklıklar. Onları farklı yapan özellikleri aynı zamanda onları benzer ya da ortak yapabilir. Her bir obje belli bir ortak doğaya sahiptir aksi takdirde onlar arasında bir karşılaştırma ya da kıyaslama yapılamaz. Her obje ortak doğanın belirtke ya da özgüllükleri (specifications) olarak belirirler. Tek doğanın (one nature) benzer iki şey içinde aynı anda nasıl olup da bulunabileceği sorusu Royce'u rahatsız etse de bir ve çok arasındaki ilişkiden kaynaklanan sıkıntıyı, bir'i ya da tek doğayı iki ya da daha fazla şeyin üstünde ve ötesinde olan bir şey olarak değil de onların içinde, onların doğası olarak ve onların farklılıklarında çeşitlenen olarak kabul etmek suretiyle aşmaya çalışır. Bu çaba Royce'u tatmin etmez ve onu üçlü ilişkiler kurma yoluyla aynı çizgi üzerindeki noktaların ya da sınıfların oluşturduğuna benzer olan diziler elde etmeye yöneltir. Buna göre a, b ve m arasında fakat onlar gibi olan başka sınıf ya da objeler vasıtasıyla yeni bir dizi oluşturulabilir. a ve m arasına m₁, b ve m arasına m₂ konularak devam edilebilir:

a.....m.....b

¹⁹² Royce, *WI* (Vol.: II), s. 77-79.

¹⁹³ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 76-80.

$$a \dots m_1 \dots m \dots m_2 \dots b$$

Örneğin;

$$a: \{ x | \text{futbol oynayanlar} \}$$

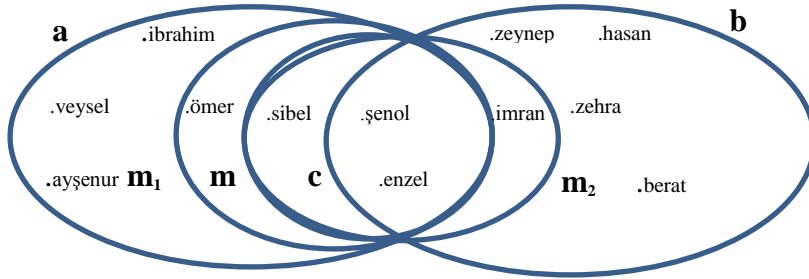
$$b: \{ x | \text{basketbol oynayanlar} \}$$

$$a \cap b = c: \{ x | \text{hem futbol hem basketbol oynayanlar} \}$$

$$m: \{ x | \text{jimnastik bilen futbolcular veya basketbolcular} \}$$

$$m_1: \{ x | \text{yüzme bilen jimnastik kökenli futbolcular veya basketbolcular} \}$$

$$m_2: \{ x | \text{kayak yapan jimnastik kökenli futbolcular veya basketbolcular} \}$$



Şekil 1.4. a ve b Kümeleri Arasında Oluşturulabilecek Kümeler Modellemesi

Dizinin her üçlü objesi, biri diğer ikisi arasında olacak ve başlangıç a bitiş b olacak şekilde birbirlerine bağlanır. Royce anlaşılabilen ya da çeşitlendirilebilen bütün dizilerin a'dan b'ye geçilebileceği ya da a'nın b'ye nasıl dönüştürülebileceğini ifade eden bir süreç olarak ideal yapının basit bir sürecini tanımlayacaktır ve dizinin bütünlüğü de iradi basit bir sürecin ifadesi olacaktır. İradi bir eylem olarak şeyleri ya da objeleri ayırt etme süreci böylece bir yandan ayırt edilen şeyler arasındaki farklılara bir yandan da onları birbirlerine bağlayan aracı terimlere işaret eder.

Royce gözlemlenen ya da algılanan objeleri tanımak için her bir ayırt etme eyleminin önemine dikkat çekmek sureti ile Tanım Dünyası'ndaki genel kurallar açısından olguların anlaşılmasını insan tarafından karakterize edilen düzenli ya da kurallı dizilerin anlaşılması ve çeşitlendirilmesine bağlar. Ona göre Tanım

Dünyası'ndaki genel kuralları anlayabilmenin tüm mantığına basit bir soru üzerinden ulaşılabilir: bizim için a'yı b'den ayırt etmede ima edilen şey nedir? Dünya tanınmak ya da bilinebilmek için olguların bulunduğu bir bütün olarak her an bize sunulur. Bu olgular insan içindir ve mümkün dikkatin objeleridir. *Dikkat, ayırt etmeye başladığımız zaman başlar* ve böylece olgular hakkında belirli varsayımlara ulaşabiliriz: *onlar ayırt etme ve karşılaştırmayı içeren basit bir mümkün eylem vasıtasıyla bilinebilirler*. Bu *bağlanma* ya da *bağlanımın* temel nosyonudur.¹⁹⁴ Gerçek objelerin herhangi bir çifti böyle bağlanır. Fakat objeler çifti ne zaman dünya içinde olur ise, onlar ayrımcı ya da ayırt edici dikkatin basit bir eyleminin objeleri oldukları için, bu iki obje daima her biri diğerine benzer ve her biri diğerinden farklıdır. İki objenin bu şekilde basit ayrımı Bir ve Çok'un birliği ile ilgili yeni bir problem doğurur. Royce'un problem ile ilgili olarak sunmaya çalıştığı görüş, bu objelerde ifade edilen Bir'in İradesine aldırış etmeden ikili objelerden üçlü olanlara geçmeyi ve bir objeyi ilk ikili çift arasına yerleştirerek tanımlamaya çalışmayı, fakat bunu da Kempe'nin bu ilişkiye dair ortaya koyduğu öğretilerine sadık kalarak yapmayı önerir. Deneyimlerde asıl aranan bu olgudur ve bu olgunun bulunması *bir* ve *çok* arasındaki ilişkinin anlaşılmasını da kolaylaştıracaktır. Üçlü ilişki içinde çiftlerden birisinin diğerine nasıl zincirleme bir şekilde dönüştüğü daha kolay anlaşılır. Burada zincirleme ifadesi kullanılmıştır çünkü bir ayırım bir diğerinden görülmektedir. Dünyadaki iki obje arasında daima bir başkası bulunur varsayımı ayırt etme faaliyeti için önemli bir varsayımdır. Royce bu varsayıma dayanarak ayırt edilmiş objelerin anlaşıldıkları takdirde çiftler açısından tekrar bir ayırt etme işleminin yapılmasına gerek olmayacağını, çünkü diğerlerinin de zincirleme bir sürecin devamı şeklinde mantıksal ve kendini temsil eden (self-representative) basit bir amacın bir ifadesi olarak verileceğini belirtir. Birbirleri ile kıyaslanabilen her şey çeşitli şekillerde kombine edilerek belirli kurallara sahip düzenli diziler şeklinde değerlendirilebilir. Böylece birlikte örülmüş ve birbirleri ile ilişkili kopyaların oluşturduğu dizilerden oluşan *sistemler* elde ederiz.¹⁹⁵

Aracı diziler yolu ile iki üyesi arasında bağlantı kurulabilen olgular sistemi anlayışı aslında deneyimlerin ayrı ayrı bölümlerine yapılan başvurulardır. Herhangi iki üyesi arasında başka bir üçüncünün olacağı, her bir üyenin kendisinden sonra gelene

¹⁹⁴ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 87.

¹⁹⁵ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 87-88.

işaret ettiği ve birbirleri ile bağlantılı üyelerden oluşan bir sistemden bahsedildiğinde, dünyanın da bir takım aracı dizileri içerdiği ve basit bir sistem oluşturduğuna işaret edilir ve sahip olunan bilgi de bu sistemin tanımı üzerine inşa edilir. Böyle bir sistemin tanımı elbette belli kurallar açısından yapılır.

Dünyanın tüm sistemleri farklı sistemlerden ibaret görülebilir. Diğerlerinden ayırt edilen olgular sistemi aynı zamanda aracı sistem dizileri yoluyla diğerlerine bağlanır. A ve B gibi karşılaştırılabilen iki sistemi ele alacak olursak, bu iki sistem aracı bir başka sistem oluşturularak birbirine bağlanabilir ve matematikte dönüşümler dizisi olarak isimlendirilen ara sistem dizileri vasıtasıyla A ve B sistemleri arasında geçiş sağlanabilir. Böylece A ve B gibi ayrımın doğası gereği birbirlerinden farklı olduğu kadar birbirlerine benzer herhangi iki sistem arasında, tasarlanmış aracı sistemler aracılığıyla A'dan B'ye deneyim ya da düşüncede dönüşüm sağlanabilir. *Arasında* ilişkisinin genel karakterinden dolayı herhangi bir sistemdeki tüm aracı dönüşümler A'dan B'ye geçişin tanımlanabilir bir sürecindeki aşama olarak kabul edilirler. Bu süreç basit bir iradi eylemin birliğini elde etmeyi niyet eder. A ve B arasındaki tüm aşamalar A ve B birbirlerinden farklı olarak görülmedikçe ya A ya da B'den farklı olarak görülmeyen olgulardır. Böylece tüm aracı aşamalar A ve B'nin ortak olarak sahip olduğu özelliklere sahip olmalıdır. Bu özellikler dönüşüm dizileri aracılığıyla değişmeden kalır. Bu değişmeyen özelliklerin adı *bu dönüşüm sistemlerinin değişmeyen karakterleri* olur.¹⁹⁶

İnsan, düşüncesinin anlama ve anlamlandırma amaçlı her çabası için benzerlik ve farklılık temelli yapılan sınıflamalar neticesinde sistemler oluşturma ve bu sistemler arasındaki geçiş ya da dönüşümü sağlamak için araç sistemler tasarlama ihtiyacı hisseder. Özellikle Tanım Dünyası açısından düşünce, böyle işleyen varsayımlar etkisi altında ve sürekliliğin bir ifadesi olarak düzenli dizilere benzer şekilde hareket eder. Tanım Dünyası yapılan ayrımlar sonucunda elde edilen sonuçların değerlendirilebileceği ve aynı zamanda elde edilen sonuçların insanî sınırlılıklar dolayısıyla ne kadar eksik ve zayıf olabileceğinin görüleceği tek yerdir. Tanım Dünyası son derece karmaşık bir yapıya sahip olsa da onu anlama ve anlamlandırma çabası içinde objelerin tasavvur edilmesinde bir çelişki meydana gelmez.

¹⁹⁶ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 93.

Gerçeklik bilinen varlıkların faaliyetlerinden başka bir şey, ayrı bir dünya değildir. O hem olgu hem organik bütüne ait olan bir bilginin elde edilebileceği bir dünyadır. Dünya ayırt edilebilen ve diziler oluşturabilen mümkün dikkat objelerinin oluşturduğu olguları içerir. Fakat aynı zamanda dünya mükemmel şekilde belirli ve mutlak olan amacı da ifade eder. Dolayısıyla onun olguları bir yaşam içinde gerçekleşen olaylardır. Bu yaşam eylemlerinde amaçların cisimleştiği varlıkların sosyal sistemi ile rasyonel olarak bağlantılı bir yaşamdır. Böylece olgular sadece ayırt edilmeyip aynı zamanda teleolojik bir sistem içine dâhil edilerek ilişkilendirilirler. Bu birlik sadece birçok bakış için aynı olan şeyi değil, fakat eşsiz bir biçimde mevcut olan şeyi belirler. Gerçek doğru diziler öz ya da *ben*'inkidir (self) ve onun yaşamının ifadesidir. Doğru çeşitlilik ise bireysel ben'lerinkidir (individual Selves). Bilinen somut olgular döngüsünün ötesinde, ayırt etme verilerine dayalı olarak oluşturulan diziler değil fakat tahmin edilen, değerlendirilip düşünülen iradi süreçler de vardır.

Dünya sadece ayırt edilmiş objelerin bir alanı değil, yaşamın aracılığıyla amacın cisimleştiği fakat son derece karmaşık bir alan olarak da değerlendirilir. O sosyal ilişkilerin içinde yaşandığı bir alandır. Ben'in dünyası eylem, bireysel ifade, kendini temsil (self-representation) ve açığa çıkarmanın ayrı dizilerinde cisimleşen ifadenin temel formundadır. Deneyimler insana herhangi bir anda birbiri ardına gerçekleşen yaşamın eylem ya da aşamalarındaki ve ayrı diziler formundaki eylemlerinin, dikkat eylemlerinin, kendi bireyselliğine ulaşmanın bilincine nasıl varılacağını gösterir. Yaşamın prensibi kendini ve istenilen şeyi bilmek ve onu yapmaya devam etmek olarak tekrür/döngüsellik (recurrence) aracılığıyla yenilik kazanan bir prensiptir, yani tekrar tekrar bir eylemden sonrakine devam eden ve yeni eylemler oluşturan bir sürece dayanır. Fakat ne eylemler arasındaki ara değerlendirmeler ne de sürekli devam eden eylemlerin bilincinde oluş, insanın kendisini anlaması için yeterli değildir. Tıpkı düzenli dizilerin hakikati tam olarak anlamaya yeterli olmadığı gibi.

2.4. KİMLİK VE KİMLİKLENDİRME

Josiah Royce kimlik ve kimliklendirme konusuna dair yapacağı tartışmalara, Santayana'nın '-dır-' (is) kelimesinin anlamı ile ilgili görüşlerine atıf yaparak başlar.

'Bağ/birleştirici yapı sadece açık bir şekilde A, A'dır (A is A) gibi bir

durumda değil, sembol ya da yaklaşım çeşitliliğinin objenin kastedilen anlamını maskeleydiği örneğin; Bu Odysseus'dur, XI 11'dir, 12 6.2'dir gibi durumlarda da kimlik/özdeşlik anlamına gelir. Bu, olmak öze uygundur (being is proper to essence); her şey ne ise odur (everything is what it is) anlamına gelir.¹⁹⁷

Bir özün kavranabilmesinin hassas ve savunulabilir örnekler yoluyla mümkün olabileceğini savunan Royce, öz ve varlık arasındaki ayrımın kavramsal bir farka dayalı olacağına dikkat çeker. Bu klasik ayrım Sokrates'in ve Platon'un diyalektik metotları sonucu ortaya çıkan bir ayrımdır. Özlerin dünyası Platonik ideaların dünyasıdır. Doktrinin kendisi Aristoteles'in ellerinde değiştirilir ve ayrım Skolastik vurgular üzerine temellenir. Kutsal idealar dünyası ile yaratılabilen olasılıklar ve aksine yaratılmış şeylerin sahip olduğu varlık türlerini içeren dünya arasında keskin zıtlıklar vardır. Örneğin Tanrı tartışma konusu olarak alındığında, klasik skolastik doktrin açısından - St. Thomas'ın tanımladığı gibi - Tanrı, bir olgu olarak özü varolmasını gerekli kılandır (as a fact his essence does require him to exist). Bu ifade aynı zamanda O'nun varlığı ile ilgili ontolojik bir kanıttır. Bu sadece teolojik olarak değil metafiziksel olarak da açık bir şekilde sunulmasa da ve özellikle St. Thomas'a göre insan zihninde direkt olarak bilinemesi de var olmandır. Fakat özü var olmasını gerekli kılan varlık, yani Tanrı hakkında St. Thomas'ın Anselm'den daha az kanıtı vardır. Nitekim St. Thomas böyle bir varlığın varolduğunun ispat edilebilir olduğunu düşünmesine rağmen Kutsal Öz'ün doğrudan doğruya bilinmeyeceğini ve niçin varolmaması edemeyeceğinin bilinmeyeceğini savunur. Sonuç olarak St. Thomas'ın dünyasında yaratılmış varlıklar için özleri ve varlıkları arasında kesin bir zıtlık bulunuyor iken aynı zamanda özü varoluşuna işaret eden bir varlıkta bulunur.¹⁹⁸

Royce klasik ayrımla ilgili olarak kendi içinde bazı güçlükler barındırdığını söyler. Ona göre bu tarz güçlükler ontolojik kanıtın doğasından kaynaklanmaktadır. Dünya içindeki tüm varlıkların bireyler olduğu ve dünyanın bireysel şeyleri içerdiği; Platon'un ideaları gibi tümellerin bu alanda bulunmadığı tezi apaçık olanın görünüşü olarak nominalistler tarafından savunulur. Her şeyin bireysel olması gerektiği her nasılsa apaçık bellidir. Eğer öyle ise bireylerin özü dünyanın özünün varlığa ait bir

¹⁹⁷ Royce, *Metaphysics*, s. 98, 143.

¹⁹⁸ Royce, *Metaphysics*, s. 143-144.

karakter olarak bireyselliği gerektirmesi anlamına gelebilir. Bunu söylemeyi devam ettirmek, varlığın belli bir türünün, varolması gereken şeylerin varlığının özü yoluyla gerektirildiğini söylemeyi devam ettirmektir. Royce varlığın özü ile ilgili olarak ifade edildiği şekliyle klasik ayrımın tamamıyla ya da kısmen başarısız kalacağını belirtir ve kendi yorumlarına geçer.

Royce Santayana'nın verdiği örneklerden hareket ederek A A'dır gibi bir ifadenin tüm açıklığı taşıdığını ve buradaki 'dır' kelimesinin ideal ya da mantıksal bir doğayı belirtmek için uygun olacağını ifade eder. Böyle bir ifade 'Herhangi bir şey daima kendisi ile özdeştir' şeklinde genelleştirilebilir. Royce sembol ya da yaklaşım çeşitliliğinin kastedilen anlamı maskeleydiği durumlar üzerinde odaklanır. 'Bu Odysseus'dur' ifadesinde Odysseus'a atfedilen özellikler, yani bu kelimesinin karşılık geldiği şey farklı birçok anlam içerebilir. Odysseus'un eşi, çocukları, arkadaşları için ifade ettiği anlam şüphesiz ki farklı farklı olacaktır. Fakat Odysseus için belirlenecek olan asıl anlam, ruhsal birliği adlandırmak için seçilen ya da insan özünün tüm özellikleri açısından belirlenmelidir.

Kimliklendirme sadece kavramsal değildir, o aynı zamanda bir kimliklendirme süreci duygusunun da farkındalığıdır: bu adam Odysseus'un yaşamının amaçlarını ifade eden ve gerçekleştirendir. Bununla birlikte amacın ifadesi de bir süreçtir. Kimliklendirme salt bir özün kimliklendirilmesi değildir. Çünkü düşünme bireysel şeylerin kimliği ile ilgili olarak meydana gelmesine rağmen *ben* ile ilgilenilir.

Royce Hegel ve Whitehead'ın görüşleri üzerinden tartışmalarına devam eder. Hegel mantığında, Hegelci Mantığın hem en önemli hem de oldukça karmaşık olan tezlerinden birini: kimlik/özdeşlik prensibini tartışır. Buna göre eğer sadece kavramsal açıdan değil de bilgi, zaman içindeki süreçlerin anlamı yoluyla bir yorum olarak değerlendirildiğinde kimlik/özdeşlik ayrılmaz bir şekilde fark ile birlikte birlik içinde ima edilir ve evet, kimlik/özdeşlik farktır.¹⁹⁹

Whitehead ise denklemler üzerine vurgu yapar ve denklemlerin matematiğin birçok dalında kullanıldığına dikkat çeker. Buna göre denklem zaman zaman bir sembol ve bir işaret arasındaki özdeşlik ilişkisini anlatmak için kullanılırken zaman zaman da

¹⁹⁹ Hegel'in özdeşlik ve fark ile ilgili görüşleri için bkz.: G. W. F. Hegel, *Hegel's Science of Logic*, A. V. Miller (trans.), Prometheus Books, 1991.

cebirde numara ya da miktarın eşit olduğu durumları ifade etmek için kullanılır. Whitehead $A=A$ 'dır ($A=A$) gibi özdeşlik ifade eden araştırmaların bir sonuç içermekle birlikte anlamsız bir özdeşlik ifade ettiğini savunur. Whitehead'a göre eşitlik özdeş olamamayı da ima eder ve özdeşlik eşitliğin özel bir sınırı olarak düşünülebilir. Özellikle $b=b^1$ iki farklı unsur içeren denklemler aynı zamanda bilinen bir gerçek ya da apaçıklığın ve bir paradoksun ifadesi olabilir. Eşitliğin iki yanı sağ ve sol yan olarak ayrılır ve özdeşlik paradoksal bir hal alır. Fakat eşitliğin tekrar ilanı ile değer, sayı ya da özdeşliği konuşulan her ne ise o bilinen gerçeğin bir parçası (truism) olarak eşitlik ilişkisi içinde ifade edilir. Hem paradoksal oluş hem gerçeğin bir ifadesi oluş eşitliğin her iki yanındakileri yarı kimlikli yapar. Örneğin, $b=b^1$ ifadesi b ve b^1 b olmaklık bakımından ortak oldukları için özdeşlikleri apaçık bir gerçekliktir; fakat b bir şey, b^1 başka bir şeydir ve bu şeyler farklı varlıklar olarak farklı özelliklere sahiptirler.²⁰⁰ Royce'un kendisi de Santayana'nın örneklerini kullanarak Whitehead'ın düşüncesini tekrar örneklendirir. Buna göre $12=2.6$ sembolik olarak eşitlik kullanılarak ifade edilmiştir. Bu ifade Whitehead'ın savunduğu şekli ile 12 bir sayı olduğu ve sayılar dünyasında bir *bireyselliğe* sahip olduğu ve orada 2.6 olarak bulunmadığı için bir paradokstur. Fakat 2 ve 6 sayılarının çarpımı da 12 olarak ifade edildiği için ve her biri ayrı ayrı sayı olmaklık bakımından ortak noktalara sahip oldukları için bir apaçık gerçeklik ifadesidir. Böyle bir eşitlik, yani $2.6=12$ 'nin hem bir paradoks hem apaçık gerçeklik olduğu ifadesi Hegel'in de dikkat çekmek istediği noktadır.

Royce'un kendisi de Hegel'e benzer bir şekilde, bir düşünce ile $A=A$ 'dır ifadesinin hem bir eşitlik hem de bir fark ifadesi olduğunu belirtir. Ona göre paradoks ve apaçık gerçek oluş ayrılmazdır. Kant'ın *analitik* ve *sentetik* yargılar sınıflamasına dikkat çeken Royce, kimlik/özdeşlik ile ilgili önermelerin Kant'ın ifadeleri ile analitik yargılar içerdiğini; bireysellikle ilgili önermelerin ise sentetik yargılar içerdiğine işaret eder. Şöyle ki, $A=A$ gibi bir önerme ile Kant'ın yüklem basit bir biçimde öznede içerildiği önermeler olarak ifade ettiği 'kırmızı şarap kırmızıdır' gibi bir önerme ile aynı yapıda olarak kabul edilir. $b=b^1$ ya da $12=2.6$ gibi önermeler ise yüklemi öznesinde içerilmeyen ve eklemeler yaparak anlamı genişleten 'bir üçgenin iç açıları toplamı iki dik açya eşittir' gibi bir önerme ile aynı yapıda kabul edilir.²⁰¹

²⁰⁰ A. N. Whitehead, *A Treatise on Universal Algebra*, At The University Press., Cambridge 1898, s. 5-6.

²⁰¹ Royce, *Metaphysics*, s. 148-149.

Dünya ile ilgilenenler olarak insanlar, tüm olgular arasında böyle ilişkilere dayalı köprüler kurma yoluyla pratik yaşamlar inşa ederek varlığın amacına ulaşmaya çabalar. Kimliklendirme süreci olarak ifade edebileceğimiz bu çaba salt kavramlara yönelik bir çaba değildir. Bu çaba aynı zamanda bir yorumun eylemidir. Fiziksel dünyanın sonsuz akıcılığına rağmen kimliklendirme onun aracılığıyla yapılır. Çünkü fiziksel dünya hem tüm olguların içinde bulunduğu hem de amacın gerçekleştirildiği, tüm yaşamın içinde olduğu bir dünyadır. Özler akıcı değildir, akıcılık öz'ün varoluşu ile ilgilidir. Bu görüş, özlerin her ne iseler o oldukları ve asla değişemeyecekleri için kimliklendirmenin de onlar açısından asla ifade edilemeyeceği görüşünü de beraberinde getirir. Buna karşın varlığın dünyası bütün değişmelere sahiptir, Herakleitos'un ifadeleri ile 'her şey akış halindedir' ve olgular kısmen varlığın kısmen de öz'lerin alanına aittirler. Değişime bağlı olarak kimliklendirme de şekil alacaktır.²⁰² Kimlik bir idealdir ve özdeşlik yoluyla kendi varlığının dönüşümüne bağlıdır.²⁰³ Örneğin; 'Ali öğrencidir' kimliklendirmesi Ali'nin okul hayatı bittikten sonra bir anlam ifade etmez. Bu ifade Ali'nin kazandığı başka bir nitelik sayesinde 'Ali öğretmendir'e dönüşecektir. Fakat her nasılsa değişime rağmen fiziki dünyada bir bütünlük söz konusudur. Herhangi bir obje ile ilgili olarak farklı bakış açısından kaynaklanan farklı anlayış ya da algılayışlar söz konusu olsa da değişime rağmen objenin korunumu söz konusu olduğu için, objenin kendisi aynı kalır. Örneğin; telefon denildiğinde farklı insanlar farklı algılara dayalı olarak farklı imgelere sahip olurlar (kablolu telefon, cep telefonu, akıllı telefon). Hatta zaman ve değişime bağlı olarak tek bir insan bile farklı imgelere sahip olabilir. Buna rağmen telefon tüm insanlar için aynı şeyi ifade eder: o bir iletişim aracıdır. Bu anlamda fiziksel dünya ile ilgili olarak teleolojik tarzda bir kimliklendirmenin yapılabileceği söylenebilir.

Kimliklendirme amaca yönelik belli bir yapıya sahiptir ve o sadece olguların bir ifadesi değil amaca yönelik bir görüşün ifadesidir ki, bu anlamda kimliklendirmenin kendisi de teleolojik bir karaktere sahiptir. Bu anlamda aslında Hegel'in vurguladığı fark da önemsiz olacaktır. $12=2.6$ ifadesinde eşitliğin iki tarafında farklı ifadeler olsa da ve bu ifade daha önce belirtildiği üzere paradoksal bir ifade olsa da bu eşitlik üzerine odaklanan biri için eşitliğin iki yanında görülen sayılar ayrı olarak değil de bütün açısından değerlendirilip, 2.6'nın 12 olduğu sonucu görüldüğünde fark önemsiz hale

²⁰² Royce, *Metaphysics*, s. 164.

²⁰³ Bradley, *Appearance and Reality*, s. 376.

gelip sona erer. Sonuç olarak teleolojik anlamda şeyler, niyetler, eylemler aynı amaca bağlı oldukları sürece aynıdırlar.

2.5. BİR VE ÇOK

Josiah Royce *Tanrı Kavramı* isimli eserinde Mutlak İrade'nin niçin bilincin birliği içinde birleştirilmiş çoklu iradelerin bir karışımı olamayacağını²⁰⁴ sorgular. Aslında buradan hareketle Royce'un dikkat çekmek istediği nokta objesi birey olan, anlaşılabilir kurullarla ifade edilse de yine de özgür olan bireylerin oluşturduğu birleştirilmiş iradeler kompleksinin olabilirliği ile ilgilidir. Royce böyle bir anlayışın bireylerin karşılıklı ilişkilerindeki önyargıyı ortadan kaldırdığı ve monizmin katı kurgularını aşmaya olanak sağladığı görüşündedir.

Royce bağlı ilişkiler açısından belli bir özerkliğe izin veren ilişkilerin somut örneklerini verir. Örneğin; A ve B iki vatandaşdır. Bu özellik onlar arasındaki belli bir ilişkiye işaret eder. Fakat bu yine de birisinin yaptığı şeyi diğersinin de yapmasını gerekli kılmaz. Sonra 'A'yı kendisinin bir ifadesi olarak seçmesi dolayısıyla Mutlak'ı düşündüğümüzde, B'yi A ile tamamen zıt olan C'ye tercih etmekte niçin zorlanır ya da üçü arasındaki seçimde ölçüt nedir?' sorusu nasıl cevaplanacaktır? Böyle katı bir monizmde ısrar etmeye gerek yoktur ve bu, varlıktan hareketle ifade edilecek olan bireysel gerçekliği ortadan kaldıran (... olması gerek, ...dır şeklinde) dayatmacı bir tavır olduğu gerekçesi ile risklidir. Bu örnek Royce'un değerlendirmelerini de anlaşılır kılar: 'A, B, C, ... gibi bireyleri içeren bu dünyada cisimleşen *mutlak seçim*'in bir eylemi gerçekte karşılıklı birçok birliği içeren bir olgu gibi yapılır, yani karşılıklı belirsizlik, seçim eylemleri, bireysel yaşamda ifade edilen irade kipleri ile özdeş olanların her biri ve onun sahip olduğu kişisel özbilinç (self-conscious) iradesini içeren bir olgu gibi.'²⁰⁵

Royce bu konuda Bradley'in kendisi ile aynı görüşte olmadığını farkındadır. Royce Bradley'in *Görünüş ve Gerçeklik* eserindeki çok önemli pozisyonlardan birine karşıt olarak bizim ilişkisel ya da bağlantısal düşüncemizin bizi ayırmaya zorladığı zıtlıkları uzlaştırmak için Mutlak'a ihtiyaç duymayan sonsuz ve sonlu arasındaki ilişkiler anlayışını tanımlamaya çalışır. Royce'un bu çabasının tam olarak başarıya

²⁰⁴ Royce, *CG*, s. 306.

²⁰⁵ Royce, *CG*, s. 314.

ulaşıp ulaşmadığı, yeterli bir açıklama sunup sunmadığı tartışılabilir. Ayrıca Royce'un, bütünüyle dışsal ilişkilere işaret eden ya da böyle bir ilişki tarzından bahseden gerçekçi çoğulculuk (realist pluralism) ile evrenin özbilincine sahip olan bütünüyle belirgin bir anlamdan başka bir şey olmadığını savunan somut idealistik monizm arasında tatmin edici bir ilişki kurup kurmadığı da yine tartışılabilir. Ancak yapılan açıklamalar, biraz kuşkulu ve analitik anlayışın kategorilerinden tamamıyla bağımsızlaşmamış fakat mutlak özgürlüğün ortasındaki somut özgürlükler birliğine dönüşmekte kararlı olan bir düşüncenin ifadesi olarak düşünülebilir. Marcel'e göre, Royce'un düşüncelerinin zaman zaman kendisi ile çelişkiye düştüğü de söylenebilir. Örneğin; Royce bireyin salt bir obje ya da bir etki olarak düşünülmemeyeceğini ve bir eylem olarak kabul edildiğinde Mutlak'ın mutlak seçim eyleminden pay aldığını iddia ediyor iken Mutlak'ın A ve B arasında seçim yaptığı ya da A ve B'yi seçtiği nasıl söylenebilir? Buna göre bütün ve parçalar arasında yapılan bu ayırım birleştirilmiş deneyimlerin soyut bir sistemine dönüşme riski taşıyor ise Royce için somut yaşam Mutlak'tan başka bir şey değildir.²⁰⁶

Royce Bradley'in kısmi bilinemezliğini kabul etmez ve bu düşünce *Bir* ve *çok*'un bir şekilde Mutlak'ın deneyimlerinde uzlaştırılabileceğine işaret eder. Royce sonsuz çeşitlilik ideasının, doğası özelliklerin çokluğunu içeren amaçlar varolduğundan dolayı, zıtlıklar olmadan korunabileceğini ispat etmeye çalışır. Bu tip amaçlar kendisi ile çelişen bir varlıktan uzaktır. Bu amaçlar birlik ve çeşitliliğin bütün içinde nasıl bağdaştırılabileceğini açıklamayı mümkün kılan ifadelerde göze çarpar.

Royce kendi görüşünü daha iyi anlatabilmek için *öz-temsil* daha doğrusu *kendini temsil eden* ya da *benlik tasarımına sahip* (self-representative) sistemler yoluyla kastettiği şeyin örneklerini sunar. Birisi, temsil (harita) ve asıl (toprak) arasında birebir uygunluk bulunan bir İngiltere haritası çizmek ister. İmge, temsil, yani harita niyet edilen amacı gerçekleştirmek için toprağın sahip olduğu hatlar ve içeriğin bir temsilini kendi parçası olarak içerecektir ve içermeye devam edecektir. Royce burada bire bir uygunluk nosyonundan bahseder. Eğer kendini temsil etmede bir sınır var ise harita hatalı ve yanlış olacaktır. Harita içindeki haritanın sonsuz dizileri ile belirlediğimiz son ima edilerek gerçekleştirilen şeyin anlaşılması sağlanır. Aslını tam olarak temsil eden bir haritanın var olduğu kabul edildiği takdirde ifade edilen haritanın imkân dâhilinde

²⁰⁶ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 48-51.

değil gerçekten de sonsuz diziler içerdiği iddia edilebilir. Bu iddia gelişmenin ideal bir yasası değildir ve bir varlığa işaret eder.²⁰⁷ Aslını tam olarak yansıtabilen haritanın birliği içinde sonsuz diziler yer alır ve bu sayede tam anlamıyla anlaşılabilir olmasa da *bir* ve *sonsuz çokluğun* birleştirilebilmesi mümkün olur. Gerçek sonsuz diziler Bradley'in iddia ettiği²⁰⁸ gibi sadece görünüş değildir. Royce'a göre bu şekildeki bir ifadenin kabulü ile görünüş, hiçbir şeyin değişmediği bir seviyeden ibaret olacaktır.

Royce verdiği bu örnekten sonra dizi ya da kendini temsil eden sistem tanımına geçer. Böyle bir tanım yine onun matematiksel konulara olan ilgisini gündeme getirir. Nitekim onun matematiksel ilgileri açık bir şekilde metafiziksel bir problem olan Bir ve Çok ile ilgili ihtiyaç duyabileceği kavramsal araçları ona sağlar.²⁰⁹ Royce Dedekind'in (1831-1916) 'eğer bir kümenin öz altkümelerinden biri kendine eşse bu sonsuz bir kümedir; hiçbir altkümesi kendine eş olmayan kümeler ise sonludurlar'²¹⁰ tanımından hareketle 'bir sistem kendi içinde yer alan unsur, bileşenine benziyor ise sonsuz, tersi durumda ise sonludur'²¹¹ görüşünü sunar ve sayı dizileri ile bu türden sistemleri örneklendirir. Royce'a göre kendini temsil eden sistemlerin asıl özellikleri:

1) Sistem öyle bir şeydir ki, onun elemanlarından her biri M , M^1 ya da daha genel olarak M sistemin bir diğer elemanına karşılık gelir ve onun düzeni içinde yer alan elemanlardan yalnızca biri sistemin devam eden elemanıdır. Bu yeni eleman tekrarlama yoluyla ilkinden türetilen olarak kabul edilebilir. Buradaki ilişki harita ve haritanın temsil ettiği obje arasındaki ilişki gibi düşünülebilir. Bu nedenle de o, ilk elemanın kopyası ya da temsili olarak adlandırılır.

2) Kopyalar, farklı elemanlar farklı kopyalara sahip olabilsin diye bütün kopyalar

²⁰⁷ Royce, *WI* (Vol.: I), s: 505-507.

²⁰⁸ F. H. Bradley hissedilen ya da deneyimlenen her şeyin anlamlı olacağını, nihai gerçekliğin bir mutlak kriter gereği kendisi ile çelişmeyeceğini, bu nedenle zaman zaman kendisi ile çelişebilen dünya hakkındaki sıradan fikirlerimizin gerçek değil görünüş olduğunu ileri sürer. Bradley'e göre görünüşler gerçekte vardır ve gerçeğin bir görünüşü olarak anlaşılırdırlar. Görünüşler Gerçeklik olamazlar fakat kesinlikle var oldukları için Gerçeklik ile ilişkilendirilebilirler ve Gerçeklik ya da Mutlak görünüşlerden ayrı olarak değerlendirildiğinde hiçtir. Bradley olgusalılığı kapsayıcı bir uyumda tüm ayrımları içine alan kendi ile tutarlı bir bütün olarak tasarlar. Bu tek bütün Mutlak'tır ve Mutlak görünüşlerden ayrı değil, fakat birlikli bir bütün olarak anlaşılır. Onun metafiziği varolan her şeyin karşılıklı bir bağımlılık ilişkisi içinde bulunduğunu ortaya koyar. Bradley'in ayrıntılı görüşleri için bkz.: F. H. Bradley, *Appearance and Reality*, Frank Thilly, *Bir Felsefe Tarihi*, Emel Koç, *F. H. Bradley'in Metafiziği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü (yayımlanmamış doktora tezi), Ankara 1995.

²⁰⁹ Hocking, 'The Influence of Mathematics on Royce's Metaphysics'.

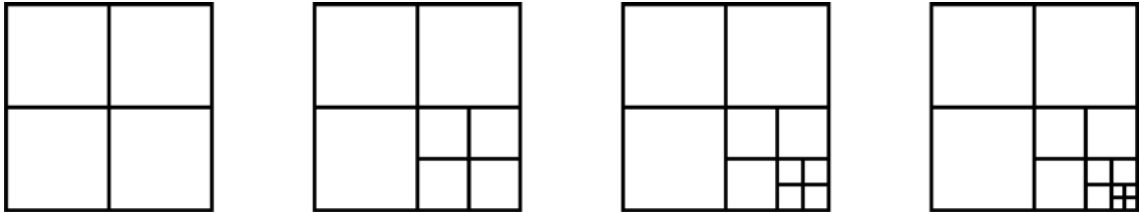
²¹⁰ Kürşat Akbulut, Levent Akgün, 'Matematik ve Sonsuzluk', *Kazım Karabekir Eğitim Fak. Der.*, Yıl: 2005, Sayı: II.

²¹¹ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 510-511.

birbirlerinden farklıdır. Çünkü tekrarlama süreci, bir elemanın tamamlanması ve tanımlanmasının bazı başka elemanlardan türetileceği sistem içindedir.

3) Sistemin, kendisi bir başka eleman tarafından temsil edilmesine rağmen bir başka elemanın kopyası ya da temsili olmayan en az bir elemanı bulunur.²¹²

Royce'un sıraladığı bu özellikler çerçevesinde harita örneğine döndüğümüzde, İngiltere'yi tam olarak temsil eden bir harita kendi içinde İngiltere'deki eyalet, kasaba ya da daha küçük yerleşim birimlerini de gösterecek ve bu temsil sistemi en küçük parçası da dâhil olmak üzere sadece İngiltere'ye ait olacaktır. Bu da kendini temsil eden sistemin kendi içinde, kendini temsil edebilen sonsuz sayıda temsil sistemi yaratacağı anlamına gelir. Harita bir kare olarak düşünülerek Royce'un ifadeleri şu şekilde şematize edilebilir.²¹³



Şekil 1.5. Temsil Sistemi Modellemesi

Böyle bir sistemin varolduğu kabul edildiğinde, sonsuzluk bir sonun yokluğu anlamına geldiği için sistem sonsuz sayıda eleman içermelidir.²¹⁴ Sadece benzer bir sistem bir bütün ile ilişkilendirilebilir. Sonlu bir sistem ise ya sadece negatif bir şekilde tanımlanır ya da kendini temsil edebilen sonsuz bir sistem ile ilişkilendirilip olumlu bir karaktere sahip hale getirilir²¹⁵ ve bundan sonra da düzenli bir sistem olarak isimlendirilebilir. Başka bir deyişle o dışsal bir birleşim değildir ve şeylerin tam olarak çözülmemiş ilişkileri olarak ilişkilerin benzer kategorilerine ait değildir. Burada akıl kendi hareketleri vasıtasıyla geçici deneyimleri aracılığıyla insana asla sunulmayacak olan şeyi tanımlar: objelerin kendini temsil eden sisteminin yapısı her nasılsa düşünce dünyasının yapısı ile benzerdir.²¹⁶ Royce'a göre düzenli bir sistem tamamlanmış bir *ben* formuna sahip sayılar dizisini içeren bir sistem gibidir.

²¹² Royce, *WI* (Vol.: I), s 508-509.

²¹³ Eric Steinhart, 'Royce's Model of the Absolute', *Transactions*, Vol.: 48, No.: 3, 2012.

²¹⁴ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 510.

²¹⁵ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 514.

²¹⁶ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 534.

Royce düzen ideası ve anlaşılabilir prensiplerin özüne dikkat çekmenin önemini vurgular çünkü bu idea ona göre evrensel bir uygulamanın ideasıdır. Akıl asla objeler arasında var olan düzeni tanımaksızın kendisine bir çalışma alanı kuramaz. Buradaki tanıma eylemi aktif bir tanıma eylemidir. Bu açıdan bakıldığında Bradley'in *düşünce sadece kendisi tarafından üretilen şeyi geçerli olarak kabul eder* görüşü doğru olarak kabul edilebilir. Fakat o, kendini temsil eden sistemlerde serimlenmeye çalışılan düzenin anlaşılabilir oluşumunu göremez ve bu nedenle Bradley Bir ve Çok'un anlaşılabilir bir sentezini fark etme imkânı sağlayacak olan spekülâtif düşünceyi inkar etmekle yanlışa düşer.

Kendini temsil etme ideası sadece Bir ve Çok problemi ile ilgili bir anahtar değildir, aynı zamanda realist bir bakış açısıyla düşünülmüş olan dünyanın esasında kendini temsil eden bir sistem olduğunun anlaşılmasını da kolaylaştırır. Bildiğimiz gibi böyle bir dünya en az iki olgu içerir: F olgusu ve onunla ilgili olduğu varsayılan bir f olgusu. Böyle bir dünya $F+f$ 'dir. Fakat + ya da toplam nedir? Bradley bu konuyla ilgili G. H. Mead'ın (1863-1931) 'toplam/+' düşüncesinin olumsal görüntüsü (contingent view (Zufällige Ansicht)) ile uygunluğudur düşüncesini çürütür. Bu ilişki sözde gerçektir. Böylece o realist bakış açısından orijinal iki objeden bağımsız üçüncü bir olgu olur ve burada sonsuz bir süreç gündeme gelir. Çünkü toplam ile f'nin ilişkisine benzer bir şekilde toplam ile F arasındaki ilişki yeni bir ara değer gerektirecek şekilde belirlenmelidir ve bu süreç böyle devam eder. Sistem sayı sistemleri gibi sonsuz ve kendini temsil edendir ve o hipotezler yolu ile temsil ve ifade ettiği için, *ben* süreçlerinden sözde bağımsız bir varlığın soyut formuna göre F'nin var olduğu söylenebilir.²¹⁷ Bütün bunlar kaçınılmaz olsa da bilinmeyenin ismi ile gerçekliği isimlendirmede kullanılamaz. Gerçekte hiçbir ilişkiyi içermeyen bir ilişki incelendiği için buradaki sistem düşünceyi tatmin etmez. 'Realistin zincirleri (chain) ümitsizce bölünmüş bağların zincirleridir.'²¹⁸ Bu Bradley eleştirisinin gücüdür. Ona işaret eden bilgidен bağımsız olarak tanımlanan gerçeklik ne Bir ne Çok ne de Bir ve Çok'un her ikisi olabilir.²¹⁹

Royce'un kendi kuramı olan *Varlığa Ait Dördüncü Kavranış* açısından ise içsel

²¹⁷ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 540.

²¹⁸ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 543.

²¹⁹ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 53.

çeşitlilik sonsuz bir şekilde büyümenin aksine Mutlak'ın kendisini bir çırpıda tanımlaması yoluyla tek bir planın birliğine bağlı kalır ve bu çeşitlilik onun gelişmesindeki bu birliğin ifadesi ile sınırlandırılır ki bu da ilişkisel bir yorumda bulunurken insanı hataya düşmekten koruyacaktır.

Özne ve nesne bundan sonra *mutlak ben* içinde İngiltere ve İngiltere haritasının olduğundan daha fazla özdeşirler.²²⁰ Mutlak burada sadece sistemin başlangıç terimidir ve bir terim hiçbir şeyi temsil etmez. Bu *mutlak deneyim* tam olarak aracısız olabilsin diye gereklidir ve amacın ya da bilginin dilinde ifade edilebilen eksiksiz dizinin kendisi deneyimlerin belli anlarının başarısı değil, '*a totum simul*, sonsuz şekilde zengin bir deneyimdir.'²²¹

Royce *totum simul* kavramına karşılık gelebilecek ifade için Bradley düşüncesi üzerine yoğunlaşır. Bradley düşüncesinde Mutlak, Ben (Self) değildir. Çünkü Ben sadece bir görünüştür ve bütün özel görünüşlerin gerçekleşmiş hakikatleri olan somut ve anlaşılır deneyim içinde dönüştürülmelidir. Peki, Mutlak bu dönüşümlerde bilinemez mi? Bu sorunun yanıtı kesinlikle hayır olacaktır. Çünkü o daha fazla bir Ben'dir fakat bir görünüştür. Başka bir deyişle Mutlak, kişilik ya da bireyselliğin özünü içeren öz düşünümünden (self-reflection) kurtulamaz.

*Mutlak'ın tüm itidali Ben'in üstünde bir şey olarak kalır; Mutlak böylece onun sahip olduğu görünümün oldukça dışında bir ben olarak kendisini bilir.*²²²

Aksi halde o ya bir zihin/düşünce ya da bir şey olacaktır ve sonuçta görünüşlerin en alt basamağında yer alacaktır. Dolayısıyla Bradley'in Mutlak'ı kendini temsil eden bir sistem olmalıdır ve *çok*, *mutlak birlik* olarak düşünülen bu sistem içinde eritilmiş bir şey değil, *mutlak birlik* tarafından korunan bir şeydir. Her şey kendini temsil eden bir sistemin parçasıdır ve realist ya da idealist, mistik ya da dogmatik herkesin sahip olabileceği bir hakikat,²²³ aynı zamanda ideal ve gerçek olanın bileşkesidir.

Royce gerçek sonsuzluk ile ilgili olarak sonsuz dizilerin, gerçekleştirilemeyen olasılıklar var olabilsin diye tamamlanmadıklarına vurgu yapar. Diziler içindeki her bir

²²⁰ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 545.

²²¹ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 546.

²²² Royce, *WI* (Vol.: I), s. 522.

²²³ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 55.

tekrarlanma süreci gerçekliğin yapısı ile ilgili doğru sonuçlara yöneltse de gerçeklik daima hep bir adım ötede ulaşılamayan olarak kalır. Dolayısıyla sonsuzluk da bir sonun olmayışı anlamında negatif bir karakter olur. Bu dolambaçlı süreç kendini temsil eden sistemin kendisi olan Öteki/Başka'nın dönüşümü ya da taklididir.²²⁴ Mutlak bir bütündür ve diziler bitip tükenmez bir şey olarak değil bir *totum simul*, terimlerin belli kurallar çerçevesinde oluşturduğu bir düzen olarak vardır. Böyle bir düzen içinde evrensel bir plan her bir terimin yerini belirler. İlk olarak 'a' gelecektir, sonra 'b' ve böylece devam eder. Yani kendi tanımında ima edilen şey.²²⁵ Dizinin içerisinde yer alan her bir üye sadece birbiri ardına sıralanan olarak değil görülen, deneyimlenen, sunulan ve tanımın önceden belirlediği bir üye olmalıdır. Buradan hareketle diziler salt geçerli değil aynı zamanda sunulmuş bir olgu olarak tanımlanabilir ki böyle bir tanımlama da onu bir sonsuzluk olarak tanımlamak anlamına gelir.²²⁶

Dizilerin bütün terimlerinin önceden verildiğini kabul etmek dizinin tamamıyla verildiği anlamına gelir. Bunun kabulü tam ve düzenli dizilerin bir son terime sahip olmasını gerekli kıldığı için Royce'un ifadelerinde çelişkili bir durum göze çarpar. Royce bu çelişkiyi ortadan kaldırmak için tam/eksiksiz terimi üzerine yoğunlaşır ve bu terimin farklı iki şekilde ele alınması gerektiğine vurgu yapar. Ona göre diziler, kapalı diziler anlamında tam değildir. Onlar *mutlak deneyim*, tanımlanan üyelerin tamamını içerdiği için tamdır.²²⁷ Böyle bir tamlık eş zamanlı olabilir ve numaralandırmayı dışta bırakır. Dolayısıyla dizi belirlenmelerin bir dizisi olarak dışta bırakılan bir bütün değil, somut bir sistemdir ve aynı zamanda bireysel bir gerçekliği içerir.

Bir sonsuz ve somut bütünlük onun son üyesi bulunduğu anda değil tamamıyla bilinçli bir *ben* onu olduğu şekliyle bildiği zaman açıklığa kavuşur. Böyle bir bilgi tam ve elde edilemez bir numaralandırma değildir. O iradi tatmin sağlamış bir *ben* vasıtasıyla yaşamın tüm zenginliğinin algılanmasını ima eder. Başka bir deyişle gerçek sonsuzluk sayısal bir sonsuzluk olarak verilmez. Gerçek sonsuzluk iradenin tanımladığı ya da gerçekleştirmeye çabaladığı bir eylem içinde gizlidir. O halde *Bir ve Çok uzlaştırılabilir* ve bu ifade de *mutlak ben kendisini bireysel eylemlerin sonsuz bir dizisi içinde ifade edebilir* ifadesi ile birleştirilebilir. Böylece Mutlak *bireysel öğelerin*

²²⁴ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 569.

²²⁵ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 582-583.

²²⁶ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 583.

²²⁷ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 584.

bireysel bir bütünü olabilir. Royce'un bu ifadelerinden de anlaşılacağı gibi, o kendisini bir teist olarak görsen bile, teist mi ya da panteist mi olduğu tartışmalıdır.²²⁸ Bu bütün kapsayıcı olmakla birlikte özel olan ve herkese açık olmayandır. O sonsuz olasılıkları inkâr eder, fakat bu olasılıklar yine de evrensel karakterlerindeki Mutlak vasıtasıyla düşünülebilirler.²²⁹

Royce'un açıklamaya çalıştığı görüşleri oldukça karmaşıktır ve derinlemesine incelendiğinde bir takım problemler taşımaktadır. Royce kendini temsil eden sonsuz bir sistem ve sonlu bireyler arasında bağ kurarak evrensel bir plan içinde nasıl uzlaştırılabileceklerini göstermeye çalışır. Yaptığı analiz sonlu, çok ve ardışık olanın nasıl sonsuz ve tamamıyla ardışıklık ve çokluğa dönüştüğünü açıklamaya dayanır. Fakat Royce mantıksal ve matematiksel bir şema olarak ifade etmeye çalıştığı düşüncesinde insan ve hem kendini temsil eden sistemin ilk terimi olan hem de apriori olup hiçbir şeyden elde edilemeyen terim, yani Mutlak arasında yeterli ve net bir açıklama sunamamıştır. Marcel'e göre, eğer Royce insanın Mutlak'ın bir parçası olduğunu kabul etmez ise sistemi çelişkiye düşecek, kabul ederse de her bir birey, aynı zamanda hem gerçek birlik ve çokluk olan hem de Tanrı olan özgür topluluk içinde ortak katılımcı olarak yer alacaktır.²³⁰

2.6. ZAMAN VE SONSUZLUK

Duyum, duygu ve düşüncelerimizi içeren deneyimlerimizde sunulan bir dönüşüm ya da tersine çevrilemez, dönüştürülemez bir ardışıklık sergileyecek şekilde ve belli bir düzen içinde devam eden bir şey olarak düşünebileceğimiz zaman algısı bilince açıkça

²²⁸ Varlığın birliği ile ilgili olarak ortaya koyduğu bu görüşleri ve Tanrı ya da Mutlak insanı ve onun yaşamını içeren bir yaşamdır şeklindeki tanımlamaları ile Royce'un düşünce sistemi panteistik bazı unsurlar sergiler.

'Tanrı'nın yaşamı sonsuz bir anda bütün yaşamların ve bu yüzden de iyi ve kötünün organik bir toplamını içerir (*RAP*, s. 457)',

'Tanrı onun tamlığında birçok yaşamı kapsar ya da bir her şeydir (*WI*, s. 395, 394)',

'İnsan topluluğu Tanrı'nın varlığını ispatlayabilir ya da tüm evren hem topluluk hem ilahi bir varlıktır (*PC*, s. 409, preface, xxxvi)',

'İbadet ettiğiniz şeyin sizin için en çok sevdiğiniz ve yüce bir şey olmasından sakının, zira o, sizindir ve ancak şapkanız kadar yüce ve sonsuzdur (*RAP*, s. 12.)' ifadeleri ile Royce'un panteistik eğilimlerine dikkat çekilebilir. Fakat kendisi *Tanrı Kavramı* ve *Modern Felsefenin Ruhu* isimli eserlerinde Tanrı anlayışının panteist değil, teistik olduğunu ifade eder. Bkz.: *CG*, s. 49, *SMP*, 434-483 ve ayrıca Paul E. Johnson, 'Josiah Royce-Theist or Pantheist?', *Harvard Theological Review*, Cilt: 21, Vol.:1, ISSN: 0017.8160, 01/1928.

²²⁹ Royce, *WI* (Vol.: I), ss. 569-580.

²³⁰ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 58-59.

verilmiş olan bir şey değildir. Zamanın insanî deneyimlenişi ile ilgili olan bu iki özelliği, yani deneyimde beliren çeşitlilik ya da dönüşüm ve ardışıklık algısı aynı anda bilince sunulur.²³¹ Şöyle ki, 'bir insanı sevmekle başlıyordu her şey' ifadesinin okunması sırasında her bir kelime kendisinden sonra gelen ile verilmek istenen anlamı ifade etme bağlamında bir bütünlük arz eder. Aynı şekilde verilmiş olan dize de şiirin tüm anlamını ifade etme bağlamında diğer dizeler ile bir bağlantı halindedir. Her bir kelime ya da dize kendisinden önce gelen kelime ya da dize ile bağlantısı içinde değerlendirildiği zaman tam olarak anlaşılabilir. O halde ardışıklık bütünü anlaşılması için gereklidir. Çünkü ardışıklık deneyimi ile birlikte ardışıklık bir bütün olarak deneyimlenir. Ardışıklık ile ilgili farkındalık olmadan zaman problemi de olmayacaktır.²³²

Royce'un zamanın doğası ile ilgili çalışmaları zaman ile ilgili farkındalık ve Mutlak arasındaki benzerlik üzerine temellenir.²³³ Önce ve sonra'yı kendisinde içermeyen bir olay, diğer olaylar ile birlikte verilmedikçe zaman ideasını oluşturmak mümkün olmaz.

An olarak anlaşılan zaman süreci (timespan) nedir? sorusuna o, bir saniye ve birçok saniye arasında çeşitlendirilebilen bir şeydir ve 'şimdiye' indirgenemez karşılığı verilebilir. Zaman ardışık dizilerin tek seferde anlaşılmasına olanak sağlamaz. Böylece süreksizlik düşüncesi eylemler ile tanışır.²³⁴ Zaman önemli ölçüde insanî ilgiler ile bağlantılıdır. İlgiler insanın kısa ardışıklıklar içinde kavranan göreceli şimdinin ötesine geçer ve zaman iradenin bir formu olarak görülebilir diye ardışıklıkta sonra gelen önce gelen şey ile ilişkilendirilir.²³⁵ Bu ilişkilendirme biçimi geleceğin niçin şimdiden sonra gelen bir şey olarak değil de şimdinin meylettği/yöneldiği bir şey olarak değerlendirilmesi gerektiğini açıklamaya imkân verir.

Royce bir bütün olarak ardışıklık deneyiminin hafıza yoluyla mümkün kılındığı görüşünü reddeder. Böyle bir durum aslında anlık deneyim ve hafızanın basit, fakat ortaklaşa gerçekleştirdikleri bir deneyim sonucudur. Bölünemez an (indivisible instant) hiçbir şeyi içermez. Dolayısıyla onun içinde geçici deneyimlerin objesine rastlanmaz.

²³¹ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 115. 1

²³² Royce, *WI* (Vol.: I), s. 117.

²³³ Ignas Kestutis Skrupskelis, *The Problem of God in The Philosophy of Josiah Royce* (Ph. D.), University of Toronto, 1967, ProQuest Dissertations and Theses; 1967; ProQuest, s. 159.

²³⁴ Royce, *WI* (Vol.: I), s.:420-421; (Vol.: II), s. 122-123; *SGE*, s. 242.

²³⁵ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 124.

Fakat an bölünemez olsa bile kendi içinde ardışıklığı daima içerecektir.²³⁶

Zaman, içerisinde ardışıklığı bulunduran bir bütüne sahip olan ‘yanıltıcı şimdi’ olarak insan tarafından deneyimlenir. Bilinçliliğin zaman-süreci, boyutları içindeki bir saniye ile birkaç saniyenin bölümleri vasıtasıyla ölçülebilir ve çeşitlendirilebilir. Zaman-sürecinin boyutları insanî bilinçliliğin keyfi özelliğidir.²³⁷ Zaman sadece irade ile olan ilişkisi içinde bir anlama sahip olur ve teleolojik süreçlerdeki aşamaların önemli ilişkileri açısından anlaşılabilir.²³⁸

Royce zaman ile ilgili analizlerinde, amaçlar zaman içinde gerçekleştirildiği ya da başka-öteki (other) olana dair sonlu arayışlar zaman içinde gerçekleştiği için sonsuzluk tanımına da yer verir. Fakat bu başka-öteki sadece bir başka-öteki değil bir bütünlüktür. Arzulanan amacın gerçekleştirilmesi herhangi bir gelecek anın şimdiye kadar sağlayabildiğinden daha fazla şeyi içerir.²³⁹

Gerçeklik sonsuz bir şekilde var olurken, dünya zaman içinde var olur. Uzay birlikte varolma düzeni iken zaman ardışıklığın düzenidir.²⁴⁰ Buna göre uzay sadece dünya için bir sahne temin ederken bütün niyet, kesinlik ve anlam içinde insana bir form veren zaman, dünya dramasının içinde oynandığı bir çerçeve gibidir ve ‘insanın, içinde dünyanın varolduğu zaman kavrayışı, zaman deneyimi üzerine temellenir.’²⁴¹ Böyle bir çerçeve insana, her bir sonlu bilinç içinde tatmin edilemeyen ve doyumsuz olan şey ile geçici deneyimler arasındaki uygunluğu görme imkânı sağlar. Nitekim her bir dış belirlenim pratik bir değere sahiptir.

Royce’un idealizmi dünyanın hem zamansal hem de sonsuz bir düzene sahip olması gerektiğini gösterir. Mutlak için bir totum simul olan zamansal dünya olgusu Mutlak’ın düzen algısı ile uyumsuz değildir. Bu, bir melodinin kavranışının onun niteliksel ve bölünmez bütünlüğünü dışlamayıp melodinin içinde yer alan notaların ardışıklığı anlayışını içermesi gibi düşünülebilir. Böylece hem düzenin ardışıklığı hem de bütünlüğü anlayışına sahip bir bilinç vasıtasıyla oluşun (becoming) somut anlamına ulaşılabilir. Ardışıklık ve bütünlük kavrayışına bağlı olan sonsuz bilgi geçmiş, şimdi

²³⁶ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 119-121.

²³⁷ Skrupskelis, *The Problem of God in The Philosophy of Josiah Royce*, s. 160.

²³⁸ Skrupskelis, *The Problem of God in The Philosophy of Josiah Royce*, s. 162.

²³⁹ Royce, *WI* (Vol.: I), s. 135.

²⁴⁰ Leibniz düşüncesinde de bu şekilde yer alan ifade için bkz.: J. J. C. Smart (Ed.), *Problems of Space and Time*, Collier-Macmillan, New York and London 1964, s. 89.

²⁴¹ Skrupskelis, *The Problem of God in The Philosophy of Josiah Royce*, s. 161.

ve gelecek arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak bir bilgi değildir. Sonsuz bilgi zamanın üstünde, ötesinde değildir ve zamandan soyutlanamaz. Günlük deneyimlerde ardışıklığın kavranması sonsuzluğun ne olduğu ile ilgili bir ipucu sunar.²⁴² Bu bağlamda onu işiten bir kişi için bir melodi ya da dizenin ilk hecesi ne ise en uzak geçmiş (remotest past) de Tanrı (God) için odur. Diğer taraftan kutsal değişmezlik dünya içinde meydana gelen değişimler ile kolayca uzlaştırılabilir.²⁴³ Ayrıca Royce'un kendini temsil eden sistem teorisi yoluyla mükemmel bilginin sınırlara sahip olmadan tanımlanabilen dizilere nasıl işaret ettiği kolayca anlaşılabilir. Bu ifadeler Royce'un zaman ve sonsuzluk arasında kurmaya çalıştığı ilişkiyi ifade eden teorisidir ve Royce bu iddialarını sisteminin metafiziksel prensipleri üzerinde temellendirmelidir: *Her şeyi bilen varlık*, sonsuz tarih ve sonsuz zamansal diziler olarak sınırlı ve arzulayan bilinçte beliren şeyin bütünlüğünde anlaşılabilir.²⁴⁴

Royce'un çoğulcu bir çözüm olarak sunduğu görüşleri F. H. Bradley ve B. Bosanquet²⁴⁵ (1848-1923) tarafından itirazlarla karşılaşılır. Özellikle Bosenquet ilk olarak bilinçli varlıklar tarafından ardışık olarak kavranan olaylar dizisinin yüksek bir bilinç ile eş zamanlı olarak verildiğine ve ilk terimin ya aynı kaldığı ya da yüksek bilinç için aynı anda var olan diğer terimler tarafından değiştirilebileceğine dikkat çeker. Royce bu eleştiriyi ilk terim eğer sonrakiler tarafından renklendirilmez ise yüksek bilincin sadece yaşamsız ve anlamsız bir kümeye sahip olacağını belirterek yanıtlamaya çalışır. Bosenquet diğer eleştirisini bir örneğe dayanarak yöneltir: arkadaşlarını istemeyerek kıracağından korkan bir adam gün boyu kederli bir tavır takınır fakat günün sonunda yaptığı hatayı anlayıp bu işkenceden vaz geçer. Bütün hikâyeyi en başta bilen yüksek bilinç için adamın günü bölünmez bir şimdi olacaktır. Bu durum sonlu bilincin deneyiminden başka nitelikler taşıyan bir deneyime işaret eder. Böylece Her şeyi bilmesi gereken bilince yabancı olan deneyimler var olur. Yüksek bilince ait olamayan böyle deneyimlerin varlığı yüksek bilinç ile ilgili bir sınırlama ya da bilmezlikten kaynaklanan bir eksiklik düşüncesine yol açmaz mı? Bosenquet'nin yönelttiği bu güçlü

²⁴² Royce, *WI* (Vol.:I), s. 143-145.

²⁴³ Bu görüş *W. James and Other Essays On The Philosophy Of Life* isimli eserde 'Zaman, Tanrı'nın zamanda olduğundan daha fazla Tanrı'dadır.' (Time is in God rather than God is in time) şeklinde özetlenir. Bkz.: Josiah Royce, *W. James and Other Essays On The Philosophy Of Life*, The Macmillan Co., New York 1912, s. 263.

²⁴⁴ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 81.

²⁴⁵ Bkz.: B. Bosenquet, *The Principle of Individuality and Value: The Gifford Lectures For 1911 (1912)*, Macmillan and Co.: Limited St. Martin's Street, London 1912.

eleştiri Mutlak'ı eksiksiz bir deneyim olarak tanımlayan Royce felsefesi açısından önemlidir. Royce için Mutlak, bireylerin bireyi, birçok *ben*'in *ben*'idir (Absolute is an Individual of Individuals, a Self of many Selves). Her bir birey *mutlak birey* içinde bir kişilik/özdeşliktir.²⁴⁶

Bradley Royce'un *her şeyi bilen varlık* ve *benler* arasında kurduğu ilişkinin içsel bazı çelişkilere neden olacağına ısrar etse de Royce, *mutlak birey* ve eksik bireyler arasında özel bir ilişki olduğunu, *her şeyi bilen varlık*'ın gerçekten ve derinden eksik *benler* ile içten bağlantılar aracılığıyla özdeş olduğunu özellikle vurgular. Bu özdeşlik, bu eşsiz tam algı eylemi Royce'a göre, bütün tarih bir şimdiki zaman ve bir de farklı bilinç seviyelerine uygun düşen sürelerin özdeşliği olduğu için sadece düzenli, mükemmel ve ideal uyum deneyimlerini değil aynı zamanda kendi oluşları ve bireysel titreşimleri içinde düşünülen deneyimlerden her birini içerecektir.²⁴⁷ Onun düşüncesinde zaman ve sonsuzluk arasındaki ilişki ebedi olan sadece soyut bir dizi ya da geçerli ilişkiler toplamı değil de içinde zamanın anlaşıldığı bir bilinçlilik olarak değerlendirildiğinde anlam kazanacaktır.

²⁴⁶ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 83-84.

²⁴⁷ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 84-85.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

METAFİZİĞE SOSYAL YAKLAŞIM

Dünya ve Birey isimli çalışması ile metafiziksel görüşleri için teorik bir zemin oluşturan Royce'un metafiziksel argümanları, metafiziğin temel olarak pratik bilince dayanacağı, pratik ilgi ve sorunları içereceğine dair inancı ve yaşadığı çağın ekonomik, sosyal ve politik sorunları yanında hayatın anlamı, şüphecilik, kötümserlik ve kötülük gibi temel problemlerinin etkisi ile *sadakat* adını verdiği kilit kavram çerçevesinde pratik alana taşınır. Royce'un felsefesi, genel görüşleri dikkate alındığında aslında ahlâk, din ve metafiziği tek bir sistem içinde birleştirme girişiminin sonucu oluşmuştur. Bu nedendir ki Royce'un sisteminde teori ve pratik arasında kuvvetli bir bağ kurulduğu söylenebilir. Teori ve pratik arasında kurulan bu bağ, onun felsefeyi salt spekülatif bir uğraş olarak görmeyişinden kaynaklanır. İlk büyük çalışması olan *Felsefenin Dinî Yönü* ve bu eserinden sonra yayımlanan *Dünya ve Birey* isimli eserleri Royce'un hem matematik-mantıksal ve metafiziksel problemler ile hem de ahlâkî ve dinî problemler ile ilgilendiğinin açık göstergesidir. Nitekim o, sağlam bir metafiziksel temel üzerine bina ettiği görüşlerine, tek bir sistem oluşturma gayreti ile içerik bakımından zenginleştirip derinleştirerek bir 'dinin esasını oluşturabilecek'²⁴⁸ yapı kazandırır.

Josiah Royce *Dünya ve Birey* isimli eserinde *kendi kendini temsil eden* ve mükemmel *düzen* arz eden bir sistemin varlığına işaret ettiğinde onun asıl kaygısının sınırlı, eksik ve hata yapmaya uygun olan insanın böyle bir sistem içindeki yerine, yaşadığı hayata; arzu, istek ve her türlü eksiklikten uzak olan Mutlak ile sınırlı ve eksik olsa da iradi olarak seçim yapan ve eylemlerde²⁴⁹ bulunan insan arasında kurulabilecek ve özellikle ahlâkî/dinî bir boyuta sahip olacak ilişkiye dair açıklamalar yapmak olduğu anlaşılacaktır. Çünkü sistem zaten hiçbir eksiklik ve düzensizlik taşımadığı için onu değiştirme ya da düzeltmeye ihtiyaç duyulmaz. O halde bu düzen sadece keşfedilebilir. Fakat bu düzen içinde Mutlak'ın yanında varolan başka varlıklar ve bunlardan kaynaklanan bazı sıkıntılı durumlar vardır. Dolayısıyla Royce'a göre yapılması gereken

²⁴⁸ Koç, *Josiah Royce*, s. 17.

²⁴⁹ İradi olarak seçimler yapmak ve eylemlerde bulunmak Sadakat Felsefesi'nin en önemli vurgusudur. Bu noktadan hareketle Royce'un felsefesi için iradeci bir felsefedir nitelemesi yapılabilir.

insana davranış ve ideallerinin aydınlatılması yoluyla sistem içindeki yeri ve potansiyelini, yaşadığı hayatın anlamını göstermek ve Mutlak ile arasında kurulması gereken doğru ilişkide üstleneceği misyonu anlatmak olacaktır.

Konu olarak insanı ele almak, ona yönelmek ya da onu anlamaya ve açıklamaya çalışmak ve bunu yaparken objektif olmak, net ve açık ifadeler kullanmak oldukça zor bir görevdir. Hele bu görev politik, ekonomik ve sosyal sıkıntıların, savaş ve göçlerin, bu yetmezmiş gibi hayatın anlam ve değerini sorgulayan, iyimserlik (optimism) ve kötümserlik arasında gidip gelen fakat kötümserlik ve kötülük felsefelerinin hâkim olduğu bir dönemde üstlenilmiş ise daha da zor bir görev olacaktır.

Hayatın değerinin ahlâki olan ve olmayanı ayırt etmekle ortaya çıkacağını ve anlam kazanacağını belirten Royce'un *Sadakat Felsefe'si*, doğadan gelen ya da bilinçli insan eylemleri sonucu oluşan ve insana yaşamında büyük zarar veren olarak tanımlayabileceğimiz kötülük ve her şeyde kötülüğün baskın çıktığını savunan, her şeyi acıma, üzüntü, anlamsızlık, saçmalık ve ölüm düşünceleri ile değerlendiren kötümserlik²⁵⁰ felsefelerine karşı bir yanıt olarak oluşturulmuştur.²⁵¹ Royce pratik felsefenin merkezine oturttuğu *sadakat* ve kötülük arasında bağlantı kurar. Ona göre *sadakat* ahlâkî hayat için tehlike arz eden kötülük problemini aşabilmede büyük öneme sahiptir ve bu da kötülük problemini Royce felsefesi açısından tartışılmaya değer kılan şeydir.²⁵² Dolayısıyla Royce'un *Sadakat Felsefesi*'ni daha doğrusu *sadakat* merkezli ahlâk anlayışını, bu çerçevede oluşturulan sevgi topluluğunu anlayabilmek ve metafiziğe sosyal yaklaşımını serimleyebilmek için kötülük ve kötümserlik sapaklarına uğramak, sadakat ile ilişkileri bağlamında onları çözümlmek ve sadakatin bu problemlerin üstesinden gelebilmede sahip olduğu rolü bilmek oldukça önemlidir.

Bu amaçla Josiah Royce'un metafiziğe sosyal yaklaşımını içeren ikinci bölüm kapsamında öncelikle kötülük problemi ve özgürlük sorunları ele alınacak daha sonra da sadakat ve *yorum topluluğu* ile ilgili görüşleri tartışılacaktır.

3.1. KÖTÜLÜK PROBLEMİ VE ÖZGÜRLÜK SORUNU

Varlığını insanın evren sahnesine çıktığı ana kadar geri götürebileceğimiz

²⁵⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 970-972.

²⁵¹ Bilgin, s. 57.

²⁵² Bilgin, s. 111.

kötülük, düşünsel anlamda İlkçağ'dan itibaren tartışılmaya başlanmıştır. MÖ. 270'de öldüğü nakledilen Epiküros'un mantıksal kanıtlamalara dayanarak ortaya koymaya çalıştığı kötülük ile ilgili görüşünü yüzyıllar sonra D. Hume şöyle aktarır:

Tanrı kötülüğü önlemek istiyor da gücü mü yetmiyor?

Öyle ise o güçsüzdür.

Gücü yetiyor da kötülüğü önlemek mi istemiyor?

Öyle ise o iyi niyetli değildir.

*Hem gücü yetiyor ve hem de kötülüğü önlemeyi istiyor ise,
kötülük nereden geliyor?²⁵³*

Kötülük yüzyıllar boyunca tartışma konusu olarak ele alınmış, bir kısım düşünür, teolog ve felsefeci problemi açıkça ele alsada net bir çözüm yolu sunamamış ya da çözülebileceğine tam inanmamışken, diğer birçokları problemin varlığını kabul etmemekle birlikte sunulan iddiaları 'her şeye gücü yeten Tanrı'nın sınırsız iyilik ve adaleti ile evrendeki kötülüğün varlığını uzlaştırma²⁵⁴ya',²⁵⁵ çabalayarak çürütmeye çalışmışlardır. Örneğin; Leibniz'in düşüncesinde 'yaşadığımız dünya olası dünyaların en güzeldir,'²⁵⁶ 'Tanrısal sağgörü kötü değildir ama Tanrı kavramından kötülüğün ilkesi ortaya çıkar. Tanrısal irade iyi ve en iyi olana yönelir. Kötülük yaratılanın sınırlanmasından kaynaklandığından müsbet bir realitesi yoktur, tersine asıl olarak basit bir yoksamadan ibarettir... İnsan iyiyi ancak kötüden sonra tadabilir. Varlıkların hayatında iyiliğin bir ön şartı olarak kötülüğe izin verilmiştir.'²⁵⁷

Ortaçağ'a hâkim düşüncelerin sorgulanmaya başlanması ile insanın varlığının anlamı ve bu dünya içindeki yeri de sorgulanmaya başlanmış, Aydınlanma düşünürleri bu konu üzerinde büyük etkiye sahip Hıristiyanlık inancının etkilerini büyük oranda ortadan kaldırmaya çabalamışlardır. Ancak ilk günah dogması yıkılsa da kötünün varlığı, nedeni ve kaynağı açıklanamamıştır.

18. yy. ise Aydınlanma felsefeleri ve akla tapınmaya karşı yeni bir tepkinin

²⁵³ David Hume, *Din Üstüne*, (Çev.: Mete Tunçay), İmge Kitapevi Yay., Ankara 1995, s. 209.

²⁵⁴ Teodise.

²⁵⁵ Nurten Kiriş, 'Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise', *SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı: 5, 2008 (Bahar), s. 81-99.

²⁵⁶ Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (Çev.: Afşar Timuçin), Çağdaş Matbaacılık Yay., İstanbul 1999.

²⁵⁷ Charles Werner, *Kötülük Problemi*, (Çev.: Sedat Umran), Kaknüs Yay., İstanbul 2000, s. 31-33.

uyanmaya başladığı bir dönemdir.²⁵⁸ Bu dönemde kötülük probleminin çözümünde teodisenin kullanılması olanaksız bir hale getirilmeye çalışılmış, bu nedenle 19. yy. ile birlikte sorunun çözümü için yeni yol arayışına gidilmiştir. Bu dönemlerde özellikle Nietzsche (1844-19009) ve Kierkegaard'ın (1813-1855) ilgilendikleri *hiççilik* sorunu kötülük için başka bir çözüm yolu olarak önerilmiştir. Ayrıca Schopenhauer²⁵⁹ kötülük probleminin teodise ile çözümünün imkânsız olacağını belirtmiştir.²⁶⁰

Tarihsel ve düşünsel anlamda sahip olduğu böyle bir aralan ile kötülük probleminde Royce'un yaklaşımı mantıksal olmaktan çok varoluşsal bir nitelik taşır. Royce kötülük problemi ile ilgili olarak dört noktaya odaklanır:

- 1) Kötülüğü bilmenin ya da deneyimlemenin ne anlama geldiği ve onunla başa çıkma yolları
- 2) Tanrı'nın bizimle birlikte acı çektiği anlamına gelen teodise²⁶¹
- 3) Acının insanı dayanıklı kılıp disipline edeceği düşüncesi
- 4) Kötülük ile mücadelede kollektif sorumluluğun önemi.²⁶²

1879'da yazdığı 'Kötümserliğin Pratik Önemi' (The Practical Significance of Pessimism) isimli makalesinde Royce, kötümserliğin felsefi anlamda ruhsal bir durumdan ziyade hayata dair, hayatın içinde olan bir şey olarak değerlendirilmesine işaret eder. Ona göre kötümserlik, bireysel olarak geçmişte yaşanmış, şimdide yaşanan veya gelecekte yaşanacak olan şeyleri içeren bir yaşamı değil; kötülüğün gerekli olduğu

²⁵⁸ Werner, *Kötülük Problemi*, s. 92.

²⁵⁹ Royce Almanya'da doktora öğrenimi yaparken okuma fırsatı bulduğu Schopenhauer'in ahlâkın temeli olarak nitelediği 'merhamet duygusu (pity)' ile ilgili yorumlarını özenle okur. Schopenhauer'e göre insan eylemlerinin üç temel güdüsü vardır: kötülük, bencillik ve merhamet. Kötülük insanın başkalarının acı çekmesini amaçlaması iken bencillik kendi rahatını amaçlamasıdır. Merhamet ise insanı hem hakiki adalet hem de insan sevgisine yönelten başkalarının rahatını amaçlama duygusudur ve Schopenhauer'a göre sadece merhametten doğan bir eylemin ahlâkî değeri vardır. Ahlâkî davranış için hiçbir duygu ve güdünün temel olamayacağını savunan Royce, Schopenhauer'in ahlâkî temellendirmelerini yetersiz bulur. Ancak yine de Schopenhauer'in görüşlerinin Royce'un Tanrı ve ahlâk anlayışlarının şekillenmesinde etkisi olduğu söylenebilir. Ayrıca Schopenhauer'in Brahma dini ve Hristiyanlığa yakınlığı da bilinmektedir ve bunun da Royce'un mistik tutumu ve doğu inanışlarına bakışını da etkilediği söylenebilir. Schopenhauer görüşleri için bkz.: A Schopenhauer, *Merhamet*, (Çev.: Zekâi Kocatürk), Dergah Yay., İstanbul 2009., Nurhayat Çalışkan Akçetin, 'Arthur Schopenhauer'in Ahlâk Teorisi', *Demokrasi Platformu*, Yıl: 5-6, Sayı: 19-20, 2009-2010, s. 55-68.

²⁶⁰ Nurten Kiriş, 'Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise'.

²⁶¹ 18. ve 19. yüzyıllarda yaşamış birçok düşünür, özellikle de etkisini her daim hissettiği Schopenhauer bile kötülük probleminin çözümünde teodisenin imkânsızlığından bahsediyor iken Royce'un teodise fikrine tekrar dönmesi dikkate şayandır.

²⁶² C. H. Schell, 'Roycean Loyalty and The Struggle With Evil', *American Journal of Theology & Philosophy*; Jan. 2004; 25. 1; ProQuest Central.

ve sonunda daha iyiye ulaşabilen bir yaşamı çağırır.²⁶³ Kötülük yaşama hâkimdir, çünkü yaşam belirsiz ve kısadır,²⁶⁴ fakat altın eylemlerle dolu ve insanüstü ideale yönelmiş yüce bir hayat kötümser düşüncelerin uzağındadır.²⁶⁵

Royce bu makalesinden üç yıl sonra ‘Kötümserlik ve Modern Düşünce’ (Pessimism and Modern Thought) isimli başka bir makale yazar. Bu makalesinde Royce, özeleştiri (self-criticism) zihinsel gelişimin özsel bir parçası olduğu için düşünen varlıkların er ya da geç bilinçli bir yaşamın değerini sorgulamaya yöneleceğine ve dolayısıyla insanî yaşamlarla ilgili olarak değer oluşturmanın önemine dikkat çeker. Ayrıca oluşturulan acı ve zevklere dair değerlendirmelerin kıyaslanmasında zamana önemli bir görev yükler. Ona göre zaman aralıkları deneyimlenen şeyler arasındaki ayrımı sağlayan ya da deneyimi farklılaştıran en önemli etkenlerdir.²⁶⁶

Royce’a göre hayatın değeri acı ve zevklerin matematiksel bir toplamından ibaret olamaz. Hayatın değerini tayin etme süreci zihnin ve aynı zamanda iradi eylemlerin bir sonucudur. Bu iradi eylemler ise acı veya zevk, iyi veya kötünün bilgisini içeren bir ‘seçim’ (choise) yapmayı gerekli kılar. Nitekim bir şeyin iyi olduğu bilmek aynı zamanda iyi olmayanı/kötüyü de bilmek anlamına geldiği için iyi ve kötünün bilgisi seçim yapma anlamına gelir.²⁶⁷ Bu yaşam iyidir, bu yaşam kötüdür yargıları iki farklı iradi tutumu ifade eder ve nihai karar, yaşamın bütününe işaret eden ahlâkî anlayışın (insight) olacaktır.²⁶⁸

Royce kötülük problemi ile ilgili ilk tartışmalarının yer aldığı *Felsefenin Dinî Yönü* (The Religious Aspect of Philosophy) isimli eserinin birinci kitabında ahlâkî idealler ve ahlâkî idealler arasındaki savaş durumu, genel ahlâkî sorunlar, şüphecilik ve ahlâkî kötümserlik, ahlâkî anlayış ve yaşamın organizasyonu gibi konulara değinir. İkinci kitap ise dış dünyanın varlığı ile ilgili oluşabilecek şüphe duygusu ve insanın hata yapma olasılığı değerlendirilir. Kötümserlik, şüphe ve hatanın mümkünlüğü ile ilgili değerlendirmeleri Royce’un mutlak idealizmine uzanan ve sonu da Mutlak Varlık’a

²⁶³ Josiah Royce. ‘The Practical Significance of Pessimism’ in *FE*, Harvard University Press, Cambridge 1920, s. 135.

²⁶⁴ Royce, ‘The Practical Significance of Pessimism’ in *FE*, s. 137.

²⁶⁵ Royce, ‘The Practical Significance of Pessimism’ in *FE*, s. 153.

²⁶⁶ Royce, ‘The Practical Significance of Pessimism’ in *FE*, s. 155-156.

²⁶⁷ H. S. Stern, ‘The Knowledge of Good and Evil’, *Vetus Testamentum*, Vol.:8, Fasc.: 4, Oct. 1958, s. 405-418.

²⁶⁸ Royce, ‘The Practical Significance of Pessimism’ in *FE*, s. 160-161.

çıkan bir yolu işaret eder.

Kendisi de bir monist olan Royce, *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinde, kötülük problemini monist metafizikler açısından değerlendirmeye çalışır ve kötülüğün bir sistem içinde yer alması sonucunda bütün sisteme etki edip sistemi bozacağını düşünür. O, kötülüğün bir yanılısama olduğunu göstermek için, kısmi kötülüğün evrensel iyinin bir parçası olarak düşünülebileceğini²⁶⁹ ve dünya sonsuzluk açısından ele alındığında her şeyin doğasının o şeyi gerektirmesi gibi kötülüğünde gerekli olduğunu ifade eder.²⁷⁰ Kötülüğün var oluşu ile ilgili olarak Epiküros'un klasik öğretisine dikkat çeker ve şöyle der:

*İlk Akıl (One Reason) ya bu yola çekilmiştir ya da kendi isteği ile daha iyi olanı bırakıp bu yolu seçmiştir. Her iki yanıtta son derece önemlidir. İlk Akıl daha iyisini yapabilir miydi? Eğer öyle ise tek güç o değildir. Monizm başaramamıştır. İlk Akıl sınırlandırılmıştır. Bununla birlikte Bir (One) olan daha iyisini bırakıp bu yolu seçiyor ise O kendisi için kötülüğü seçiyor demektir. Bu ikilem kaçınılmazdır.*²⁷¹

Kendi ifadelerinden de anlaşılacağı üzere Royce, Tanrı'nın dışında başka bir güç daha olabileceği gerekçesi ile monizmi sarsan görüşe ve Tanrı'nın iyi seçenekleri bırakıp kötülüğü seçtiğini ifade eden görüşe değinerek her ikisinin de anlamlandırılması oldukça güç iki durumu özetlemekte olduklarını belirtir.

Royce düşüncesinde kötülük, Tanrı ve yaratılmışlar arasındaki gerilimden kaynaklanan bir durum olarak görülmez. Kötülüğü çoğunlukla insanın çektiği acılar ile ilişkilendirir ve acı veren şeyleri, karşı koyabileceğimiz ve ölüm gibi karşı koyamayacağımız acı veren şeyler olarak sınıflandırmak gerektiğini vurguladıktan sonra, ölüm ve yaşamın kaçınılmaz acılarının, kaderin acımasızlığının ve titizlikle hazırlanan planların çöküşünün nedenlerinin insan için anlaşılmaz olmasına rağmen Tanrı için açık ve mantıksal olduğuna işaret eder.²⁷² Buna göre insan yaşamında bir takım başarısızlık ve hayal kırıklıklarının olması kaçınılmazdır. Fakat Royce, anlaşılmaz olsa da insanın bu başarısızlık ve hayal kırıklıkları ile belirli ölçüde baş

²⁶⁹ Bilgin, s. 116.

²⁷⁰ Royce, *SMP*, s. 60.

²⁷¹ Royce, *RAP*, s. 268.

²⁷² Royce, *RAP*, s. 451.

edebileceğine ve bu mücadelenin insana teselli vererek onun olgunlaşmasını sağlayacağına dair ipuçları verir: İyi ve kötüyü bu dünyada yaşamış bir deneyim olarak algılamak. Ayrıca Royce bu konuda şunları söyler:

Bütün sonlu yaşamlar kötülük ile mücadeleden ibarettir.

*Kötülük ile mücadele cesaret, sabır, teslimiyet ve ümidin önemli bir başarısıdır.*²⁷³

Hiçbir sıkıntı çekmeden hep mutlu olarak yaşamak, güçsüz olmak ve hayata yabancı kalmak anlamına gelir. Hayatın bir anlama sahip olması ancak acılarla iç içe yaşamaya ve kötülük ile mücadele etmeye bağlıdır.²⁷⁴ Ahlâkî kavrayışın kötülüğün varlığını ayıpladığını, kötülüğe karşı kazanılacak herhangi bir zaferin hem iyi irade ya da niyete olan eğilimi ortaya çıkaracağına²⁷⁵ hem de ilahi yaşamın daha iyi anlaşılmasını sağlayacağına dair vurgusu ile Royce, asıl sorunun ister ilahi ister insanî olsun kötülüğün olamaması değil, kötü iradenin kontrol altında tutulması olduğunu savunur.²⁷⁶

Modern Felsefenin Ruh isimli çalışmasının *İyimserlik, Kötümserlik ve Ahlâkî Düzen* (Optimism, Pessimism and The Moral Order) başlıklı yazısında iki farklı dinî ruh halini ve bunların kötülük problemine yönelik tutumlarını inceler. Royce ilk dinî ruh hali olarak iyimserliği değerlendirir. O, günümüzdeki dinî iyimserler ile aynı görüşleri paylaşmadığını ve iyimser bir dünya görüşü ile gelen yükün oldukça büyük sorumluluklar yükleyeceğini, iyimser olanların aslında ilahi düzenin ahlâkî yönü ve yaşamın trajedisi ile gerçekte yüzleşmedikçe rahat edemeyeceklerini ifade eder.²⁷⁷

Royce ikinci ruh hali olarak kendi döneminde ateist ilan edilen Spinoza'nın²⁷⁸ düşünceleri ile örneklendirilebilecek olan mistik tutumu değerlendirir. Deneysel ya da rasyonel yollarla deneyimlenemeyen gerçekliğin doğası ile ilgili bilgiye duyumsal ya da bilişsel süreçlere dayalı olarak değil de, gizli bir tecrübe ya da akıl dışı bir sezgi yolu ile

²⁷³ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 379-380.

²⁷⁴ Seneca, *Tanrısal Öngörü*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yay., İstanbul 1997, s.63 ve Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*, Dizgi: Hacı İsmail Hakkı Altuntaş, 2012, s. 112-113 (ismailhakkialtuntas. files.wordpress.com/2012/04/epiktetos.pdf)

²⁷⁵ Royce, *RAP*, s. 452.

²⁷⁶ Royce, *RAP*, 465.

²⁷⁷ Royce, *SMP*, s. 440-441.

²⁷⁸ Royce, *SMP*, s. 41.

ulaşılabilinileceğini savunan bir öğretiy²⁷⁹ olarak mistik düşünce açısından kötülük görünüşte olsa da mümkün olduğunca ondan uzak durulmalıdır. Kötü olan şey algılamalarımızdaki yanılığdan başka bir şey değildir²⁸⁰ ve kötülükten uzak duruş ancak tam bir teslimiyet içinde Tanrı'ya bağlı olmakla mümkün olacaktır. Yaşamın acıları üzerine odaklandığı için aslında mistik tavır kötümser bir tavır olarak değerlendirilse de bu kötümser tavır Tanrı'nın anlamının kavrandığı anda kaybolur. Royce açısından kelimeler ile ifade edilemeyecek olan bir hali ifade eden bu kısacık anın dünyadaki pratik yaşam ile izahı mümkün değildir.²⁸¹

Royce'a göre iyimser inanışlar Tanrı'nın onu dışladığı görüşüne sığınıp kötülüğün varlığı inkâr ediyor iken, mistik düşünürler kötülüğün gerçek bir varlığa sahip olduğunu fakat ilahi düzen içinde önemli bir yere sahip olamayacağını düşünür. Kötülüğü inkâr etmek boşunadır, çünkü kötülüğü inkâr etmek yaşanan acıları ortadan kaldırmayacaktır. Nitekim yaşam dünya içindedir ve eğer deneyim dünyasının varlığı boş bir oyundan ibaret ise sonuç kötümserliğin özünde yer alan ve yaşama dair konuları yanılısma ve değersiz olarak görme duygusu olarak belirecektir.²⁸² Royce iyimserliğe ve kötümserliğe dair yaptığı açıklamaların ardından *iyimserlik ve onun zıddı olan kötümserliğin gerçek bir sentezi kötülüğün gerçekliği ve önemini inkâr etmeyen tinsel bir idealizm, İsa'ya kavuşma gününü büyük bir istekle bekleyen ve trajik yaşamı yeterli değere sahip bir şey olarak kabul eden bir dindir*²⁸³ ifadeleri ile gerçekte ihtiyaç duyulan şeyi ortaya koyar.

Royce'un ifadeleri onun değerli bir yaşama yönelmenin gerekliliği ve önemine işaret eder. Yaşam için durum trajik olabilir, fakat her zaman sadakatle ve iyiyi arama arzusuyla hareket edilmelidir. Çünkü hayat tüm acı ve olumsuzluklara rağmen değerlidir. Evrendeki düzen ve Tanrı'nın mükemmelliğini fark edememek insanın eksikliğinin bir sonucudur. Bu nedenle yapılacak olan insanın kendi ilahi benliğine yönelmek ve Tanrı'nın *'Ey umutsuz olan, ben seninle birlikte üzülüyorum. Evet, seninle üzülen benim. Senin acın benimdir. Sonluluğunun verdiği ve benim olamayan hiçbir acı yok. Her şey bana ait olduğu için ben de onların acısını çekerim, ben katlanırım ve*

²⁷⁹ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 715.

²⁸⁰ Werner, *Kötülük Problemi*, s. 18.

²⁸¹ Royce, *SMP*, s. 450.

²⁸² Royce, *SMP*, s. 452.

²⁸³ Royce, *SMP*, s. 448.

zafer benimdir' sözlerine, bu sözler bütün idealist anlayışın son sözleri olduğu için güvenerek eylemektir.²⁸⁴

Royce 1898 yılında kötülük hakkındaki denemelerinden oluşan ve kendisinin özellikle evrenin ahlâkî yönünün anlaşılmasına katkı sağlayacağını ifade ettiği²⁸⁵ *İyi ve Kötüye İlişkin Denemeler* (Studies of Good and Evil) isimli çalışmasını yayımlar. Royce bu çalışmasında yer alan görüşleri ile ilgili olarak G. Simmel'in (1858-1918) fikirlerinden faydalanır. Onun özellikle kötünün deneyimlenmesi sonucunda iyiye ulaştırabilecek bilginin elde edilebileceğine dair görüşlerinden faydalanır. *Zihnimiz davranışın içeriklerini bizzat davranıştan bağımsız olarak düşünme yeteneğine sahiptir*²⁸⁶ düşüncesi ile Simmel bizzat kötülüğün tecrübe edilişi yoluyla ahlâkî iyiliğin kavranabileceğini savunur.

İyi olanı kötülüğe dair bir deneyim ya da bilgi sonucu elde etme hali Royce açısından insanı paradoksal bir hal içine sokacaktır ki, bunu *yılan paradoksu* olarak adlandırır. Yani ahlâkî iyiye dair verilecek her bir kararda kişi kendi içinde bir şekilde kötüyeye dair bir bilgiyi de buldurmak zorunda olacaktır. Bu durum zaman zaman ağır sonuçlara götürse de Royce'a göre böyle bir deneyim ya da bilgiye sahip olma kötülüğün üstesinden gelebilmede büyük öneme sahiptir. Çünkü kötüyeye eğilim ve iyi olan arasındaki ayrımın ayırdına varmak gerekir. Bunun içinde zaman zaman kötü sonuçlar doğuracağı bilinse de Royce, farkındalık ve seçim yapabilme açısından kötülük deneyimi ve bilgisine önem verir.

Ahlâkî bilinç sadece genel bir doğru ya da yanlışın olduğunu değil, herhangi bir bireysel durumda da bu doğru bu yanlış diyebilmelidir. Fakat onun görevi bununla sınırlı değildir. O, doğru ya da yanlış olan şeyi söylemenin yanında doğru ya da yanlış yapıldığında olması gereken şeyi de belirler. Bizi suçlar ya da affeder; bize suçluluk ya da değer duygusunu verir. O sadece kuralları belirlemekle kalmaz aynı zamanda geçmişe dair eylemleri de yargılar. Üstelik bu yargılama sadece eylemlerimizle sınırlı kalmaz; genel eğilimlerimiz, düş kırıklıklarımız ve alışkanlıklarımızı da değerlendirir. Tüm bu durumlarda ahlâkî bilinç sorgulanamaz, koşulsuz ve emreder nitelikteki bir görev üstlenmiştir. Değer biçip yargılasa ve idealler oluştursa da son noktada seçim

²⁸⁴ Royce, *SMP*, s. 470.

²⁸⁵ Royce, *SGE*, s. V.

²⁸⁶ G. Simmel, *The Philosophy of Money*, Tom Bottomore and David Frisby (eds. And trans.), London: Routledge and Kegan Paul 1907/1978, s. 65.

*insana aittir.*²⁸⁷ İnsan ya iyi olanı seçip değer duygusuna sahip olacak ya da kötü olanı seçip ceza çekecektir. Yani ahlâklılık kaderin değil fakat bilincin bir meselesidir.²⁸⁸

Royce'a göre ahlâkî yaşam özsel olarak bir insanî ve bencil duygular, akıl ve değişken istekler, düzen ve kaos arasında var olan çelişkiye dayalı bir yaşamdır.²⁸⁹ Yaşam içinde var olan bu ikili düzen arasındaki ilişki, insanın iradi eylemlerini gerçekleştirip ahlâkî bir fail olması ya da olamaması arasındaki küçük fakat önemli detayın kendisidir. Royce için erdem belirli mücadelelere girilerek elde edilir. Mücadele sonucunda kötünün galip gelmesi insanın iradi ve özgür eylemleri dolayısıyla değil cehaletleri, bilgisizlikleri dolayısıyladır. Ayrıca insan kendi seçimi olmaksızın bile bazen acılara maruz kalır. Depremler, fırtınalar, tsunamiler insanların sebep olamayacağı şeylerdir; o halde insan doğada meydana gelen ve sebebi olmadığı bu olaylardan ötürü de masumiyetine rağmen acı çeker. Bu paradoks Royce'un *Eyüp*²⁹⁰ *Problemi* (The Problem of Job) isimli denemesinin de odak noktasıdır. Tanrı ile bir türlü uyuşmayan, O'nun iyiliği ve bilgeliğine ters düşen kötülük nasıl olur da onunla aynı parantez içine alınır? Mükemmel Tanrı ve onun yarattığı eksik varlıklar arasındaki ilişki nasıl kurulur? Bu soruların cevabı ve problemin özü Royce'a göre Eyüp'ün yönelttiği şu soruda gizlidir:

*İstediginizi seçebiliyor ve herkesin bildiği gibi dürüst bir kulun değerini biliyor iken niçin öfke ve nefrette ısrar ediyorsunuz?*²⁹¹

Eyüp Problemi başlıklı yazısında Eyüp'ün sorusuna verilebilecek yanıtın kötülük problemi ile ilgili olarak birbirinden farklı şekillerde tanımlama ve görüşler bulunduğu için farklılık arz edebileceğine dikkat çeken Royce cevapların uygun yer ve ortama göre olması gerektiğine dikkat çeker. Belirli tanımlamalara ve cevaplara değinerek düşüncesini örneklendirmeye çalışır. Örneğin; ilk olarak kötülüğün Tanrı ya da iblisin bir işi değil de doğal bir fenomen olarak değerlendirildiği görüşü ele alır ve böyle bir tanıma verilecek herhangi bir yanıtın, kötülük aslında vardır fakat sadece rasyonel

²⁸⁷ Josiah Royce, 'On Certain Psychological Aspects of Moral Training', *International Journal of Ethics*, Vol.: III, No: 4, July 1893, ss.413-436.

²⁸⁸ Josiah Royce, 'The Knowledge of Good and Evil', *International Journal of Ethics*, Vol.: 4, ss. 48-80.

²⁸⁹ Royce, 'On Certain Psychological Aspects of Moral Training', s.413-436.

²⁹⁰ Tevrat'ın 42 bölümden oluşan 18. Babı Eyüp adını taşır. Bu Bab'da Hz. Eyüp'ün kıssası anlatılır. Eyüp'ün yaşamı, çektiği sıkıntılar, arkadaşları olan Temanlı Elifaz, Şuahlı Bildat ve Naamalı Sofar ile arasında geçen karşılıklı konuşmalar, Tanrı'nın Eyüp'e yanıtı ve son sözler 18. Babı oluşturan ana hatlar olarak ifade edilebilir. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Tevrat (Kutsal Ktap).

²⁹¹ Royce, 'The Problem Of Job' in *SGE*, s. 4.

problemler doğal kurallara göre gerçekleşir gerekçesine uygun olarak Eyüp'ün sorusunun yanıtı olamayacağını belirtir.

İkinci olarak Royce, doğal kuralların dünyasındaki inanış ve teleolojik inanış arasındaki fark ya da benzerlikle ilgili olarak yaratmada kötülüğün nispeten önemsiz olduğunu ve dolayısıyla kötülüğü, sadece sonlu yaratıkların şeylerin sistemi içindeki kendi yerlerini öğrenmelerini sağlayan geçici bir disiplin olarak kabul eden görüşü değerlendirir. Bu tanımlama açısından acı doğal bilimi bize öğreten bir pedagog gibidir. Kötülük doğal düzenin lekesidir fakat onun vasıtasıyla evrim teorisi gibi teoriler ortaya atılmıştır. Ancak Eyüp'ün istediği onun anlamı ya da önemi değil, niçin olduğunu açıklamaktır.

Üçüncü olarak dünya içindeki kötülüğün ahlâkî failerin (agent) özgür iradeleri vasıtasıyla oluşturulduğunu belirten görüşü inceler. *Tanrı failleri özgür irade ile yaratmıştır.* Çünkü failer özgür olmadıkça en yüksek iyi asla gerçekleşemez ve özgür oldukları için rahatsız olan faillere Tanrı ilahi adaletin gerekliliğini sağlamak için kötülüğü sunar. Dolayısıyla özgür failin eyleminden kaynaklanan sonuç Tanrı'yı değil, faili bağlayacak ve kötülük günahın sonucu olacaktır. Royce mekanizmin olmadığını göstermek ve mantıksal olarak gerekli olan ahlâkî düzen için bu görüşün önem taşıdığını söyler; *evrende özgür ahlâkî iradelerin var olduğundan da asla şüphe etmediğini* ekler. İnsanın nedeni olmadığı acılara da maruz kaldığı ya da kalabileceği sorununa *günah acı çekmek anlamına gelir fakat masum olanda suçun günahını çekebilir.* Bu *Tanrı'nın seçtiği yoldur* şeklinde bir yanıt verilir. Fakat masunları koruduğunu söyleyen Tanrı bu yolu nasıl seçmiştir? Bu aslında tam olarak Tanrı'nın seçimi değildir. Çünkü öyle olsa buradan Tanrı'nın seçiminin adil olmadığı sonucuna varılır. Tanrı faili özgür iradesi ile yarattığı için o bunu seçmiş, seçimi özgür irade ile yarattığı fail yaptığı için seçmemiştir.

Dördüncü olarak Tanrı'nın özsel olarak bizden farklı olmadığı, Mutlak bir varlık olduğu ve aslında Tanrı ile bir olduğumuzu, onun yaşamının bir parçası olduğumuzu savunan görüşü inceler. Bu görüşe göre Tanrı ve insan bir olduğu için insanî her acı aynı zamanda Tanrı'nın da acısıdır. Dolayısıyla acı ne dıştan gelen bir ceza ne de Onun ilgisizliğinin meyvesidir. Tanrı'nın bizimle birlikte acı çekmesinin sebebi acı, keder, kötülük ve trajedi olmadan Tanrı'nın yaşamının mükemmel olmayacağıdır. Tanrı

acıdaş, dert ortağıdır (Fellow Sufferer)²⁹². Bu mantıksal olarak gereklidir ve ilahi yaşamdan kaynaklanır. Tanrı mükemmeldir ve Onun dünyası mümkün dünyaların en iyisidir.²⁹³ Tanrı'nın acı çeken ile mutlak birliğinde mükemmel olan ve zaferi kazanan her zaman Tanrı'dır. Bu görüş Royce'un kötülük probleminin çözümü için değerlendirip, en mantıklı çözüm olarak ifade ettiği görüştür.²⁹⁴

Kötülük problemini incelerken başlangıç noktası olarak Eyüp kıssasını alan Royce'un kötülük problemine yaklaşımı acı, özgür irade, birliktelik, kollektif irade ve Tanrı'nın da acı çektiği nosyonu üzerine inşa edilir. Bireysel *benin* sosyal doğası ve sonluluk üzerine yaptığı özel vurgular ve şüphesiz cesaret, kadere teslimiyet, sabır, umut ve sadakat kötülük problemi ile baş etmede kullanılacak en etkili silahları işaret eder.²⁹⁵

Kötülük ile savaşmak ve onun varlığını ortadan kaldırmak insanın en önemli görevlerinden biridir ve kötülük dünyanın dışına atılmalıdır.²⁹⁶ Hastalık, kıtlık, fırtınalar, ümitsizlik... tüm bunlar dinî anlayışın değil ahlâkî ilgi ve samimiyyetin kaynaklarıdır.²⁹⁷ An içinde yaşayan insan, geçmişin yorumunu yapmak sureti ile yaşama ait olan kötülüklerden onları içselleştirip özümseyerek, yaşam planları içinde onları anlamlandırıp bütün içerisinde bir yere koyarak kurtulabilir.²⁹⁸

Kötülük ile mücadele kollektif bir irade ve sorumluluğa işaret eden Royce'a göre bireylerin kötü eylemleri ve insanlığın kötü kaderi ayrılmaz bir biçimde birbirine bağlıdır.²⁹⁹ Bu anlamda bütün insanlığın günahları aslında her bir failin günahı olacaktır. Ahlâkî zorunluluk bir birey tarafından icat edilmiş değildir, dolayısıyla kötü eylemlerin kefareti de komünal bir çabayı içermelidir. Royce düşüncesinde birey ve topluluk için böyle bir eylemi mümkün kılacak olan ise onun ahlâkî söylemlerinin odak noktasında olan sadakat olacaktır. Benin sosyal doğası ve ödevin önemine yaptığı vurgu ile Royce'un ahlâk felsefesinin sadakat merkezli oluşu, onun kötülüğü ilk olarak insanın

²⁹² Saltzman, 'Idealism and Loyalty in the Philosophy of Josiah Royce'.

²⁹³ Bu düşünce Leibniz'in din felsefesinde yer alan görüşlerini hatırlatır. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ahmet Cevizci, *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa 2001 ve G. W. Leibniz, *Monadoloji*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Pinhan Yay., İstanbul 2011.

²⁹⁴ Royce, 'The Problem Of Job' in *SGE*, s. 5-14.

²⁹⁵ Schell, 'Roycean Loyalty and The Struggle With Evil'.

²⁹⁶ Josiah Royce, *SRI*, Charles Scribner's Sons, New York 1912, s. 219.

²⁹⁷ Royce, *SRI*, s. 233.

²⁹⁸ Royce, *SRI*, s. 239-240.

²⁹⁹ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 393.

sınırlı doğasından kaynaklanan bir problem olarak görmesi ile bağlantılıdır.³⁰⁰ Çünkü sadece sadık faillerin bir amaca/ülküye (cause) sahip olmaları dolayısıyla acıya katlanabilmeleri mümkündür ve sadece bir amaca/ülküye sahip olan sadık failler sadakatin onlara sağladığı dayanışma ortamı içinde hem bireysel benliklerini geliştirebilir hem de kötülük ile mücadelede başarı elde edebilir. Sadık bağlılığın sağladığı anlam olmaksızın kötülüğün anlaşılması da zorlaşacaktır.³⁰¹ Sadık bağlılık aynı zamanda insanın özgürlüğünün de koşuludur.³⁰² Her fırsatta insanî eylemlerin bilinçli bir şekilde ve iradi olarak gerçekleştirilmesi gerektiğine vurgu yapan Royce, sadece bilinçli ve iradi eylemlerde bulunup seçim yapabilen insanın özgür ve dolayısıyla ahlâkî bir fail olabileceğini düşünür. Bu düşüncesi onun sadakat felsefesi açısından da büyük bir öneme sahiptir.

3.2. SADAKAT FELSEFESİ

Sadakat Felsefesi isimli eseri çağının bütün sorunlarına kayıtsız kalamayan Josiah Royce'un, insanın sadece teori ve kurgusal değil sosyal, ahlâkî ve hatta dinî boyutları üzerinden hareket ederek çağın mevcut problemlerini aydınlatacak ve ahlâkî düzeni sağlayıp oturtacak çözüm önerilerini içeren eseridir. Royce *Felsefenin Dinî Yönü* ile *Dünya ve Birey* isimli eserlerinde inşa etmeye çalıştığı idealist felsefesini adına *sadakat* üzerine temellendirerek mutlak bir ahlâk anlayışı geliştirmeye çabalar. Bu amaçla çıktığı yolda onun idealizmi de W. James'in ve C. S. Peirce'in etkisi ile pragmatik bazı nitelikler kazanacaktır.

Eserin esin kaynağı, kökenlerini Avrupa'daki Rönesans ve Reformasyon sürecine kadar geri götürebileceğimiz geleneği değiştirme, eski inançların esaslarını yeniden inceleme ve önceleri zorunluymuş gibi gözükken şeyi zaman zaman acımasızca yıkma eğiliminden kaynaklanan, sosyal teori, dinî ve ahlâkî inançların gerçeklerinde göze çarpan çöküş ve bozulmaların engellenmesi ve yeniden yapılandırılması gerekliliğidir. Modern ruhun geleneksel ahlâkî değerlere karşı isyanını özetleyen “zaman, eski iyiyi kaba ve çirkin yapar” ifadesini hükümsüz kılmak ancak böyle bir çaba ile mümkün olacaktır. Royce geleneği değiştirmeye çalışan ve içimizde derin şüphelerin oluşmasında

³⁰⁰ Schell, 'Roycean Loyalty and The Struggle With Evil'.

³⁰¹ Bilgin, s. 172-173.

³⁰² Royce, *WI* (Vol.: II), s. 417.

etkili olan bu modern eğilimin yıkıcı ve kötü niyetli olmamak şartı ile etiğin temel problemlerine yönelik olarak sistematik bir yeniden değerlendirme şeklinde geliştiğinde faydalı olabileceği kanaatindedir. Çünkü bu sayede ahlâkî kuralların doğası, esasları ve doğruluğu ile ilgili değerlendirmeler yapabilecek ve ahlâkî kurallara farklı açılardan bakabilmek mümkün olacaktır. Nitekim Royce'un *Sadakat Felsefesi* isimli eserin de ahlâk felsefesinin herhangi bir sistemini anlatmaktan ziyade, hem felsefi hem de pratik nitelikler arz eden önerisini sunmaya çalışır.

Royce çağının insanının, ahlâkî idealler ve onun ödevle alâkalı olan standartlarıyla ilgili olarak oldukça karmaşık bir durumda olduğunu ve dolayısıyla yaşamın gerçekten iyi bir planı ya da tasarısı olan şey hakkında şüphelere sahip olduğunu belirtir. Ancak bu karmaşık durumun ya da şaşkınlığın, dönemin herhangi bir düzensiz özelliği ya da herhangi bir ahlâkî ciddiyetsizlikten kaynaklanmadığını; bizi şaşırtan ve aklımızı karıştıran şeylerin aslında ahlâkî liderlerimiz, reformcularımız ve peygamberlerimiz olduğunu savunur. Royce'a göre, doğru ya da yanlış olsalar da devrimci ahlâk öğretileri bizleri çevrelemiş, bizim ahlâkî yargılarımızı şüphe olarak adlandırmış ve 'değerleri değiştirme' görevini üstlenmişlerdir. Bu sayede onlar pratik bir sonuç olarak, iyi işler yapmaya istekli olmak için ihtiyaç duyduğumuz güvenden bizi yoksun bırakmışlardır. Ve bu da vicdanlı insanların etkilerinin, etkili faaliyetlerinin felce uğrayacağına habercisidir.

“Gerçek ne erişilmezdir ne de akıcı ve gelip geçicidir”³⁰³ ifadelerinde belirttiği gibi, sonsuzluğa inanan ve sonsuzluğu araştıran biri olarak Royce, özellikle geçmişe özlem ve manevi yabancılaşma ile bu günlerde oldukça yaygın olan ahlâkî idealler hakkındaki düşünce karışıklıklarından hiç hoşlanmaz. Bu nedenle insanın pratik yaşamını aydınlatmak için geleneksel ahlâk kurallarının tekrar gözden geçirilmesi gerekliliğine vurgu yapar ve şimdi çağdışı olan ve belki eski, hatalı, hatta faydasız yorumlar olarak ifade edilen formlarda gizli olan daha yüksek anlamların yeniden görüleceği ümidiyle geleneğin ölümsüz ruhunu yüceltme iddiasında olduğunu açıklar.

Josiah Royce *Sadakat Felsefesi* ifadesi ile ilk olarak sadakatin ahlâkî bir prensip olarak düşünülmesi gerektiğine işaret etmeyi tasarlar. Çünkü 'felsefe ilk prensiplerle ilgilenir.' Ve ikinci olarak eleştirel ve pratiğe uygun bir bakış açısı sunmayı tasarlar.

³⁰³ Royce, *PL*, s. 10.

Çünkü ‘felsefe aslında yaşamın bir eleştirisidir.’³⁰⁴

‘Sadakat’ kelimesi hiçbir kesin tanımı olmaksızın eski popüler bir kelime olarak bize ulaşır. ‘Sadakat’ izafi bir terimdir. Sadakati herhangi bir şekilde gösteren bazı neden ve objelerin varolduğu düşüncesinden hareketle dikkatimiz sadakatin nedeni ve objesine uygun olan şey üzerinde yoğunlaşmalıdır ve *Sadakat Felsefesi* de zamanın izin verdiği ölçüde ve ahlâkî standartlarımız zemininde insan eylemlerinin rotasını derinliğine ve ayrıntılı olarak araştırmalıdır. Bütün bu çalışmalar ya da çabalar, konu felsefi bir ele alış tarzına uygun olarak değerlendirildiğinde, sadakat doğru ve yanlış arasındaki kesin farkı dikkate alarak tanımlandığında, sadakatin uygun objelerinde yoğunlaştığında ve ifadelerde aklın önemine işaret edildiğinde pratiğe uygun bir tez halini alır. Bu tez de, “sadakat, tam olarak tanımlandığında, ahlâkî kuralların tümünü kapsar” anlamını taşır. Rasyonel bir ‘sadakat’ kavramı vasıtasıyla ahlâkî dünyamızın tamamını gerçeğe uygun bir şekilde tek bir merkezde toplayabiliriz. Şöyle ki, adalet, yardımseverlik, bilgelik, çalışkanlık, ruhanilik bunların hepsi aydınlanmış sadakat açısından tanımlanabilir. Dolayısıyla değerlerin ve ödevlerin kasıtlı bir merkezileştirilmesi söz konusu olur ki, bunu Royce ahlâkî standartların basitleştirilmesi ve açıklanması olarak özetler.

Royce daha sonra ‘sadakat’ teriminin kısmi ve geçici bir tanımını verir:

*‘Sadakat’, “bir kişinin bir amaca içten ve eylemleri ile ve tam esaslı bir şekilde bağlanmasıdır. Bir insan, ilk olarak onu sadık kılacak bazı amaçlara sahipse ikinci olarak, insan bu amaca içten ve esaslı bir şekilde bağlıysa ve üçüncü olarak, içten bağlı olduğu amaca olan bağlılığını tutarlı eylemleri ile pratik olarak doğrulamak sureti ile dışarı vuruyorsa sadıktır.”*³⁰⁵

Sadakatin tanımına yönelik bu ifadeleri, sosyal yaşamımızdaki insan eylemleri ile somutlaştırabilir, örneklendirebiliriz:

Daniel Williams Michigan Gölü’ndeki bir koyda fener bekçiliği yapmaktadır. Fırtınalı bir günde kaza yapan bir geminin mürettebatını kurtarmak amacı ile bir botla yola çıkar. Fırtına üç gün sürer ve o geri dönmez. Eşi Ida Lewis yaşadığı büyük acılara rağmen, acılarını bir kenara

³⁰⁴ Royce, *PL*, s. 13-14.

³⁰⁵ Royce, *PL*, s. 16-17.

birakarak göldeki insanlara yardım etmek amacı ile eşinin görevini üstlenir. Her gece dolambaçlı merdivenlere tırmanır ve ışığı rüzgâra göre düzeltir. O uzun bir süre fırtınalı gün ve gecelerde bile yükümlü olduğu görevi yerine getirmeye çalışır. Onun ödevi, hayatını tehlikeye atmak pahasına görevini yerine getirmesidir ve onun bu göreve tahammül etmesini sağlayan şey sadakatidir. Bu sadakat bize görevimizi ve onun bağlılığını, fedakârlığını gösterir ve hatırlatır.³⁰⁶

Sadakat, insanın görevini yapmasını sağlayacak olan bir içten bağlılığı gerektirir. İnsanın amacına sadık olmasının nedeni, amacını kendisinin belirlemesi ve onaylamasıdır. Bu bağlılığı, adanmayı kendisi kabul etmiştir ve her şeye rağmen onu seçmiştir. Ayrıca bu bağlılık pratiktir, yani insan amacı için eylemlerde bulunur. Sadakat sadece bir duygu değildir; derin saygı, sevgi ve şefkat sadakat ile ilgilidir; ancak asla sadakati oluşturmazlar. Sadık insanın bağlılığı, amacına uygun olarak onun bazı doğal arzularının sınırlanmasını ya da eğitilmesini gerektirir. ‘Sadakat özdenetimsiz (self-control) imkânsızdır.’³⁰⁷ Sadık insan, sadece kendi istek ve dürtülerini takip etmez, kendisine yol göstermesi için amacına bakar. Amacı ona ne yapması gerektiğini söyler, onun bağlılığı tamdır ve amacının yönlendirmesi ile görevini yerine getirir.

Sadakat, kişilik dışı bir şey değildir. O, bütün insanları ilgilendiren bir şeydir. ‘‘Sadakat sosyaldır.’’³⁰⁸ Bir insan, bir amaca sadık bir hizmette bulunduğu anda, o amacının gerektirdiği şekilde eylemlerini düzenler. Özellikle nihai bir amaç, birçok aynı tür insan eylemlerinde birleşmeye neden olur ve bu sayede amaç da kişilik üstü nitelikler kazanır. O halde bir amaç ortak bir yaşam içinde bireyleri bir araya getirebilecek seçilmiş bir ideal olarak düşünülebilir.³⁰⁹ Bir insan, sadece kendisini ve diğerlerini bütünlüğün bir kısmına bağlayan bir bağ ile sadık olabilir ve sadece bu bağ sayesinde diğerlerine sadık kalabilir. Sadakatin kendisini adadığı amaç, onunla ilgili kişisel ve görüldüğü kadarıyla daima bireyüstü bir birleşime sahip olur. O, bireylerin her birini hizmetlerinde ya da eylemlerinde bağlar. Gerçek sadakatin özünü anlayabilen kişiler sadakati, ilişkileri kuvvetlendirmek için devreye girebilecek olan güçlü bir araç

³⁰⁶ Royce, *SRI*, s. 190-192.

³⁰⁷ Royce, *PL*, s. 18.

³⁰⁸ Royce, *PL*, s. 20.

³⁰⁹ Shew, Foust, s. 353-370.

olarak nitelendirirler.³¹⁰ Örneğin, sadık iki sevgiliden her biri kendi başlarına sadık birer insan olmayabilirler. Ama onların sevgileri ve birlikteliği en azından birbirlerine karşı sadık olmalarını gerektirir.

Royce bir sonraki adımda birçok insanın sadakate niçin ihtiyaç duyduğunu ve sadakatin onlar için neden iyi bir şey olduğunu açıklamaya çalışır. Bir kişinin özel benliğini kapsayan ve onun dışında varolan amaçların kabulüne dayanan bir önerme, amacın değerli olduğuna ve inanan ve ona içten sadık olan bir insana işaret eder. Bu nedenle insan öncelikle yapması gerekenler ve idealleri ile ilgili olan ve kendi iradesi dışında başka otoriteler tarafından sunulmuş olan ahlâkî kurallar itibarı ile bilgilenmelidir.

Ahlâkî kurallar bir şeylerin habercisi olarak (buyurucu nitelikte), sosyal mecburiyetler olarak, dış sınırlayıcılar olarak ya da en nihayetinde bir eylemin doğru ya da yanlış olmasının herhangi bir nedenini verebilen dışsal şeyler olarak değerlendirilebilir. İnsan sürekli olarak değişen arzu, istek ve dürtülerin bir koleksiyonundan oluştuğu için kendi bireysel doğasına bakarak davranışlarını yönetecek kuralların ne olduğunu keşfedemez. Fakat aynı zamanda sosyal bir doğaya sahip olan insan sosyal ilişkilerde bulunma zorunluluğu içinde kendi ve çevresi ile iletişim kurma ve belirli şekillerde davranmak zorundadır ki bu davranışları da iradi bir faaliyet olmalıdır. Dolayısıyla oluşturduğu sosyal ağ içinde insanın en temel görevlerinden biri kendi iradesini keşfetmek ve kendi iradesini yaratmak olacaktır. İradenin keşfi irade ve dışsal şeyler arasındaki ilişkinin sağlıklı kurulmasını da içerir ve bu ilişkiyi hem sağlıklı kılacak hem devam ettirecek şey de Royce'a göre *yaşam planı* ya da *tasarısı* sayesinde mümkündür.

Yaşam planları ya da tasarıları ilk olarak bizim sonsuz “taklitçi eylemlerimizin” (imitative activities)³¹¹ birbirleri ile olan ilişkileri bağlamında oluşur. Bu taklitçi yöntemler ya da eylemler bizim çocukluğumuzda başlar ve tüm yaşamımız boyunca devam eder. Biz bu tür eylemler ile konuşmayı, oynamayı, sosyal bir dünyaya girmeyi ve yaşamdan pay almayı öğreniriz. Bu taklitçi sosyal aktiviteler bizim içgüdülerimizin tümünü düzeltme eğilimindedirler ve isteklerimizi öğrendiğimizde, yaşam içerisinde

³¹⁰ Frederick F. Reichheld, *Loyalty Rules*, Bain & Company, Inc., Harvard Business School Press, Sep. 1. 2001, s. 7.

³¹¹ Royce, *PL*, s. 32.

gerçek görevimizi bulduğumuzda ve sosyal dünyadaki yerimizi keşfettiğimizde elde edebileceğimiz yaşam planı ya da tasarılarından bazılarını gösterirler bize. Dolayısıyla taklitçi irademiz diğer taklitçi iradeler tarafından oluşturulur diyebiliriz. Ancak bizler sadece taklit eden varlıklar değiliz. Biz taklit yoluyla irademize nasıl sahip olacağımızı öğrenir ve sonra da irademizi kullanırız.

Royce'a göre bireyin kendi iradesinin, alışkanlıklarının farkına varmasını sağlayan ve kendini ifade etmesinde etkili olan bir başka şey de sosyal eğitimidir. Taklit yolu ile oluşmaya başlayan irademiz sosyal eğitim ile şekillenir. Örneğin, konuşmayı ilk olarak taklit yolu ile öğreniriz, fakat ondan sonra biz konuşmaktan hoşlanır ve onu bir araç olarak seçeriz ki, biz bu şekilde bir araç olarak kullandığımız dil sayesinde kendimizi ifade eder, diğer insanlarla iletişim kurar, onlardan etkilenir ve onları etkileriz. Dil vasıtasıyla oluşan bu etkileşim ise sosyal eğitim vasıtasıyla şekillenir.

Sosyal eğitimi gerçekleştirmek için, insanların doğal uysallık ya da itaatkâr (natural submissiveness) oluşlarından faydalanılır. Sosyal eğitim ile geliştirilen sosyal uyum bize sosyal bir güç verir.³¹² Böyle bir güç ise bize kim ve ne olduğumuz bilincini, yani kimliğimizi kazandırır. Bu sayede biz kendi gerçek irademize sahip olmaya başlarız. Ancak zaman zaman sosyal eğitim vasıtası ile bize sunulan yaşam planlarının kendi kişisel ilgilerimize karşıt olabileceğini düşünebiliriz. Bunun sonucunda da topluluğun iradesi ile kesin çelişkileri olan bir iradeyi keşfederiz. Bu çoğumuza olan bir şeydir ki, aslında topluluğun iradesi ve kendi irademiz arasında ortaya çıktığını varsaydığımız ya da sandığımız bu çelişkinin farkına da sosyal eğitim vasıtasıyla varabiliriz. Taklit yolu ile öğrenip sosyal eğitim vasıtasıyla geliştirdiğimiz yaşam planı ya da tasarılarımız diğer insanlarla çelişen kendi kişiliğimizin, irademizin farkına varmamızı sağlar ve bu yüzden bizi ne yaptığını bilen, bireyci, eleştirel ve asi yapar.

İnsan, birey ve topluluk arasında, sosyal dünya ve kendisi arasında, doğal kararsızlıklar ve diğer insanların davranış biçimleri arasında memnun edici bir birleşme vuku bulmadıkça yaşamın düzenli ve yerleşmiş bir planı ya da tasarısına ne kendi içinde ne de kendi dışında ulaşabilir. Mutlu birlik; sosyal uyum ve taklitçi bir varlık olan insanın uysallığı sadakat olarak adlandırdığımız şeye dönüştüğünde vuku bulur ve sosyal güç sadakatin nedenidir. Bu anlamıyla sadakat insanların yaşam süreçleri

³¹² Royce, *PL*, 34.

içerisinde kendi yaşamlarını düzelterek ve istekli bir şekilde bağlılıkları ile oluşturdukları ilişkilerden elde ettikleri bir kazançtır. Bu ilişkilerin her bir ortağı kendi güçleri ve bağlılıkları yardımı ile başarılarını inşa edecekler ve onların bağlılıkları sayesinde kazançları da artacaktır.³¹³

Kendi kaotik doğası içine bakarak bir yaşam planı ya da tasarısına ulaşamayan insan, kendi dışına, geleneklere ve amacına bakar. Sadık bir insan sosyal nedenler ya da bazı sistemler, zenginlik, güç ve doğal iradesine hoş gelen bazı insanca şeyler dışında, sevdiği ya da nefret ettiği kendisi gibi bireyleri, geleneği, alışkanlıkları ve itaat etmesi gereken kuralları da görür. Kendi amacına ‘*senin iraden benimdir ve benimki ise senin; ben sende yaşamımı buldum*’ der. Birisi eğer böyle bir amaç bulabilirse, tüm yaşamı için bu amacı kabul eder, bağlılığını eylemleri ile gösterirse o kişi bir yaşam planı ya da tasarısına sahip olur. Bu plan ya da tasarı, amaç için yaşama anlamına geldiğinden aynı zamanda bir itaat planıdır da.

Josiah Royce’a göre insan bir askerin ülkesi, ailesi ya da soyu için bile isteye ölüme koşması gibi bağlılıkları ifade edebilecek, gerçekte ve hakikatte değerli bir bağlılığın objesi olan bir amaç bulmalı ve ona yönelmelidir. Bu amaç gerçekte rasyonel ve değerli olmalı, insan eylemlerini doğru yöne sevk edebilmeli ve bütün insanî güdü, ideal ve planları birleştirebilmelidir. Böyle bir amaç, yani “bizim doğru amacımız, akıllı varlıkların tüm dünyasının ruhsal birleşimidir, birliğidir.”³¹⁴

Royce’a göre modern dünyada her şeyi kapsayan, kesin, rasyonel bir şekilde zorlayıcı, en üstün, şüphe edilmez ve yaşamın merkezileştirilmesine uygun böyle bir amacı, sadık olanlar tarafından açıkça gösterilen sadakatin kendi ruhunda derinliğine yapılan bir araştırma sonucu elde edebileceğimiz mükemmel, basit bir düşüncede ya da böyle bir düşünce yardımı ile bulabiliriz:

*‘Sadık bir insanın maksimi ‘amacına sadık ol’ dur ve bu maksim o insana kendisini tamamen amacına adanmasını öğretecektir.’*³¹⁵

Royce sadakat olarak adlandırdığı kişisel tutumu, bir kişinin kendisini istekli ve esaslı bir biçimde bir amaca adanması ve eylemleri ile de bunu pratik olarak göstermesi

³¹³ Reichheld, *Loyalty Rules.*, s. 44.

³¹⁴ Royce, *SRI*, s. 205.

³¹⁵ Royce, *SRI*, s. 201.

şeklinde tanımlayarak böyle bir tutumu ortaya çıkarabilecek amacın, sadık olana kendi kişiliğinden daha büyük ancak bazı yönleri ile onun kişisel iradesinin dışında olabilen sadık bir kişilik kazandıracığını belirtir. “... amaç, sen ona sahip olduğun sürece sende sadakatin ruhunu uyandırır ve sen bu ruh ile eylemde bulunursan gerçekte sadık olursun”³¹⁶ düşüncesi temelinde amacın, kendisine sadık olanlardan her birini aile, dostluk, arkadaşlık gibi sosyal bağlar vasıtasıyla bir diğerine bağlanarak çeşitli benliklerin tek bir yaşamda birleşimi ile mümkün kılınacak bir birlik ya da *yorum topluluğu* oluşturabileceğini savunur. Bu topluluk, birbirleri ile hiçbir bağıntısı olmayan çeşitli kişilerin oluşturduğu, kişisel duygular içermeyen ve bütünlük arz etmeyen bir soyutlama değil, ancak ve ancak sadakat ihtiyacı hisseden her bir kişinin amacını içeren, özel, hassas, duyarlı, birbirlerinden farklı ancak birbirleri ile iletişim halinde olan benliklerden oluşan bir birliktir. Bizler ancak böyle bir birliğe sadık olabiliriz, böyle bir birliğin sadık üyeleri haline gelebiliriz. Bu *yorum topluluğu*, sabit bağlar vasıtasıyla çeşitli benlikleri birbirlerine bağlamak sureti ile bir yaşam boyu sadakat için üyelerine fırsatlar sağlar ve dolayısıyla topluluğun her kesimindeki insanlar sadakat içeren çeşitli eylemlerde bulunma şansı elde ederler. Böylece sadakat, topluluğun tüm düzeni içerisinde yer alır. “Benim yaşamım, ben topluluğun bir üyesi olmadıkça ne pratik ne de teorik olarak hiçbir şey ifade etmez.”³¹⁷ Benim üyesi olabileceğim topluluk ya da birlik, her bir bireysel üyenin bir diğeri ile iletişim halinde olduğu ve bu üyeler arasında hisler, düşünceler ve iradeler açısından bütünlük kurulduğu zaman varolur.

Bir *yorum topluluğu*, üyelerinden her birinin geçmişin bazı olaylarını kendi bireysel yaşamlarının ve kişiliklerinin bir parçası olarak kabul etmesi gerçeği üzerine kurulur ya da böyle bir gerçek vasıtasıyla oluşturulursa hatıraların topluluğu-birliği (community of memory) olarak adlandırılır. Benzer şekilde bir topluluk, onun üyelerinden her birinin geleceğe yönelik olarak bir takım umutlar beslemesi ve umutlarını da kendi bireysel yaşamları ve kişiliklerinin bir parçası olarak kabul etmesi gerçeği üzerine kurulur ya da böyle bir gerçek vasıtasıyla oluşturulursa, umutların topluluğu-birliği (community of hope) olarak adlandırılır. Topluluğun bütün üyeleri tarafından kendi yaşamlarının benzer parçaları olarak kabul ettikleri bu ortak geçmiş ve gelecek, onların topluluğa sadakatının temelidir.

³¹⁶ Royce, *PL*, s.56.

³¹⁷ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 313.

Josiah Royce doğru sadakat ya da ‘sadakate sadakat’ düsturu ile bir amaca/ülküyeye bağlanma duyguları vasıtasıyla tanımlanabilen topluluklar yanında, bazı diğer toplulukların da yıkıcı ya da kötü sadakat vasıtasıyla tanımlanabileceğine işaret eder. Buna göre, amacın ve sadakatin imkânını ortadan kaldırma niyetinde olan topluluklar yozlaşmış doğal topluluklar olarak tanımlanır ya da adlandırılır.

İdeal bir topluluğun üyelerinin hisleri, düşünceleri ve iradeleri arasında bir paylaşımın olması gerekliliğine dikkat çeken Royce, bununla, topluluğu oluşturan her bir üyenin kendi kişisel kimliğini kaybetmesi ya da mistik bir bulanıklık içerisinde eritilmesini kastetmediğini de özenle vurgular.³¹⁸

Bireysellik de sadakat gibi her çeşit kişiliğe uygundur. Dünya, ondaki yaşamlarında çeşitli benlikler ile gerçek bir ilişki içindedir. Bir şeyin doğruluğu ya da değeri, benliklerle olan ilişkisi vasıtasıyla çeşitlendirilir ve değişebilir. Bu nedenle kişisel duyguları yansıtmayan ya da içermeyen ahlâkî teoriler başarılı olamazlar. Ahlâkî anlamda bireysellik şeylerin doğasında mutlak gerekçelerine ve kalıcılığına sahiptir. Ahlâkî anlamda bireyselliğin ilk prensibi, herhangi bir rasyonel kişinin ahlâkî otonomisidir.

Royce’a göre, insanın görevini onun için belirleyecek olan iradedir.³¹⁹ Kendine özgü, yani iradi olarak eyleyen rasyonel bireyler, bireysel olarak etkin ve aktiftirler ve bu kişiler kendi bireysel etkinlikleri ya da belirli eylemleri dolayısıyla bireyselliklerine özgü bir saygınlık kazanırlar. Kişiler, bireysel özgürlüklerini, iradeleri onların seçimleri üzerine yansıdığı anda kazanırlar. Etkin iradeleri ile seçim yapan ve seçimlerine uygun olarak iradi eylemlerde bulunan her birey, kendi kişisel dünyasını özgür bir varoluşa sahip olarak oluşturur. Yani kişilerin özgürlüğü eylemlerindeki bireysellikleridir.³²⁰

Royce açısından ahlâkî birey olmanın tek yolu vardır: amacını, kendi amacını seçmek, ona bağlanmak ve eylemler ile onu pratik olarak yansıtmaktır.³²¹ Dolayısıyla ortak bir geçmiş ve geleceğe sahip olan, ulusal kahramanlık, zafer ve ümitleri paylaşan, hatıra ve ümitlerini seven bireylerin oluşturduğu bir *yorum topluluğu*³²² içerisinde farklılıklara rağmen, sadık insanın kazanabileceği iyiler ile çeşitli kişisel iyiler arasında

³¹⁸ <http://plato.stanford.edu/entries/Royce>.

³¹⁹ Royce, *PL*, s. 78-79.

³²⁰ Royce, *WI* (Vol.:I), s. 467.

³²¹ Royce, *PL*, s. 98.

³²² Roth, *PJR*, s. 382-383.

çok fazla zıtlıklar bulunmaz. Böyle bir topluluk içerisinde bireyler kendi bireyselliklerini korurlar ancak çeşitli sosyal kurallar çerçevesinde topluluğun geneline uygun olarak belirli bir forma sokulurlar. Bizler bu kuralları değiştirmekte özgür değiliz ve onları yok sayarak ya da onlara isyan ederek de yaşayamayız. Ancak ahlâkî bireyler olarak bizler, hiçbir zaman kör bir itaat ve tutarsız bir isyan arasında tamamen kararsız bir şekilde kalamayız. İstekli ve iradi olarak bir amacı seçerek, ona bağlanarak ve sadık eylemlerimiz vasıtasıyla onun gelişmesine ya da ilerlemesine hizmet ederek özgürlük ve bireyselliğimizi kazanır ve dolayısıyla, ne kör bir itaatle eyleyen bir köle ne de bir isyancı konumuna düşeriz.

Amaç, birçok bireysel yaşamı tek bir yaşamda birleştiren ve böylece insanüstü nedenlerin dünyasının hakikatlerini bulduğumuz ya da bulabileceğimiz insanüstü ruhsal bir birleşmedir. Bu anlamıyla amaç, sadece bir soyutlama olarak düşünülemez. O, aile, yaşam, ülke, sanat, bilim, dostluk, insanlık, kilise, Tanrı iradesi olarak bizzat varolan bir şeydir. Aynı zamanda hizmetlerinde ya da görevlerinde birçok bireyi birbirine bağlayan bir şey olarak amaç, bilincin ve arzu, sevgi ve çabanın samimiyeti ile dolu insanî ihtiyaçların üzerinde yükselir. Amaç, Royce'un başka bir eserinde şöyle tanımlanır.

*Sadakat ile kastettiğim bir amaca iradi, istekli ve pratik olarak adanmaktır. Ve amaç ile kastettiğim şey ise adanma eylemi sürecinde düşüncede doğan doğru sevgi ile ilgili bir şeydir... Sadık bir insanın kendisini adadığı amaç iki veya daha fazla kişinin bir olduğu bir kurum, aile yaşamı, bir kardeşlik ilişkisinin ya da sadık topluluk aracılığıyla aranılan ruhun birliğini içeren bir dinin doğası ile aynı niteliktedir.*³²³

Amaç, bütündeki her bir kardeş, arkadaş ya da dostun yaşamıdır. Dolayısıyla biz, kendi sahip olduğumuz amaca sadık olmakla aslında bir başkasının amacına da sadık olmuş ve böylece de evrensel sadakatin amacının gelişmesine ya da ilerlemesine hizmet etmiş oluruz. Gerçek amaç, bütün dünyanın sağduyulu varlıklarının ruhsal birleşimidir ve bizler böyle bir amacı insanî oluşumlar içerisinde aramalı, onun hizmetlerini seçmeden önce onu sevmeliyiz.³²⁴

Sadakatin uygun bir objesi olabilmesi için bir amacın sahip olması gereken bazı

³²³ Royce, W. *James and Other Essays On The Philosophy Of Life*, s. 55-56.

³²⁴ Royce, SRI, s. 199-206.

genel özellikleri dikkate aldığımızda güvenilir, sağlam sosyal ilişkilerin tümünün sadakati ortaya çıkarabilen amaca yöneltebileceği açıkça görülür. Nitekim mümkün amacın örnekleri olarak, dostça bir yaşam için bir araya gelmiş birkaç arkadaşın birlikteliğinden oluşan dostluk ilişkisini, birbirine bağlı üyelerin oluşturduğu bir aile ortamını, sadece ayrı ayrı insanların oluşturduğu bir birliktelik olarak değil de kendini adanmış vatandaşların sadakati ile oluşmuş bir birlikteliği ya da topluluğu sayabiliriz. Ancak Royce'a göre hiç kimsenin varolan sosyal amacın sayısız doğrularının tümüne eşit ve doğrudan bir şekilde sadık olamayacağı ve bizim mümkün amaç tanımlarımıza uygun olan birçok amacın, onun karşısında olanlar için nefret edilen ve kötü amaçlar olarak değerlendirilebileceği de açıktır. Bir hırsızlık çetesi, tehlikeli düşmanlıklar (kan davası ...) besleyen bir aile, korsan tayfaları ... vb. bütün bu örnekler herhangi birinin derin bir şekilde bağlı olduğu bir amacı temsil edebilirler. İnsan kendisini adar şekilde böyle amaçları sevebilir, bir ömür onlara hizmet edebilir, bağlı olduğu kolektif topluluktan ayrı bir amacı, değeri ve kaderinin olmadığını ve bu topluluk yaşadığı sürece onun için de gerçek bir ölümün olmayacağını düşünebilir.³²⁵

Sadakat bütün insanlık için iyi olan bir şeydir ve insanın insana karşı savaşı insanların öldürüldüğü, yoksullaştırıldığı, sakatlandığı, incitildiğinden dolayı değil, insanların sahip olduğu amaçları, sadık olma fırsatlarını ve sadakatli ruhlardan bazılarını yenip, bozguna uğratıp ve yağmaladığı için zarar vericidir. Sadakat hem birey hem bireyin içinde bulunduğu kolektif birlik için en yüksek iyiyi temsil eder. Benlik ve dış dünya arasındaki uyumu sağlar. Benlik ve dış dünya arasında sürüp giden bir uyumsuzluk söz konusudur ve bu insan iradesindeki doğal gurur, asillik, huzursuzluk ve doymak bilmezlik ile taklitçi ve esnek yapılı olma ve sosyal bağlara ihtiyaç duymaktan kaynaklanır. Benlik ve dış dünya arasındaki uyumsuzluğun giderilmesi ise ancak sadakat ile mümkündür. Yani sadakat bir yaşamdaki özel tutkular ve dış dünya arasındaki uyumu sağlar. Bu sadakatin gerçek özüdür ve sadakat sadık olanların her birinde böyle sadık bir kişilik oluşturur. Sadakat, ona sahip olanların farklı tabiatlara sahip olmaları dolayısıyla değişir ve çeşitlenir, ancak sadık olanlara üzüntülü-acılı bir yaşamın arta kalan kısmında aktif bir barış getirir.³²⁶

İnsan amacını seçerken ve ona hizmet ederken daima iradi bir davranış sergiler.

³²⁵ Eric Hoffer, *Kesin İnançlılar*, (Çev.: Erkil Günür), İm Yayın-Tasarım, İstanbul 1998, s. 75.

³²⁶ Royce, *PL*, s. 125.

İradi olarak yapılan seçim ve hizmet ile belirlenen bireysel amaç, tüm insanlar arasındaki sadakatin en yüksek oranda artışını sağlar. İnsan devam eden ve etkili bir yaşamda iradi olarak seçtiği bir amaca hizmet eder, evrensel sadakatin gelişimi için bazı eylemlerde bulunursa bu, insanın sahip olacağı ya da olması gereken görevleri elde ettiği ve bu görevleri yerine getirdiğine işaret eder ve bu sayede insan da kişisel olarak hizmetinde bulunduğu gerçek iyinin fazileti ya da erdemi vasıtasıyla amacının değerine ulaşır, amacının değerini ortaya çıkarabilir. Bu anlayış Royce’u bir başka ilkeye götürür: *sadık olman gereken amacını seçiminde ve ona hizmetinde her zaman sadakate sadık ol (be loyal to loyalty)*.³²⁷

İnsan kendi eylemini ya da bir başka eylemi değerlendirirken hem hesap soran hem de hesap veren bir konumdur. İnsan içinde bulunduğu ilişkiler ve iletişim süreçlerinde kendi eylemini değerlendirirken, ilk olarak o eylemin yaptığı-yapmadığı, yaparsa iyi olacağını düşündüğü- nedenlerini ve niçinlerini, yani eylemin oluşturucularını ve belirleyicilerini teker teker ve ilgilerinde biçimlendirmesi gerekir; ikinci olarak, eylemin değerini belirlemeli ve son olarak da insanın bir yaptığı söz konusu olduğunda bu yaptığının doğru ya da yanlış oluşu, değerliliği ya da değersizliği, o durumda başka bir şeyi değil de bunu yapmış olmasının nedenlerini kendisine açıklaması gerekir. Böyle bir açıklama da sorumluluk denen insanî bilince işaret etmektedir.

Sorumluluk sorunu vicdan sorunu ile yakından ilişkilidir. Vicdan kişinin eylemi üzerinde yaptığı değerlendirmeler ya da değer biçmeler sonucu oluşan bir yaşantı ya da duygu olarak çıkar karşımıza. İnsan eylemi üzerinde yapmış olduğu bu değerlendirmeler sonucunda, değer biçmenin temelinde olan ilke ya da kuralın gerektirmiş olduğu davranışı gerçekleştirmiş olup olmaması sonucunda kendini sorumlu tutar. Dolayısıyla ya “vicdan azabı” ya da “vicdan rahatlığı” dediğimiz duyguları hisseder.

Vicdan, değer atfetmelerin egemen olduğu bir dünyaya bir değerlilik boyutu kazandırmak isteyenlerin, kişinin “ kendisine karşı dürüst” olması gerektiğine inananların insana ilişkin felsefi bilgiye dayanmadan dünyaya kattıkları sınırlı bir bilinç boyutu olarak belirir ve kişinin kendi eylemlerini değerlendirmede görelî, zaman ve mekânda sınırlı, değişik ve değişken ölçüler sağlayan ve dolayısıyla ilişkilerinde insanî eylemleri

³²⁷ Royce, *PL*, s. 120-121.

ile ilişkili olarak değer biçmeye götüren bir danışman olarak belirir.³²⁸

Josiah Royce'a göre, bir rehber olarak vicdan,³²⁹ kişisel yaşama ve idealler vasıtasıyla yorumlanan bir şey olarak amaca karşılık gelir. Amaç, insanı vicdan ile donatır, ona bir yaşam ideali ve bir yaşam planı sunar ve sonra bu plan ve ideali onun gelip geçici ve anlık dürtüleri ile karşılaştırmasını emreder.³³⁰

Eğer Royce'un bu analizi doğru ise (ki ona göre bu böyledir), vicdan insanın basitçe ahlâkî kişiliğini içeren bir yaşam ideali olarak değerlendirilebilir. Ve buna göre bizler sahip olduğumuz vicdan vasıtası ile hem yaşam planımızın ve hem de kendi varlığımızın farkında oluruz. Vicdan bize bu yaşam planını sunar. Ancak Royce için, vicdanın bizlere sunduğu doğru yaşam planı ya da idealinin, bizim bu plan ya da ideali dışarı vurmaya çalıştığımız yaşamımızdan farklı olduğunu belirtmek oldukça önemlidir. Çünkü Royce'a göre yaşamımız, vicdanın bize sunduğu yaşam planı ya da idealinin dışı vurum yeri olmasının dışında yaşanan bir şey olarak bizim deneyimlerimiz, hissettiklerimiz ve eylemlerimizin toplamından oluşur. Bu farka değindikten sonra belirtmekte fayda vardır ki, bizim hiçbir eylemimiz yaşam planımızı mükemmel bir şekilde ifade edemez. Yaşam planı ya da idealimiz her bir eylemimiz vasıtasıyla genel bir otorite olarak gerçek yaşamımızla karşı karşıya gelebilir. Vicdanımız bizleri rasyonel bir kişi yapan gerçek ideal, bizleri uyandıran ve birleştiren gerçek amaçtır. Dolayısıyla eylemimiz idealimiz ile çeliştiğinde ya da karşı karşıya geldiğinde biz kendimizi yargılar, ayıplar ya da onaylarız. Royce'a göre, vicdanın bana nasıl yaşamam gerektiğini öğretir ve dolayısıyla bende 'sadakate sadık ol' prensibinin bazı gereksinimlerinin buyruğu altına girerim. Bu gereksinimler sonsuz çeşitli şekillerde hepimize kendisini anlatır ve bu sayede her birimiz bireysel bir şekilde, sadakatin sonsuz çeşitli ruhlarından her birini andırırız.

Royce *Sadakat Felsefesi* içerisinde ben'in kendi kişisel iradesini kullanıp seçim yapmasının, karar vermesinin ve buna bağlı olarak verdiği kararı sonuna kadar sürdürmesinin önemini her zaman vurgulamıştır. Ancak yine de Royce, karar verme görevinin bizim prensiplerimizi içermesi ve değerinin yüksek olmasına rağmen ısrarlı bir biçimde sadık eylemler ile takip edilmediği sürece hiçbir anlam taşımayacağına da işaret

³²⁸ Ioanna Kuçuradi, *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999, s. 150-156.

³²⁹ Charles E. Curran, Edited by, *Conscience* (Readings in Moral Theology No:14), Paulist Pres 2004, s. 41.

³³⁰ Royce, *PL*, s. 174.

etmiştir.

Bir gerçek olarak vicdan kişiliğin idealidir. Vicdan bize ahlâkî kuralları ve kendi kişisel isteklerimiz ve mutluluğumuzdan farklı olarak rasyonel, mutlak ve evrensel birçok şeyi gösterir. Ahlâkî bilinç, genel bir doğru ve yanlış algılamasının yanında bireysel bir doğru ve yanlış algılayışının olduğunu ortaya koyar. Bu nedenle vicdan ahlâkî kuralların kendisi değildir. O senin iraden ve aklının varlığının göstergesi olarak sana vazgeçilmez bir şekilde görevini yapmanı söyleyen³³¹ çok gizli bir öz, bir mabettir.³³² İnsanoğluna karşı görevlerimizi ve Tanrı'ya karşı sorumluluklarımızı ilan eden vicdan insancıl, özverili, adil olmayı, bir yaşam planına sahip olmayı öğütler ve bencilliği ayıplar.³³³ O sadakate sadık olmanı söyler. Sadakatin çeliştiği durumlarda bile vicdan der ki, 'karar ver', senin vicdanını, bütün kişisel doğanın ideal ifadesini, bilinç ve bilinçsizliğini iyi keşfet. Yanılabilirlik mümkündür, ama kararlı ve sadık olduğumuz sürece gerçek sadakate ulaşılabilir.³³⁴

Royce için sadakat, bir kişinin bir amaca istekli, tam ve pratik olarak adanması anlamına gelir ve amaç da çeşitli insanî varlıkların tek yaşamlarının birleştirilmesi ve birleştirilmiş bu yaşam içerisinde sadık olarak eyleyen bireyler vasıtasıyla anlaşılan bir şey olarak ifade edilir. Ayrıca Royce, sadakat teriminin bu anlamı tam olarak karşılayabileceğini düşündüğü için bu terimi kullandığına vurgu yapar ve onun yerine başka terimleri ya da kelimeleri niçin kullanmadığını da açıkça göstermeye çalışır. Sadakat, içten bağlılık kelimesinin karşılık geldiği anlamdan farklı bir şeyi ifade eder. Sadakat, Royce açısından içten bağlılığın bir çeşididir ama kendisi değildir. Vefa da, içten bağlılık gibi sadakatten farklıdır. Vefa, sadakat'ın bir yönüdür; sadakat, vefayı içerir, fakat ondan daha farklı olarak bir amacın kabulü ve kararlılık anlamlarını da taşır. Örneğin, bir köpeğin efendisine bağlılığı sadece sadakatin dokunaklı bir imasıdır.

Sadakatin gerçek formu ve ruhu evrenseldir. Sadakate sadakat görevi de evrenseldir ve güçlü bir bağlılığı içerir.³³⁵ Gerçek herkes içindir ve o, bütün insanların yaşamlarının birleşimidir. Böyle bir gerçeği ciddi bir bağlılık ile arayan kişi sosyal bir amaca sahip olur. Herhangi bir şeye dile getirilmez bir biçimde yalnızca güçlü bir bağlılık ise, insanî

³³¹ Royce, *SMP*, s. 112.

³³² Charles E. Curran (Ed.), *Conscience*, s. 52.

³³³ Royce, 'On Certain Psychological Aspects of Moral Training', s. 413-436.

³³⁴ Royce, *PL*, s. 190-196.

³³⁵ Royce, *PL*, s. 206-207.

bir varlığın ahlâki değerini gösterir. Ancak insanların zaman zaman gerçekte boyun eğmek için asosyal bir biçimde bir Tanrı aradıkları ve görülmeyen, insanüstü varlıkların dünyasına adandıkları da göz ardı edilemeyecek bir gerçektir. Bu adanma süresince kişi başka birini düşünmez ancak bu tavrı insanlığın amacına bir sadakati ima eder. Din, ahlâkî yaşamın amaçlarının kesin bir yerine getirilmesini arar. Sadakatin kendisi de birçok yaşamı birleştiren bir amaca adanma noktasından değerlendirilecek olursa dinseldir. Sadakat, doğal bir fenomen olarak farklı yapılara sahip ve çelişen yaratıklar olan insanî varlıkların birleşimini amaçlar ve böyle bir birleşme doğaüstü bir anlama sahip olan bir şeydir. Bu noktadan hareketle Royce, din ve sadakat arasında bir bağıntı kurulabileceğine dikkat çeker.³³⁶

Josiah Royce eğitim yoluyla bir sosyal topluluğun insan ve hayata karşı olan tutumunun değiştirilebileceği ve amaç olarak belirtilen görüş tarzına yönlendirilebileceği kanısındadır. Nitekim gerçekten de eğitim yoluyla insanın hak ve adalet duyguları geliştirilebilir ve insan başarıları gelişen bir yöne çevrilebilir ve kendisi de bu başarıların sadece alıcısı olmakla kalmaz, aynı zamanda bu başarıların yaratıcısı da olur.³³⁷ O halde ideal bir *yorum topluluğu* ve sadık bir kişilik oluşturabilmek için özellikle çocukluk döneminden başlamak suretiyle bireyler eğitilebilir. Çocukluk dönemi, bu tür gelişimin ve gerekli materyallerin sıkça tekrarlanması ve spontan bir şekilde deneyimlenebilmesinden dolayı oldukça etkilidir.

Çocukluk döneminde şuuru uyandıran en önemli faktör *taklittir* (imitation). Çocuğun benliği onun, diğerlerini taklit etmesi vasıtasıyla gelişir ve kendini biçimlendirir.³³⁸ Bu da gösterir ki o, kendi şuuruna varmadan önce başka bir benden haberdar olmuştur ve onun başkası hakkındaki bu idraki kendi ben'i hakkındaki idrakinin hareket noktası olur. Kendi dışındaki bir objenin şuuruna varan çocuk bu objeyi taklit eder ve onu taklit ettikçe de taklit ettiği şeyden farklılaşır. Taklit yoluyla uyanan sujenin şuurunu geliştiren ise sosyal tezattır. Bir otomat olmayan çocuk, benzerlerinden ayrışma kabiliyeti sayesinde ve uyanan şuuru vasıtasıyla başkalarının kişiliğine karşı koymaya başlar.³³⁹ Böylece çocuğun benlik bilinci dolaysız bir zıtlıkla şekillenir ve o kendisini, bir

³³⁶ Royce, *PL*, s. 251-257.

³³⁷ Mengüşoğlu, s. 184-185.

³³⁸ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 261.

³³⁹ Hilmi Ziya Ülken, *Ahlâk*, İÜEFY, İstanbul 1946, s. 88-89.

başkası ile arasında olan bu zıtlığın ışığında görmeye, keşfetmeye başlar.³⁴⁰

Çocuklukta başlayan ahlâki yaşam eğitimi ergenlik döneminde devam eder ve sadakatin gelişimi bu dönemde hızlanır. Birey, bu gelişim spontan olarak gerçekleştiği için aslında pek fark etmez bu değişimi. Sosyal aktiviteler, sosyal çevre, aile yaşantısı ... vb. bu gelişimin şekillenmesinde etkilidir. Şüphesiz ki bu dönemlerde kazanılan sadakat, sosyal yaşamda her zaman mutlak sadakatin örneğini temsil etmeyebilir. Örneğin, bir çetenin üyesi olarak kişi sadık davranışlar sergileyebilirken çetenin gerçekleştirdiği eylemler evrensel sadakat ile çelişebilir. Bu nedenle sadık bir yaşam için gençlerimizin eğitilmesinde adalete, gizli kardeşlik duygularına ve güzel ve güçlü sosyal organizasyonların kurulmasına dikkat edilmelidir. Gençlerin sadık bir yaşam için eğitilmesinde önemli ve etkili olan bir diğer yol özel günler ve halk törenlerinin önemini onlara benimsetmektir. Bu tür törenler ya da topluma yaygın halk hizmetleri sadakatin sembolik örnekleridir. Ayrıca tıpkı askeri hizmetlerde olduğu gibi, sadık bir yaşam için eğitim araçları olarak herkesin sorumluluğunu alabilecek önderlere de ihtiyaç vardır.

Royce'a göre, bireysel eğitimimiz için önemli olan tarih ve sosyal deneyimlerimiz tam bir sadakatin gerçek alanı olan olgunlaşma dönemimiz boyunca ya da yaşamımızın tümünde bize rehberlik ederler ve bize öncelikle üç şey öğretirler. Bunlardan ilki, bizim sadakatimiz eğitilmeli ve kişisel liderlerin etkileri vasıtasıyla canlı tutulmalıdır; ikincisi, sadakat için eğitimin yüksek formları ben'in amacının idealleştirilmesi olarak adlandırabileceğimiz önemli bir yöntem gerektirir ve üçüncü olarak da sadakat, amacın hizmetindeki büyük zorlamalar, emekler ve feda edişler aracılığıyla mükemmelleştirilmeli, geliştirilmelidir. Eğer biz sadık birer kişilik haline getirilmeliyse, biz kişisel liderler ve yüksek derecede idealleştirilmiş bir amaç isteriz. Aslında insanın kendi amacında kendi lideri olduğu örnekleri görebilmek nadir de olsa mümkündür. İnsanın vicdanı onun lideri ya da rehberi olsa da o genellikle diğer kişisel liderlerin yardımına ihtiyaç duyar. Örneğin, politik ya da sosyal bir grup oluşturulmak istendiğinde öncelikle gerekli olan iki şey vardır: bir lider ve liderlerin büyük teşvik edici konuşmaları ile idealleştirdikleri bir amaç. Bu amaç, doğaüstü bir varlığın parçasıymış gibi görünür. Liderlerin de taşınması gereken bazı önemli özellikler vardır. Lider, üstün zekâyâ, asil karaktere ve yaratıcılık yeteneğine sahip olmalıdır. Ayrıca demir gibi bir iradeye, tek bir gerçeğe sahip bulunduğuna dair güçlü bir inanca, kaderine ve şansına güvene, insan

³⁴⁰ Royce, *CG*, s. 279.

doğasını iyi anlayabilme yeteneğine sahip olmalı; tören, gösteriş ve simgelerden de hoşlanıyor olmalıdır.³⁴¹

Liderler ve insanüstü amaç ayrılmaz bir bütündür. Amaç liderin kişiliğinde cisimleşir. Onlar amacı sözleri ve eylemlerine taşımalarıdır ve böylece amaç, liderler onun gerçekte ideal olduğunda etkili bir biçimde ısrar ettiklerinde idealleştirilmiş olur. Amaç aynı zamanda liderlerin kişisel etkileri dışında liderlerin hoşuna giden etkili motivler vasıtasıyla da idealleştirilebilir.

Josiah Royce açıklamaya çalıştığı görüşünü kaybedilmiş ya da kayıp ülkelerin tarihi vasıtasıyla örneklendirmeye çalışır. Çünkü birliği biçimlendiren zaferlerin ve galibiyetlerin, yenilgilerin ve ihanetlerin tarihidir.³⁴²

Royce'a göre kaybedilmiş ülkeye sadakat sadece mümkün bir şey değil, aynı zamanda insanlık tarihinin pek çok güçlü etkilerinden biridir. Hristiyanlık Tarihi bir amacın nasıl yenilgiler vasıtasıyla idealleştirilebileceğinin ve hatta sadakatin nasıl kuşaktan kuşağa aktarılabilirliğinin, sonsuz biçimde yeni formlarda geliştirilebileceğinin ve böylece insanın ilgisini çekebileceğini gösteren ya da bunları içeren bir ülküdür. Bu tarih bize bir ideanın ya da amacın öğretimi evrimini kayıplar, acılar ve dünyevi yenilgiler vasıtasıyla nasıl ilerleyebileceğini gösterir. Dolayısıyla sadakatin aslında bir ülkenin görünür dünyada kaybolursa bile onun sadık takipçilerinin yüreğinde devam ettiği ve ülkenin de onun sadık takipçilerinden uzak gelecekler için planlar ve çalışmalar gerektirdiği gözlenir.

Kaybedilmiş ülke için sadakat, acı ve imgelem ya da hayal gücü vasıtasıyla hazır bulundurulur. Kaybedilmiş şeyin acısı, sadık olanların kalplerine nüfuz eder. Ülkenin yenildiği, yıkıma uğradığı günlerde gerçekte trajedi vardır, fakat aynı zamanda şan ve şeref vardır. Aslında ölen vücut yanlıdır. Onun vücudu ölür, ama yeniden doğar.³⁴³ Olması gereken şeyin harika vizyonlarını inşa eden hayal gücü olayları yatıştırır. Böylece daima güçlü ve aktif olan sadakat zayıflatılamaz. Çünkü "olmayan şeyler, gerçekten olan şeylerden daha yücedir."³⁴⁴

Royce özellikle ısrar ettiği amaç/ülkü düşüncesi ve 'sadakate sadık ol' prensibinin

³⁴¹ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 137.

³⁴² Ross Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, (Çev.: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1993, s. 135.

³⁴³ Royce, *PL*, s. 282.

³⁴⁴ Hoffer, *Kesin İnançlılar*, s. 92.

şuan insanlar arasında çeşitli şekillerde kaybolmuş bir amaç olduğunu, ancak bunun amacın değil de insanların hatasından kaynaklandığını belirtmiştir. Böyle düzensiz bir ortamda daha iyi görülebileceği dolayısıyla kaybolmuş ya da ümitsiz bir ülkünün tarihi bize, sadece sadakat ve din arasındaki bağ olarak adlandırdığı şey olarak sadakatin değerini değil, acılar ve hayal gücü, zarar ve yenilgi vasıtasıyla bütün insanî doğamızın derinliklerinde bizi kışkırtan ve sadakatimizi ortaya çıkarabilecek bazı araçları gösterir ve onları kullanmayı önerir. Bu araçları kullanabilen benlik ise hem kendi kendini kavrayabilecek hem de birliğin temelindeki bağların farkına varabilecektir.³⁴⁵ Royce böyle bir tarihi, güçlüklerle dolu bir okula benzetir. Bu okulda eğitilen ve de biçimlendirilen sadakat, insanlığın çok değerli hazinelerini insana kazandıracaktır. Ve böylece sadakat, kişisel liderler, acı çekme, sıkıntı ve hayal gücü vasıtasıyla onun amacını idealleştirmeyi öğretir.³⁴⁶

Her insan amacına/ülküsüne tam ve doğru bir biçimde sadık eylemleri ile hizmet etmek, ona olan bağlılığını sergileyebilmek için, amacı her ne olursa olsun bazı kişisel liderlere ihtiyaç duyacaktır. Çünkü bizler sıkça yaşadığımız alışkanlıklarımız ve kişisel yanlış anlamalarımız dolayısıyla bizim benzer hizmetlerimizin bize sunduğu rehberliğin yanında, engin bir bakış açısına ve ileri görüşlülüğe ihtiyaç duyarız. Gerçek sadakatin sanatlarına (arts of loyalty) ulaşabilmek ya da bu sanatları icra edebilmek her birimizin önce kendimizi, sonra bizim gibi sadık olan diğerlerini, her birimizin sahip olduğu ve kendini adadığı amaçların birbirlerinden ne kadar uzak olduğunu ve her birimizin alçakgönüllü yaşamlarını fark edebilmemiz için kendimizi eğitmemize bağlıdır. Benim sadakatim gibi benim dışındakilerin hatta düşmanımın bile bir sadakati vardır. Benim sadık olduğum amaç gibi onun ya da onların sadık oldukları amaçları vardır ve onlar da tıpkı benim gibi amaçlarına içten bağlıdırlar, amaçlarını sever ve savunurlar. Eğer ben benim düşmanım ile karşı karşıya gelir ve onunla savaşmak zorunda kalırsam, ben fark ederim ki, düşmanım da kendi amacına sadık kalmak uğruna her şeyini feda edebilecektir. Ancak ideal birliğin ritüelleri hiçbir zaman şiddet uygulamayı ve öldürmeyi vurgulamaz. Savaşın burada kastedilmek istenen önemi ise insanların birlik adına ıstırap çekmek ve hatta ölmek gibi fedakârlık edimlerine hazır olduklarını

³⁴⁵ Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 142.

³⁴⁶ Royce, *PL*, s. 286.

göstermesidir.³⁴⁷ Ancak yine de sadakati göstermek açısından insanların savaşması hoş bir şey değildir. Sadakatimizi gösterebilmemizin sayısız biçimleri olsa da, her birimiz sadakatimizi barışı gerçekleştirmek gibi güzel biçimler ya da şekillerde nasıl gösterebileceğimizi bulmamız gerekir. Sadakatimizin yansıması olan güzel eylemler ile ideal birliği oluşturmak ve her bir sadık insanın evrensel sadakatin hizmetine girmelerini sağlamak mümkündür. Dolayısıyla bu noktadan hareketle diyebiliriz ki, sadakatin anlamı ve önemini gerçekten kavramış her bir sadık insan amacın sadık hizmetleri yolunda bir diğerinin rehberi olabilir.³⁴⁸

Royce sadakat olarak biçimlendirdiği ahlâkî yaşamın insanoğlu için en iyi yaşam tarzını ifade ettiğini belirtir ancak, artık keşfedilmesi gereken şey ahlâkî yaşamın gerisindeki doğru şeyler ve sadakatin gerçek evren ile olan ilişkisidir.

Sadakat, amaçlara dair bir hizmetdir. Amaç, eğer gerçekten bizim tanımımızın gerektirdiği şey ise, çeşitli insanî yaşamları ‘canlı bir bütün, şuurlu ve manevi bir varlık ve insanüstü bir gerçek olan’³⁴⁹ tek bir yaşam birliği içerisinde birleştirir. Böylece eğer sadakat gerçekten herhangi bir temele sahipse insanî yaşamlar bazı gerçek ruhsal birlikler içerisinde birleştirilebilir.

Sadık bir insan *iyi*'yi elde eder, fakat inanç vasıtasıyla ulaşabileceği *iyi*'nin amacı onu elde edenin özel benliğinin dışında gerçek bir varlığa sahiptir ve kendisi iyi bir şeydir. Birisinin benliği dışında varolan bir *iyi*'yi kendinden feragat etme ve kendi mutluluğundan istekli bir biçimde vazgeçme yoluyla elde etmesini sağlayan şey, onun kendi özel sevinci ya da başarısı değil sadakatin çekiciliğidir. Ve böylece sadık olanın *iyi*'si, özellikle bireysel bir iyi değil de amacın varlığı ile ilintilenen ya da amacın varlığından dolayı iyi olarak nitelendirilebilecek bir *iyi*'nin tahminine dayalı bir davranışa dayanır. Bununla birlikte amaç tek bir insanın kendisi ya da insanların rasgele bir birliği değildir. O, insanî düşünce ve iradenin rasyonel bir birliğidir.

Sadakat insanî yaşamları özellikle insanüstü bir biçimde anlama çabasıdır.³⁵⁰ Bilincin gerçek kişisel birlikleri olarak sosyal organizasyonlar içinde sadakatimizin ve iyi olanın gerçek deneyimlerinin var olduğu birliklerdir. Eğer iki sevgili arasında sadakat

³⁴⁷ Poole, *Ahlâk ve Modernlik*, s. 145.

³⁴⁸ Royce, *PL*, s. 288.

³⁴⁹ Ülken, *Ahlâk*, s. 91.

³⁵⁰ Royce, *PL*, s. 307- 310.

gerçekten varsa bile, onlar ayrı ayrı bireyler olarak bütünün doğruluğunu gösteremezler. Ancak onların ruhsal birliği insanî seviyenin daha üstünde olan bir kişiliğe ve bilinçli bir varlığa sahiptir ve ancak böyle bir birlik bütünün doğruluğunu gösterebilir. Ruhsal birlik, gerçek amaç bizim doğru adanmalarımıza sahip olduğu zaman ve ‘birçok bireysel yaşamı birleştirdiği ve insanüstü nedenlerin dünyasının hakikatlerini içeren bir duyguya işaret ettiği zaman insanüstü bir birlik olarak varolur.’³⁵¹ Amacımızın işaret ettiği *iyi* insanî seviyeden daha yüksek düzeydeki deneyim için somut bir gerçek olur. Sadakatimizin ifade ettiği özveri ile bencilliğin birleşimi, bizim kendi varlığımıza sahip olduğumuz bilincin yüksek sosyal birliğinde bizim genel ilişkilerimizin bilinci olur.³⁵² Ve bizim sadakatimizin iyisi mükemmel bir şekilde somut bir iyinin kendisidir. Onun doğruluğunda bizim amacımız yaşamın genel bir birliği olarak görülür. Bizim sadakatimiz sadakatimizi ortaya çıkaran *iyi*’nin hatırından değil, bu sadakatimizin yöneldiği ya da kaynağı olan amaca işaret eden iyinin hatırından kaynaklanır. Bizim sadakatimiz içinde yaşadığımız, hareket ettiğimiz ve var olduğumuz sosyal dünya içindeki doğru pozisyonumuzu gösteren ya da sunan *iyi*’yi bize verir.

Doğru olanın dünyası tektir ve sonsuz doğruları içeren bir dünya olarak görünür.³⁵³ Doğru olanın dünyası aslında sadık olan insanların gerçek olduğu için amaçlarına inandıklarında ortaya çıkan sadık inancın gerçekliği gibi bir şeydir. Doğru olanın bu dünyası bir iyiliğe sahiptir. Sadık olan doğru olarak düşündüğü şeye, yani amacına hizmet eder. Ve her kim doğru olanı ararsa o bilir ki, insanî yaşamların birliğini içeren amacına hizmet ediyordur ve böylece de o sadıktır. Doğru olanı aramak ahlâki bir aktivitedir.

Royce, belirttiği bu düşüncelerinin fantastik ya da mistik olmadığını W. James’in pragmatizmi çerçevesinde göstermeye çalışır. Prof. James, bizim düşüncelerimiz ile gerçekliğin uyuştüğundan bahseder. Gerçek olan ya da doğru olan bir şeyin bilgisine sahip olan aynı zamanda zihninde bir düşünce, bir görüş, bir yargı ya da bazı karmaşık ifadeler de sahip olur. Eğer onun görüş ya da yargıları doğru ise, onun zihninde bulunan düşünce ya da ifadeler gerçeklik olarak adlandırılan şey ile uyuyor demektir. Bu uyuma süreci, bizim düşüncelerimizin gerçek şeyler olarak adlandırdığımız şeyler ile

³⁵¹ Royce, *SRI*, s. 199.

³⁵² Royce, *PL*, s. 311.

³⁵³ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 252.

böyle şeylerin kopyaları vasıtasıyla gerçekleşir. Örneğin, gözlerimizi kapadığımızda duvardaki saati düşünebiliriz ve saatin zihnimizdeki imgesi onun bir kopyasıdır. Ancak bizim, sahip olduğumuz düşüncelerimiz vasıtasıyla gerçek objeleri kopya edebilme gücümüz açık bir şekilde sınırlı bir güçtür. Ve bizler bizim kendi deneyimlerimiz dışında gerçek şeylerin kendi içinde ne olduğunu bilemeyiz. Dolayısıyla düşüncelerimizin, kopyaları bizim düşüncelerimizde bulunan ve onların doğruluğunu içeren gerçeklik ile tam olarak uyduğunu söyleyemeyiz. Doğruluk kopya olguları içeren bir şey değildir ve ayrıca düşünce ve olgular arasındaki sabit herhangi bir ilişki açısından da tanımlanamaz. Doğruluğun tanımı bizim düşüncelerimiz ve onların objeleri arasındaki uygunluğa dayanır.³⁵⁴

James'e göre, düşünce ve gerçek arasındaki uygunluğu anlamak için tek yol, doğru düşüncelere sahip pratik sonuçların düşünülmesidir ve bu doğru düşünce bize yol gösterir. Bağlantı ve geçiş, düşünce ve gerçeklik arasındaki değerlendirmeden ilerletici, düzenleyici ve tatmin edici bir yöntem olarak gelir bize. Bu hoş rehberliğin fonksiyonu düşüncelerin doğrulanması ya da gerçekleşmesi vasıtasıyla anlaşılacak bir şeydir. Dolayısıyla düşüncelerin doğruluğu, hem duyguların, hislerin dünyasında hem bilimsel dünyada faydalılık ve başarılılıkları vasıtasıyla test edilebilir. Ve James'e göre doğru, düşüncenin doğrulanma ya da gerçekleşme sürecinin ismidir.

Sonuç olarak doğru düşünce, istenilen deneyimin önceden tahminini mümkün kıldığı için faydalı ve düşüncede yaşamın bir rehberi olarak faydalı olduğu için doğrudur. Faydalılığın kişisel ölçütü her birimiz için kişisel ve ampiriktir. Ancak biz bazen deneyimlerimiz sınırlı olduğu için, zihnimizde bulunan düşüncelerin bazılarını doğrulayamaz ya da gerçekleyemeyiz. Ve dolayısıyla kişisel bir şekilde uygun ya da başarılı olabilecek ve de doğrulamaya elverişli olabilecek düşüncelerimizi bazen doğrulamadan ya da gerçeklemeden doğru diye kabul ederiz. Bu doğrulanmayan gerçeklerin doğru olarak kabul edilmelerinin gerekçesi, onların yaşamın deneysel faydalılığına uygun olmalarıdır. Yani doğru veya yanlış sözcüklerinin anlamı bir düşüncenin, onu doğru mu yoksa yanlış mı olduğu sorusunu doğuran amacı gerçekleştirip gerçekleştirmemesi ile ya da bu amacın gerçekleşmesine katkıda bulunup bulunmaması ile belirlenir.³⁵⁵ Dolayısıyla diyebiliriz ki, bir düşünce faydalı olduğu için doğru, doğru

³⁵⁴ Royce, *WI* (Vol.: II), s. 270.

³⁵⁵ Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 1999, s. 710.

olduğu için faydalıdır.

James'e göre doğru (true) sadece bizim düşüncemiz yoluyla doğrulanmaya elverişli bir şey; ahlâkça doğru (right) ise sadece bizim davranışlarımız yoluyla doğrulanmaya elverişli olan bir şeydir. Bir düşünce, onun doğrulanmaya elverişli sonuçlarının değeri vasıtasıyla doğrulanır.³⁵⁶

Bu teorinin özü şudur: bir düşüncenin doğruluğu, bu düşüncenin sonucu olarak gözleyebileceğimiz ve *açık değer* olarak adlandırabileceğimiz başarı vasıtasıyla belirlenir. Doğruluk, gelişim göstermeyen sabit bir şey değildir. O deneyimlerimizin amaca uygunluğu ile değişir. Royce James'in bu düşüncelerini *Sadakat Felsefesi*'nde sorun olarak gördüğü bazı noktaları aydınlatmak için bir ışık olarak kullanır.

Sadık olanlar sadece gerçek başarıların herhangi bir makul ümidine sahip olabilen insanî varlıklardır. Sadık olanlar, sadece özel seçilmiş bazı kişilere açık olmayan, sadık olanlar ve diğer bireysel insanların kişisel deneyimlerine gönderme yapan bir hayat yaşarlar. Onlar, amaçlarının cazibesi ile büyülenmişlerdir. Onların sadakati, James'in *açık değer* olarak adlandırdığı niteliğe sahiptir.

Royce da tıpkı James de insanî deneyimlerin varolanların ya da olguların bütünlüğünü yorumlayabileceği iddiasının doğrulanmasa da doğru ve güvenilir olarak kabul edilebileceğine inanır. Genel duygu böyle hisseder Royce'a göre ve bu duygu amaca uygunluk gösterir. Aslında tüm bunlar doğru ve amaca uygunluk arasındaki ayrıma dayanır. Yani doğrulayamasak ya da gerçekleyemesek de bazı iddia ya da düşünceler amaca uygun olduğu ve pratik olarak faydalı olduğu için biz onları doğru olarak kabul ederiz. Ve her kim uzun vadede amaca uygun olan ayrı ayrı ampirik yaşamların birliğini elde ederse, o, bilinçliliğin insanüstü bir seviyesine ulaşır ve doğru duygu ve yaşamın anlamını görür.³⁵⁷

Doğruluğu aramada bizler sadece insan yaşamının geçmiş anlarının parçalanmış başarılarını aramayız. İstedığımız genel başarılar sadık arayışlar ve sadık olanların amaçlarına adanmalarındaki mutlulukları gibi ahlâkî bir başarıdır. Geçmiş deneyimlerimizin başarılarından elde ettiğimiz şey bizim insanî deneyimlerimizin birleştirildiği bir plandır. Bu plan bizim sahip olduklarımızdan daha üstün insanî

³⁵⁶ Royce, *PL*, s. 322.

³⁵⁷ Royce, *PL*, s. 339.

deneyimlerin kazanacağı insanüstü başarıların kısıntılarına ulaşabileceğimiz inancından kaynaklanır.

Bizler yaşamlarımızı birleştirmeye ihtiyaç duyarız. Ancak Royce'a göre biz böyle yüksek bir birliğin sadece imasına ulaşabiliriz. Bizim düşüncelerimiz herhangi bir durumda doğru ise, böyle bir birlik sahip olduğumuzdan daha yüksek bazı seviyelerde deneyimlenen bir olgudur; ve ihtiyacımız olan şeye sahip, sadakatimizi hak eden, rasyonel irademizi tamamlayan ve aradığımız şeyin tamamına sahip olan yaşamın bazı planlarında deneyimlenmiş ise doğrudur. Bizim doğru olana sadakatimiz yaşamın yüksek birliğinin imasıdır ve geçici başarılarımızda doğru başarının tamamlanmamış parçasıdır.

Gerçek evren bizim hatalarımızı açığa vurur ve onların hatalı olan yanlarını gösterir. Benim deneyimlenebilen bütün dünyanın doğru olguları hakkında sunduğum düşüncem, bu düşüncelerimi tespit etmeye çalıştığım anlam ile uyuşmadığında ben hata içinde olurum. Şu ya da bu olgu hakkındaki özel kanaatlerimin yanlışlığını gösteren, onların birliği içindeki önemli ilişkilere sahip başarılarında onları doğrulayan gerçek dünya deneyimlerin tümünün bir planıdır. Ve deneyimlerin bu bütünü, bütün evren ile birleşimde elde etmem gereken yaşam amacım ve yaptıklarım ve söylediklerimle tanımlayıp hizmet ettiğim yaşam planımın kendisi olan evreni (evren çoklukta birlik olan evrensel bir cemaattir, birleşmedir³⁵⁸) içerdiği kadarıyla benim pratik yaşamımla gerçek ilişkiler içindedir.

Deneyimlerin gerçek planı olguları geçmiş, şimdi ve gelecekte her ne iseler onları da içeren bir plan olmalıdır.³⁵⁹ Olgular insan içindir ve onlar içinde bulunulan uzay ve zaman içinde tanımlanabilirler. İnsan anlayışının kategorileri onlara tesir etmez. Onlar aslında benim güven ya da sadakatimin, düşüncemin ve irademın gerçek objeleri arasındadırlar.³⁶⁰

Gerçek dünya deneyimlerimiz açısından bilinir, bizim düşüncemiz vasıtasıyla bizim için tanımlanır ve bizim pratik çabalarımızın objesidir. O, bizim düşüncemiz ve deneyimlerimizden bağımsız bir şey değildir. O, ahlâki açıdan amaca uygun, geçerli ve bizim aktif eylemlerimize haklılık kazandıran yapılar ve düşünceler, önermeler ve bilinçli anlamlar açısından yorumlanabilen bir dünyadır. Gerçekliğin dünyası bilinçlidir,

³⁵⁸ Ülken, *Ahlâk*, s. 91.

³⁵⁹ Royce, *PL*, s. 344.

³⁶⁰ Royce, *SMP*, s. 406.

birleştirilmiştir, ölçülüdür ve ideal fedakârlıklar ve sadık adanmalar vasıtasıyla mükemmelleştirilmiştir. Bizim gerçeği arayışımız insanî deneyimlerin bütün temel yapısını, bizim eksik doğrularımızın da içinde yer aldığı doğruluk sistemini ve ideal yaşamı keşfetmek için bir çabadır. Biz gerçek dünyanın karşılık geldiği ifadeleri bulmak istediğimizde aslında bizim bireysel yaşamlarımızın duygusunu keşfetmeye çalışıyoruzdur. Ancak benim tüm bu keşif çabam süreci içinde ben çok iyi anlıyorum ki, ben bireysel olarak oldukça sınırlı bir varlığa sahibim ve dolayısıyla ulaşma, sahip olma ve de keşfetmeyi içeren bütün çabalarım da oldukça sınırlı. Ben sınırları olan bir ölümlüyüm ve bu sınırlarla donatılmış ve ahlâkî ilişkiler içinde ayakta kalabilen ahlâkî bir birey³⁶¹ olarak gerçek dünya içindeki ‘doğru yerimi’ ve ‘en yüksek iyiyi’ arıyorum. Bu duygu gerçek bir olgudur ve sınırlar, yaşam, mümkün deneyimler ve bazı istek ya da amaçların işaret ettiği bilinçli bir yaşam açısından tanımlanabilen bir duygudur. O, ister uzak ister yakın olsun, geçmiş ya da şimdide, senin ya da benim düşüncemde olsun, fiziksel ya da ahlâkî bir olgu, insanî ya da insanüstü deneyimlerin bir olgusu olsun bir amaç, bir istek, doğal ya da ideal bir obje olsun bazı bilinçli varlıklara mutluluk sunan bir gerçektir.

Bütün bu düşüncelerin işaret ettiği şey, Royce’un daha önce bir kişinin bir amaca istekli bir biçimde adanması olarak ifade ettiği *sadakat*in yeni tanımıdır. Sadakat artık sadece bir adanma eylemi değildir. O, aynı zamanda sonsuzluğu, sonsuz dünyayı ortaya çıkarmaya çalışan bir istek, yani bireysel bir benliğin eylemleri ile hayat bulan yaşamın bilinçli ve insanüstü bir birliğidir. Sadakat bir şeyin sonsuzluğundaki inanma ve insanlığın pratik yaşamındaki inancı ifade etme isteğidir.³⁶²

Sadakat insanüstü objelerin pratik hizmetlerini içerir. Amaç bir gerçekliğe sahipse, içinde bizim sadık eylemlerimizi, yani amacımızın sadık hizmetlerini gerçekleştirdiğimiz insanüstü, bilinçli ahlâki bir yaşam ile bizim fakir yaşamlarımızın birliğini içerir. Sadık olan, ruhsal bir biçimde yaşamak için çalışır. Amacının iyisine sahip olması, doğruluğun gerçek dünyasına sahip olması, amaca uygun başarılar kazanması onun bireysel insanî yaşamının sınırları içinde oldukça zordur. Bütün yaşam karanlık ve sınırlıdır ve bu yaşam ya evrensel yaşam ile bilinçli bir birleşim sağlamaya çalışan kör bir çaba ya da sadık olanların yaşamı gibi insanüstü bir amaca yapılan hizmeti andıran şeyi ifade eden bilinçli

³⁶¹ Royce, *CG*, s. 320.

³⁶² Royce, *PL*, s. 356-368.

bir çabadır. Bütün zayıf sadakatler, mükemmel olmayan ya da kötü olan amaçların bütün hizmetleri evrensel sadakatin hizmetlerinin tamamlanmamış biçimleridir.

Sadık olanlar, doğruluğu ararlar ve doğruluğu arayanlar, sadıktırlar. Onların tümü yaşamın birliğinin hatırına yaşarlar ve bu birleşim herkesi içeren insanüstü bir birleşimdir.³⁶³ İnsan hayatına şekil veren bu birliktir. Ben, böyle bir birliğin gerektirdiklerini yerine getirmeden, mükellefiyetlerime boyun eğmeden hiçbir insanî faaliyette bulunamam.³⁶⁴ Ben onun varlığından kaçamam. Ben doğruluğu elde etsem de etmesem de ya da ben ona ulaşma yolunda hatalı olsam da olmasam da doğruluk için benim sadık arayışlarım, benim dünyanın bilinçli yaşamları ile önemli bir birlik içinde olduğumu gösterir.

3.3. BİLGİNİN SOSYAL DOĞASI: YORUM TEORİSİ VE İŞARETLER DOKTRİNİ

Düşünce sistemi içinde, belki de aldığı erken dönem eğitiminin etkisi ile Hristiyanlık dini ve bu din merkezinde yapılan tartışmalara her daim yer vermiş olan Royce'un felsefi görüşlerinin özellikle *Felsefenin Dinî Yönü* ve *Hristiyanlık Problemi* isimli eserleri dikkate alındığında dinî bir boyuta sahip olduğu ortaya çıkar. Buna dayanarak Royce'un *Hristiyanlık Problemi* isimli eserinin *Algı, Kavram ve Yorum* başlıklı yazısında zikrettiği 'tüm çabamız Hristiyanlığın önemli özelliklerini yorumlama çabasıdır'³⁶⁵ ifadesinin, Hristiyanlığın dini öğretilerinin topluluk içinde yorumlanması yoluyla bireyler ve İsa'nın ruhu arasında bir ilişki kurabilen ve bu sayede bireylerin kurtuluşunu sağlayan ve aynı zamanda sadakat ahlâkını da içeren bir sadakat dinine işaret ettiği söylenebilir. Nitekim Royce'un kendi görüşlerine, tek bir sistem oluşturma gayreti ile içerik bakımından zenginleştirip derinleştirerek bir 'dinin esasını oluşturabilecek' bir yapı kazandırdığı daha önce de ifade edilmişti. Buradaki asıl sorun Royce açısından kendi görüşlerine böyle bir yapı kazandırmak amacıyla inşa etmeye çalıştığı yorum süreci ile ilgilidir. Yorum nedir? Yorumu arayan birisinin bilmeyi arzu ettiği şey nedir? Yorumu kabul edenin bildiği, yarattığı ya da elde ettiği şey nedir? gibi sorular ve soruşturmalar Royce'a göre metafizik düşüncenin özel konuları ile yakından

³⁶³ Royce, *PL*, s. 370-377.

³⁶⁴ Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, (Çev.: Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986, s. 18.

³⁶⁵ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 111.

ilgilidir ve bu konuların aydınlatılmasıyla ilgili ipuçları verir. Ayrıca yorumlama süreci bireyin kendisini ve sınırlarını anlaması, kendisi için bir yaşam planı oluşturmak suretiyle kendini gerçekleştirme için olanak sağlar.

İnsan yaşamı sadece algı/algılama (perception) ve kavram/kavrama (conception) gibi bilişsel (cognition) süreçlere indirgenemeyecek kadar karmaşık bir yapı arz eder. Benlik ne bir veri ne de bir kavramdan ibarettir. Benlik eylemlerin, ümitlerin, hatıraların, planların yorumlanmasının ilişkiselliği ve birliğini içeren bir yaşam olarak ifade edilebilir. Farklı olmalarına rağmen her bir benlik yaşamın yorumu vasıtasıyla ortak duygulara sahip diğer benlikler ile birleşerek bir *yorum topluluğu* oluşturur ve yorumun olmadığı bir yer için ne benlik ne de topluluktan söz edilebilir.

Bilişsel bir süreç ya da bir bilgi türü olarak değerlendirildiğinde yorum diğer bilişsel süreç ve bilgi türlerinden farklıdır. Felsefe tarihi boyunca algılama ve kavrama gibi bilişsel süreçler arasındaki karşıtlık belirgin bir şekilde etkili olmuş, birçok filozof bilginin elde edilmesinde akıl ve duygulara büyük önem atfetmişlerdir. Bu iki bilişsel sürecin her biri gerçekliğe ulaşma yolunda bir rehber olma misyonuna sahiptir. Tek sorun hangisinin bir önceliğe sahip olduğunun ya da hangisinin tercih edileceğinin bilinmesidir. Algının kavrama ya da kavramın algıya tercih edilişi veya başka bir ifade ile özlerin kavranmasına yönelik Platoncu vurgu ve sezgisel algılama üzerine yapılan Bergsoncu vurgu arasında yapılabilecek herhangi bir tercih mümkün bilişsel süreçlerin ikili sınıflandırılmasına yol açmış ve bu felsefe tarihine rasyonalizm ve ampirizm tartışması olarak kaydedilmiştir. Bu tarihsel tartışma içinde şüphesiz ‘kavramsız algılar kör, algısız kavramlar boştur’ ifadeleri ile iki sürecin ayrılmazlığına dikkat çeken Kant özel bir yere sahiptir. Nitekim Royce da Kant’a özel atıflar yapmış ve Kant’ın algılama ve kavramaya dayalı açıklamalarını işaret ederek Kant’ın açıklamalarında bilişsel süreçlerin üçüncü türünü tanımlamaya çok yaklaştığını, fakat böyle bir açıklamaya ulaşamadığını ifade eder.³⁶⁶

Royce’a göre bilişsel süreçler onların özelliklerini taşıyan objeleri vasıtasıyla sınıflandırılabilirler. Algının objesi bir çeşit veri, bir şey ya da Bergson’un ısrar ettiği gibi aracı olarak tarafımızdan kavranan bir şey olabilir. Kavramanın objesi ise evrensel, genel ya da soyut bir karaktere sahip ya da evrenseller üzerine temellenen bazı

³⁶⁶ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 114-120.

kompleks objeleri içerir. Özetle algılama ve kavrama algısal ve kavramsal olgulara dair bilgi sunarlar ve bu olguların doğası vasıtasıyla bilginin doğasını ve bilginin doğası yoluyla olguların doğasını tanımlamak anlamına gelir.³⁶⁷ Peki, biliş ya da bilişsel süreçlerin tüm objeleri bu iki sınıfın objeleri içinde yer alır mı?

Algılama ve kavrama süreçleri kabul edilebilir bir insanî bilginin elde edilmesinde önemli bir yere sahip olsalar da böyle bir bilgi için son söz onlar tarafından söylenemeyecektir. Kabul edilebilir insan bilgisi Royce'a göre ne salt algılama ne de salt kavrama üzerine değil fakat bu iki sürecin birlikteliği üzerine temellenir.³⁶⁸ Algılama ve kavramanın kendisi tam olarak bir karşılıklılık ilişkisine gönderme yapar. Dolayısıyla bu bilişsel süreçler kendileri vasıtasıyla üçüncü bir zihinsel sürecin tanımlanmasına imkân vermezler. Bazen eylem ya da etkinlik algılama ve kavrama süreçlerinin sentezi sonucu oluşan bir şey olarak düşünülse bile asla üçüncü bir bilişsel süreç olarak değerlendirilemez ve bilişsel bir etkinlik olarak algılama ve kavrama etkinlikleri gibi düşünülemez. Eylem bilişsel olmayan bir süreç olarak görülüp bir çabalama olarak da düşünülse de sonuç değişmez: o asla bilişsel bir süreç olarak ifade edilemez.³⁶⁹

Etrafında bulunana her yönünde insan kendini, algılama ve kavrama gibi bilişsel süreçler vasıtasıyla anlamaya çaba gösterdiği dünyanın karmaşıklığı içinde çarpınırken bulur. Bu durum insana, algılama ve kavrama kabul edilebilir insan bilgisi için temeller sunsa da anlama sürecinde başka bir unsurun olması gerekliliğini fark ettirir. Royce bu konuyu farklı bir ülkeye seyahate giden bir gezginin durumu ile örneklendirir. Yeni bir ülkeye girme amacı taşıyan gezgin bu yeni ülkeye girebilmek ve orada yaşayabilmek için sahip olduğu para veya altını girmeyi istediği ülkenin parası ile değiştirmek zorundadır. Gezginin kendi ülkesinin sınırları içinde hiçbir teminat gerektirmeden kullandığı altın veya para, başka ülkenin sınırları içinde yasal ödeme aracı olmaktan çıktığı için günlük işlerde kullanılamaz. Dolayısıyla kendi ülkesinin parasını girmek istediği ülkenin parası ile değiştirmesi gerekir. Fakat değişimin neye, hangi kurallara göre gerçekleşeceği ve bunu kimin belirleyeceği noktasında sorunlar doğacaktır. Elindeki altın veya para ile ilgili olarak gezginin yapacağı şey kendi sahip

³⁶⁷ Royce, *Metaphysics*, s. 35.

³⁶⁸ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 123.

³⁶⁹ Royce, *PC* (Vol.:II), s.124-126.

olduğu miktarı aynen/değeri kadar olan yabancı ülkenin parasına bire bir çevirmek olacaktır. İki ülkenin parasının eşit olarak değiştirilmesi mümkün olmadığı için gezgin kendi ülkesinin parası ile diğer ülkenin parasının eşit değeri arasında bir yorumlama gereğini hissedecektir. Bu yorumlamanın yapılabilmesi de yorumlama topluluğuna başvurularak iki para birimi arasındaki değer eşitliğinin belirlenmesini gerektirir.³⁷⁰

Royce başkaları ile her iletişim kurma çabasını, yeni bir ülkeye seyahat eden gezginin durumuna benzetir. Düşüncemizde yer alan her bir ifade ya da her bir eylem bireyseldir. Dolayısıyla kendi düşüncemiz ve bir başkasının, kendi eylemlerimiz ve bir başkasının arasında bir köprü kurmak ya da ortak bir anlayış geliştirmek oldukça güç bir sürece işaret eder. Başkalarının gözü ile dünyaya bakma çabası da aynı şekilde zor olacaktır. Algılama ve kavrama ya da bunların herhangi bir kombinasyonu ve de pratik aktiviteler içindeki herhangi bir sentez de ne ortak bir anlayış geliştirmeye ne de başkasının gözü ile dünyaya bakabilmeye olanak sağlar. Bununla birlikte Royce'un kendisinin algılama ve kavrama yanına eklediği üçüncü bilişsel süreç olarak yorum, başkaları ve dış dünya söz konusu olduğunda sosyal ve ruhsal ilişkiler içinde yer alarak ortak anlayışın oluşturulmasına imkân verir.³⁷¹

Yorumun daima üçlü bir ilişki içereceğine dikkat çeken Royce bu düşüncesini bir örnekle izah etmeye çalışır:

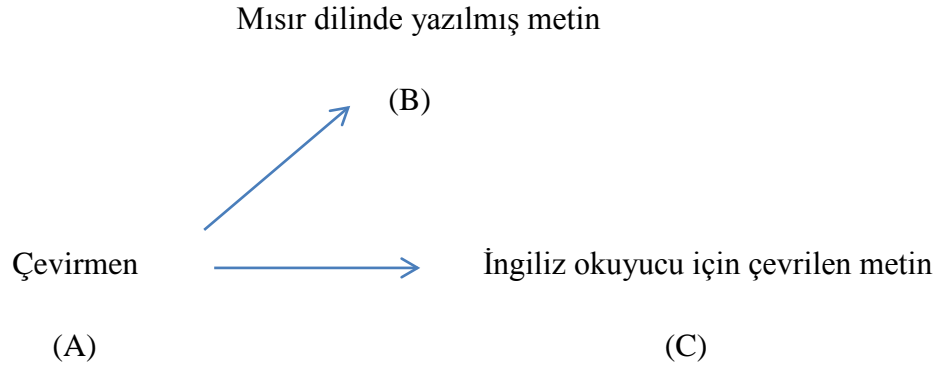
Eski bir yazıtı çevirmeye çalışan Mısırlı bir bilim adamından bahsedildiğinde, metin ve onu çeviren şahıs olmak üzere iki unsur belirir. Fakat aslında bilim adamının gerçekleştirmeye çalıştığı şey dikkate alındığında bu iki unsur dışında farklı bir unsurda gündeme gelmelidir. Aksi takdirde gerçek bir dönüşüm gerçekleşmemiş olacaktır. Yazıtın dönüştürüleceği dil İngilizce olarak kabul edilirse, yazıtı çevirmeye çalışan kişinin İngilizce okuyabilen birisi için bu çeviri faaliyetini gerçekleştirmesi gerektiği düşünülür. İngilizce bilmeyen birisi için bu yazıt hiçbir anlam ifade etmeyecektir. Yani bu çeviri faaliyeti üç tane unsur (Mısır dilinde bir metin, bu metni İngilizce yorumlayacak bir kişi ve İngilizce bilen bir okuyucu) içeren bir etkinlik olmalıdır. Aksine bu unsurları içermez ise yapılan faaliyetin bir anlamı olmayacaktır. Söz konusu üçlü (triadik) ilişki simetrik olmayan bir ilişkidir. Çünkü çeviriyi yapan kişinin hem Mısır dilini hem de İngilizceyi bilmesi gerekir. Eğer çeviriyi yapan kişi iki dili de tam

³⁷⁰ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 130-133.

³⁷¹ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 133-136.

olarak bilmiyor ise yanlış ya da yorumlara neden olacaktır. Yorum süreci görüldüğü üzere sadece bu üçlü ilişkiyi gerekli kılmayıp, üçlü ilişki içindeki her bir unsurun belirli bir düzen içinde yer almasını da gerektirir.

A'nın B'yi algıladığı bir durumda ikili (dyadic) bir ilişki söz konusudur. Ancak B hakkında hiçbir malumata sahip olmayan C'nin B hakkındaki algısı için A'nın bir aracı olarak B'yi C'ye yorumlaması gerekir. Dolayısıyla yorumun olduğu her yerde üçlü bir ilişki de gündeme gelecektir.³⁷² Bunu şematize edebilmek mümkündür.



Şekil 2.1. Yorum İlişkisi Modellemesi

Bilinçli bir düşünme süreci insanın kendini kendisine yorumlamasına işaret eder. Böyle bir durumda bile yorumun sahip olduğu üçlü ilişki hala günceldir. Günlüğünü okuyan bir insan düşünüldüğünde kastedilen şey daha net olarak anlaşılabilir. Burada kişi günlüğünü okurken geçmiş benliğini gelecek benliğine yorumlar. Royce geçmişini geleceğine yorumlayan insan vasıtasıyla örneklendirilebilecek ilişkileri geçmişin anlamını yorumlayarak mümkün geleceği yorumlayan ilişkiye benzetir. Örneğin; geçmişte gerçekleştirilen güneş tutulmaları kayıt altına alınır, onlar incelenip bir sonraki güneş tutulması ile ilgili bilgilere ulaşılabilir. Bu durum geçmişin şimdi aracılığı ile geleceğe yorumlanabileceğini gösterir. Dolayısıyla zamanın kuralları ve onun üçlü bölgeleri olarak geçmiş, şimdi ve gelecek mümkün yorumlama sürecinin bir düzeni olarak tanımlanabilir. Yani şimdi potansiyel olarak geri döndürülemeyecek olan geçmişin geleceğe yorumu olarak tanımlanabilir. Varlığın bir tanımı ve yorum sürecinin tam olarak anlaşılması, zamanın düzeninin de yorum aracılığıyla bilinebileceğini ve zamanın düzeninin ne algısal ne de kavramsal bir düzen olduğunu gösterir ve Royce'a göre zaman süreçleri ve yorumlama eylemi arasındaki bu ilişki benzerlik düşüncesinin

³⁷² Royce, *PC* (Vol.:II), s. 139-144.

değeri ile ilgilidir.³⁷³

Algılama duyu verilerine işaret edip onların gerçekliğini ortaya çıkarmaya yararırken kavrama anlamları verir. Yorum ise başka türlü gerçekliklere işaret eder³⁷⁴ ve anlık veriler ya da kavramların analizi yoluyla asla doğrulanamaz.³⁷⁵ Royce yorumlamanın sunduğu zenginlikler karşısında algılama ve kavramanın verimsiz olduğunu ifade eder. Yorumlama algılama ve kavramanın aksine devamlılığı olan bir süreçtir. Her yorum ona açık olan zihinler için aynı zamanda işaret, yorumcu ve yorumun muhatabı arasında oluşan ilişkiyi yansıtan başka bir işarettir. Bu da yorumun daha sonra tekrar yorumlanabileceği anlamına gelir. Yorumun başka zihinler için bir işaret olarak kullanılması yorum sürecinin sonsuz ve sosyal olduğunu gösterir.³⁷⁶ Bu aslında yorum sürecinin farklı şekilde değerlendirilmesine neden olabilir. Çünkü herhangi birinin söylediği şeyin en son yorumu bir başka kişi tarafından sonlu zaman içinde asla bulunamayabilir. Bu da yorum sürecinin asla sonlu bir zaman içinde herhangi bir şeyin tam bilgisini veremeyeceği şeklinde sonuçlanır ve ‘onun özü kasıtlı bir eksiklik içerir’ şeklinde yorumlanabilir.³⁷⁷ Yine de Royce yorumun gözün göremediği ve kulağın işitemediğini anlayabilmeye olanak sağlayarak³⁷⁸ Tanrı, evren ve insan hakkında bütüncül bir anlayış geliştirmeyi sağlayacağı noktasında ısrar eder.

Josiah Royce yorumlama sürecinin yapısı ile alakalı olarak C. S. Peirce’ın işaretler teorisinden faydalandığını ve bu anlamda ona çok şey borçlu olduğunu her fırsatta dile getirir.³⁷⁹ Peirce’ın felsefesinde bilgi dünya hakkındaki doğrudan tecrübemizden kaynaklanır. Öğrenilmiş olan tüm bilgiler daha önce öğrenilmiş farklı türden bilgiler ile beslenmiştir. Düşünme, doğal dünyaya dair tecrübe içinde oluşur ve anlamlı semboller ile birdir. İşaretler olmaksızın anlamlı olarak davranamaz ve düşünce oluşturamayız. Gerçekliği anlamlı ve anlamsız olarak ikiye bölen felsefeler, örneğin Kant’ın felsefesi, haklı olamaz. Dünyaya dair tecrübe doğal işaretler vasıtasıyla mümkün hale gelir. İşaret sadece fiziki bir objeden ibaret değildir. Organizmanın değişiklik yapmak için kullandığı özel objelerdir. Örneğin; kalem yazı yazma ve

³⁷³ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 144-148.

³⁷⁴ Royce, *Metaphysics*, s. 33.

³⁷⁵ J. A. K. Kegley, ‘Josiah Royce: Classical American Philosopher; Pragmatist, Phenomenologist, Process Thinker and Advocate for Community’, www.nordprag.org/papers/epc1/Kegley.pdf, (9/5/2011).

³⁷⁶ Ülken, *Ahlâk*, s. 92.

³⁷⁷ Royce, *Metaphysics*, s. 44-45.

³⁷⁸ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 151.

³⁷⁹ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 114, 116, 117.

düşüncelerini yazarak ifade etmek için bir işarettir. Daha özel anlamı ile ‘işaret (sign) üçlü bir ilişkide kendi objesi olarak adlandırılan ikinciye dayanan, yorumcusu olarak adlandırılan üçüncüyü belirlemeye yetenekli ve aynı üçlü ilişkinin kaim olduğu objesi ile farz edilen bir ilktir’. ‘Esas olan nesnesi ile benzerlik, bitişiklik ya da uzlaşım ilişkisi içinde olan bir işaretin’³⁸⁰ nesnesiyle ilgili olması ve onu temsil edebilecek, yerine geçebilecek kapasiteye sahip olmasıdır.³⁸¹ Herhangi bir işaret, işaret, obje ve yorumcunun üçlü ilişkisi içinde bulunur ve işaret kendisi ile objesi arasındaki ilişkiye sahip olması için yorumcusuna yardım eder.³⁸²

Peirce’a göre bir işaret kendisinden bağımsız bir nesneyi göstermek için kullanılan herhangi bir şey olabilir. Örneğin üçgen sözcüğü geometrik bir şekli ifade eden ve gösterilen bir işarettir. Peirce, bu işaretin kullanımında üç ayırım yapar:

- 1) İşaretin kendisi (söylenen ya da yazılan üçgen sözcüğünün kendisi)
- 2) İşaretin nesnesi (tasarlanmış bir nesne olarak üçgen)
- 3) İşaretin yorumu, (üçgen yorumu olarak ‘üç-kenarlı-yüzeysel şekil’ ifadesi kullanılabilir.)³⁸³

Peirce’ın üçlü ayrımlar³⁸⁴ üzerine inşa ettiği işaretler teorisinde herhangi bir düşünme eylemi bir işarettir ve kendisi gibi işaret olan başka bir düşünme eylemi ile semiyotik bir ilişki içindedir. İşaretler arası bu geçişler ve semiyotik ilişki her işareti aynı zamanda başka bir işaretin objesi yapar. Çıkarımsal ilişkiye sahip olan fikirlerimiz de bir işarettir ve fikirler arasındaki çıkarımsal ilişkilerin bağlantıları dikkatle incelendiğinde bu bağlarda mümkün değişiklikler yapılabilir.³⁸⁵

Royce’un kendisi işaret terimini Pierce’dan farklı olarak teknik anlamda³⁸⁶ kullanır. Pierce’ın işaretler mantığı metafiziksel argümanları için ona gerekli olan temel

³⁸⁰ Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 1253.

³⁸¹ Utku Özmakas, “Charles Sanders Peirce’in Gösterge Kavramı”, *UÜSBD* 2009, 2/1, 32-45.

³⁸² J. R. Shook, ‘Amerikan Pragmatizminin Öncüleri’, (Çev.: Celal Türer), Üniversite Kitapevi Yay., İstanbul, s. 40-46.

³⁸³ Thilly, *Çağdaş Felsefe*, s. 478 ayrıca bkz.: E. Koç, *Josiah Royce*, s. 107 ve Mehmet Demirtaş, *Josiah Royce’un Din Anlayışı*, s. 219.

³⁸⁴ Düşünür, gösterge alanındaki ve hatta hemen hemen ele aldığı bütün öğeleri üçlüler içerisinde inceler. Bunun nedeni ise Peirce’e göre zihnin işleyişindeki mantıkta bulunmaktadır. Peirce üçlülerden oluşan yaklaşık 66 tane ayırmadan bahseder. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Utku Özmakas, ‘Charles Sanders Peirce’in Gösterge Kavramı’.

³⁸⁵ Shook, ‘Amerikan Pragmatizminin Öncüleri’, s. 47.

³⁸⁶ Royce, *PC* (Vol.:II),s. 285.

enstrümanları sağlar. Royce'un Peirce'in terminolojisi yardımı ile özetlediği metafiziksel tezi şöyledir:

*Evren, gerçek işaretler ve onların yorumlarından oluşur.*³⁸⁷

Gerçek zamanın düzeninde dünyadaki olaylar Royce'a göre birer işarettir ve dünya içinde yaşayan benlikler olayları ve deneyimleri yorumlayarak yaşar. İnsanlık tarihide bu yorumlardan oluşur. Bu nedenle dünyanın deneyimi, salt bir değişim değildir. Bergson'un iddia ettiği gibi herhangi bir anda dünya geçmiş deneyimlerin sonuçlarının bir özetidir. Bergson'un bu görüşü salt sezgisel değil aynı zamanda bir yorumdur. Yani Bergson'un sezginin sonucu olarak ifade etmeye çalıştığı şey, Royce'a göre aslında yorumun bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Royce'a göre yorum birbirlerine karşıt ve birbirlerinden ayrılmış zihinler ve amaçlar arasında arabuluculuk yaparak yaşam içindeki birliğe ulaşmayı sağlar.

Dünya kendi bütünlüğü içinde düşünüldüğünde sonsuz bir şekilde karmaşık işaretler içerir ve her bir işaret bir bütün olarak deneyim tarafından yorumlanır. Royce bu konudaki görüşlerini şöyle ifade eder:

Yolda yürürken karşı taraftaki işaret direğini gördüğünde, hiçbir zaman gerçek trafik işaretinin ne olduğunu algılamaya devam ederek, yapısını kavramaya çalışarak ya da başka objeler ile ilişkisi içinde düşünerek keşfedemezsin. Sen işaret direğini, bireysel deneyiminin sana verdiği kadarıyla bilebilirsin ve ancak onu okumayı öğrendikten sonra olduğu şeyi anlayabilirsin. İşaretin gerçek varlığı bir rehber olarak kendi doğasında ihtiyaç duyulan yorumu ve bir yöne işaret etmeyi içerir. Gerçek işaret direğinin anlamını öğrenmek için kendi yorumunu mümkün bir dinleyiciye yorumlamayı öğrenmen gerekir ve yorumlarını ilettiğin bu varlık senin bireysel benliğinden ayrı bir ben olmalıdır. Eğer trafik işareti gerçek bir işaret değilse dünyadaki varlıklar ne bireysel algı objeleri ne de kavram için uygun olan objelerdir. Eğer trafik işareti gerçek bir işaret ise dünyada en az üç farklı zihinden oluşan bir topluluk vardır. İlk olarak işaret direğinin yapısında işaret edilen yolu ifade etmeye niyetlenen bir zihin vardır. İşaret direğinin işaret ettiği yolu içeren bir zihin vardır. Fakat işaret

³⁸⁷ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 284.

*direği, etkili bir şekilde herhangi birisi onun anlatmak istediği şeyi öğrenmedikçe ya da yorumlamadıkça işaret etmesi gereken şeyi işaret etmez. Üçüncü bir zihin olmalıdır ki bu zihin işaret direğini yorumlayacak olan zihindir. İşaretin yorumlanacağı kişi işaret direğinin anlamını bilirse yorumu kendisi yapabilir ve kendi yorumcusu olabilir. Bu durumda bile zihnin hala üç farklı fonksiyonu vardır: amacını işaretin ifade ettiği zihnin fonksiyonu, işaretin yorumu yoluyla rehberlik edilen zihnin fonksiyonu ve işareti olduğu gibi okuyan yorumcu zihnin fonksiyonu. Bütün bu zihinler ya da fonksiyonlar gerçek olmalıdır, farklı olmalıdır ve gerçek bir topluluğun oluşumunda etkin olmalıdır.*³⁸⁸

En genel anlamda bir işareti yorum gerektiren bir nesne olarak algılayan Royce, işaretin bir zihin fonksiyonunu ifade ettiğini ve kendisi ile kendisine yönelen fail arasında arabuluculuk yapacak başka bir zihin tarafından yorumlanmayı gerektireceğini belirtir.³⁸⁹ Yorumun Dünyası ile ilgili olarak yaptığı açıklamaların Peirce'ın felsefesinden bağımsız³⁹⁰ olduğunu ifade etse de³⁹¹ Royce'un yorum teorisi büyük oranda Peirce'ın işaretler doktrini ile beslenmiştir. İşaretler doktrinine ek olarak,

1) Hakikat ve gerçekliğin sorgulayan, araştıran bir topluluk açısından tanımlanması gerektiği düşüncesi

2) Bilişin bir içeriği olarak karşılaştırma düşüncesi

3) Sezgisel ya da aracısız bilginin inkârı

4) Ben bilgisi diskürsif, yani ilkelerden sonuca geçen, çıkarım ya da çıkarımlarla elde edilen bir bilgi türü³⁹²dür. Bu bilgi öteki benler ile belli bir ilişkiyi gerektirir ve işaretlerin yorumunu içerir³⁹³ gibi görüşleri Royce'a göre Peirce'ın düşünce sistemi içindeki en dikkate değer görüşleridir. Metafizik bir sistem oluşturma amacı taşımasa da Peirce'ın doktrini Royce'un yorum ile ilgili fikirlerinin oluşumunda önemli bir yere

³⁸⁸ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 286-288.

³⁸⁹ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 282-283.

³⁹⁰ Bu bağımsızlık işaret teriminin kullanımı ile ilgili olabilir. Nitekim daha önce de söylendiği üzere Royce terimi teknik anlamda kullanıyor iken Peirce mantıksal anlamda kullanmıştır.

³⁹¹ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 282.

³⁹² Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 469.

³⁹³ J. E. Smith, 'Royce's Social Infinite' in *The Philosophical Review*, Vol.: 60, No.:2 (Apr., 1951), s. 253-255.

sahiptir.³⁹⁴ Peirce'in bilimsel anlamda bir topluluğa vurgu yapan 'gerçeklik' tanımı³⁹⁵ Royce'un 'Sevgili Topluluk'u (Beloved Community) ve sadakat düşünceleri üzerinde etkilidir. Ayrıca Royce, başlangıçta her şeyi kapsayan bir bilinç ya da gerçekliğin tamamını bir anda kavrayan ve sonlu iradeler arasındaki tüm çelişkileri düzenleyen bir Mutlak tasarlamış iken, *yorum topluluğu* (community of interpretation) ya da yorumun sonsuz sistemi lehine bu tasarıdan sonraları vazgeçmiştir.³⁹⁶

Peirce gerçekliğe dair yapılabilecek herhangi bir araştırmanın kaynağında şüphe ve inançların yer aldığını ifade eder. Ona göre şüphe duyulduğunda inançlar araştırılmaya başlar ve tatmin edici inançlara ulaşıncaya şüphe ortadan kalkar. Dolayısıyla araştırma süreci Peirce için aslında şüpheden inanca geçiş sürecidir diyebiliriz. Ayrıca bilim olarak da anlaşılabilir olan araştırma süreci Peirce'in gerçeklik tanımından da anlaşılacağı üzere yalnızca topluluğun çalışmaları yoluyla nihayete erişir. Bireyin kişisel deneyimleri ise *yorum topluluğu* ile olan diyalogları vasıtasıyla değerlendirilir.³⁹⁷ Topluluk bireye eğitim yolu ile inançlar kazandırabilir ya da mevcut inançları değiştirebilir. Bu topluluğun bireylerin inançlarını büyük ölçüde kontrol edebileceği anlamına gelse de topluluğun üyeleri onun karşı konulmaz kontrolünde değildir. Topluluk grup üyelerinin toplamıdır ve topluluğun tüm inançları gibi problemleri de topluluğun her üyesi tarafından paylaşılır. Gerçeklik topluluğun tüm inançlarından bağımsız değildir ve aynı zamanda bireysel olarak ulaşılabilecek bir şey de değildir. Bu anlamda bireyin ilgileri ve topluluğun ilgileri arasında bir özdeşlik olması zorunlu hale gelir. Böyle bir özdeşlik durumuna ulaşamaması halinde topluluğun bekası için bireysel çıkarılardan vazgeçilebilir.

Peirce'in bu düşünceleri merkezinde inşa ettiği *yorum topluluğu* düşüncesi, Royce'un felsefi kariyeri boyunca ele almaya ve yanıt bulmaya çalıştığı önemli sorunların çözümü için anahtar niteliğindedir ve Royce'un olgunlaşmış düşüncelerinin ürünüdür. Royce'un 1915'te yaptığı bir konuşmasındaki 'tüm yaşamıma göz gezdirdiğim zaman, beni harekete geçiren en derin güdülerin ve problemlerin

³⁹⁴ Mehmet Demirtaş, *Josiah Royce'un Din Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), s. 219.

³⁹⁵ 'Gerçeklik bilimsel anlamda, tüm mümkün araştırmalar yapıldıktan sonra, bilimsel topluluk tarafından kabul edilen bilimsel teorilerin tasvir ettiği şeydir.' Bu tanım ile Peirce'in anlatmak istediği bilimsel topluluk tarafından anlaşma sağlanmadığı sürece gerçekliğin mevcut olamayacağı değildir. Bilimsel anlaşmaya ulaşılmaya da gerçeklik her daim mevcuttur, fakat bu gerçekliğin kuramsal olarak ifade edilmesinde sıkıntılar yaşanabilir. Bkz.: J. R. Shook, 'Amerikan Pragmatizminin Öncüleri', s. 60-61.

³⁹⁶ Smith, 'Royce's Social Infinite'.

³⁹⁷ Koç, *Josiah Royce*, s. 112.

merkezinde, açık bilincimde yavaş yavaş belirmesine rağmen Topluluk İdesinin (the Idea of the Community) yer aldığını hissediyorum'³⁹⁸ ifadesi bunu teyit eder niteliktedir.

Topluluk Düşüncesi Royce'un felsefi sistemi içinde yer alan en karakteristik ve etkin olan düşüncedir. Kendi felsefi sistemi içindeki metafiziksel konular, bilgi problemleri ve dinî konuları *yorum topluluğu düşüncesi* bağlamında ele alan Royce'un, *yorum topluluğu düşüncesi* ve ona yüklediği anlam ile modern düşünceye en zengin felsefi kavramlarından birini kazandırdığı söylenebilir.³⁹⁹

Royce kendi yorumlama kuramını tutarlılık (coherence) ve olumsuzluk (contingency) gibi iki kavram üzerinden ele alır.⁴⁰⁰ Geçmiş ile geleceği arasında bağlantı kurabilen bir varlık olan⁴⁰¹ ve topluluk içerisinde yer alan benlik sayesinde geçmiş ve bugünü ilişkilendirir. Tıpkı Peirce gibi bireysel ilgiler ve toplumsal ilgiler arasında bir özdeşlik kurulması gerektiğine inanan Royce, bireysel ve toplumsal irade arasında bir takım idealler tarafından yönlendirilen yorumlamalar yolu ile gerekli olan özdeşlik ve tutarlılık ilişkisinin kurulabileceğini düşünür.

Benlik kendi geçmiş ve geleceği arasında da tutarlı bir bağlantı kurmak zorundadır. Benlik, geçmiş üzerinden hareket ederek yaptığı yorumlamaları sayesinde geleceğine dair umutlarını, hayallerini ve hedeflerini şekillendirir. Dolayısıyla bu üç benlik arasında her daim geçerli olacak bir ilişkinin varlığından ve benliğin aynı zamanda kendi bünyesinde üç farklı yapıyı barındırdığından söz edebilir: Yaşanmışlıkları ifade eden geçmiş ben, yaşanılanı ifade eden şimdiki ben ve yaşanacakları ifade eden gelecek ben. Şimdiki ben geçmiş ve gelecek ben arasında bir köprü olması konumu ile özel bir yere sahiptir ve Royce'a göre toplum ya da topluluk, yaşamı içinde böyle bir tutarlılığa sahip benlerden oluşmalıdır. Nitekim bu şekilde oluşan topluluk da tıpkı kendisini oluşturan benler gibi eylemelidir. Bu anlamda bir ben bir topluluğa benzer. İnsan topluluk içinde yaşamak ve bu sayede yaşamını devam ettirmek, anlamlandırmak zorundadır. Bu zorunluluk onun aynı zamanda kendisinin de

³⁹⁸ Josiah Royce, 'Words of Professor Royce at the Walton Hotel at Philadelphia, December 29, 1915', *The Philosophical Review*, Vol: 25, No:3, 1916. Ayrıca bkz.: Josiah Royce, *FE*, Harvard University Press, Cambridge 1920, s. 36-37.

³⁹⁹ Royce, *FE*, s. 37.

⁴⁰⁰ Koç, *Josiah Royce*, s. 113.

⁴⁰¹ Royce, *Metaphysics*, s. 20.

üyeyi olduğu topluluğun diğer üyeleri ile sosyal bir ilişki içinde olmasını gerektirir. Royce bu sosyal ilişkiyi inşa etmek ve devam ettirmek için gerçekleştirilen her bir eylemin yorumun üçlü bilişsel sürecini içereceğini belirtir ve bunu küçük gruplar ile örneklendirmeye çalışır. Ona göre, adli bir *yorum topluluğu*, geçmişte suç işleyen bir sanık, ondan şu anda şikâyetçi olan bir davacı ve geçmiş ve şimdide bulan bir durumdan hareket ederek ve yasa, gelenek veya dinî kurallar dâhilindeki bir dizi ideallere uygun olarak geleceğe dair bir yorum yapacak olan yargıçtan oluşur.⁴⁰²

Royce her topluluğun benlik gibi kendi ortak geçmiş ve geleceğe sahip olduğunu savunur. Bir topluluğun üyesi olarak her bir benin şimdiki zamanda bildiği şeyler geçmişte yaşanmış şeylerin toplamından ibarettir. Aynı şekilde şimdiki benlerin yaşadıkları da gelecek benlerin yorumlamak için kullandığı malzemeyi oluşturacaktır. Dolayısıyla topluluk zamansal süreçlerin bir ürünüdür ve yorum eyleminin üç kişiyi gerektirmesinden dolayı en az üç kişi ile oluşturulabilecek bir yapı olarak inşa edilir. Yorum merkezli olarak inşa edilen topluluk, bireye kendisini ve yaşamı anlamlandırabilmesinde yardım edebilecek bir bağlam oluşturur. Birey için geçerli olabilecek her doğruluk ya da yanlışlık değerlendirmesi ancak topluluğun ona sağladığı bağlam içinde yapılabilir ve bu yüzden topluluk içindeki bir bireyin ulaşabileceği bir hakikat ya da ideal kendi başına ulaşabileceğinden daha üstün ve daha büyük olduğu söylenebilir. Buna dayanarak, yorumlama sürecinin devamlılığına imkân sağladığı bilginin de topluluk bağlamında değerlendirilmesi gerektiği düşünülebilir. Nitekim Royce'a göre, bireysel olarak bir bilim adamı yeni bir şeyler keşfedebilir. Ancak bu bilgi yalnızca bilimsel gözlemciler topluluğunun deneyimleri ve onayını aldıktan sonra bilimsel bir bilgi olarak değerlendirilebilir.⁴⁰³ Bu ifadelerden de anlaşılacağı üzere Royce bilgi ile *yorum topluluğu* arasında bir korelasyon ilişkisi olduğunu düşünür. *Yorum topluluğu* vasıtasıyla elde edilen bilgi yorum süreci ile nesilden nesile aktarılabilir devam eder. Fakat bu aktarım bilginin doğruluğunun kesinliği ile ilgili değildir. Yani yorum bilgiyi aynen bir sonraki nesile aktarır. Ama şimdide kabul edilen bir bilginin doğruluğu ya da kullanımı bir sonraki nesil tarafından değerlendirilip kabulüne bağlıdır. Bilimsel bilginin tarihi dikkate alındığında söylemek istediğimiz daha net olarak anlaşılacaktır.

⁴⁰² Royce, *Metaphysics*, ss. 20-24.

⁴⁰³ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 231.

Royce'un *yorum topluluğu* olarak isimlendirdiği⁴⁰⁴ gerçek topluluk yorumlama sayesinde ortak bir yaşam kurabilen ve bunu da geleceğe taşıyabilen üyelerden oluşur. Bu nedenle bir yorumlama süreci olarak görülen topluluk, bir bireyin diğerini anlamaya ve de yorumlamaya çalıştığı her zaman var olacaktır.⁴⁰⁵ Royce'a göre topluluk bir zaman sürecinin (time-process) ürünüdür ve onun gelişimini belirleyen şartlar şöyle sıralanabilir:

- 1) Topluluk bir amaca sahip olmalı ve üyelerinin eylemleri (deed) vasıtasıyla bu amaca yönelmeli ve onu aramalıdır.
- 2) Topluluk üyeleri arasında yorumlama süreci üzerine temellenen bir iletişim olmalıdır.
- 3) Topluluğun üyelerinin ortak bir geçmişe sahip olmaları gerekir.
- 4) Topluluğun üyeleri onların sadakatlerinin yüce bir objesi olarak topluluğun gerçek sevgisi aracılığıyla motive edilmelidir.⁴⁰⁶

Royce'a göre topluluk sadece onun üyeleri tarafından oluşturulan basit bir birleşim değildir. Topluluk bir kimliğe, tutarlılığa, koordine edilmiş bir bütünlüğe ve ortak anı, ümit ve amaçları içeren sosyal bir ruha sahiptir ve bu nedenle topluluk, kendini oluşturan herhangi bir bireyden daha fazla gerçek ve somuttur. Bu ifade Peirce'in düşüncesinde de gösterildiği üzere, herhangi bir benin topluluğun gerçek birliğine katılmak adına gerektiğinde kendi bireyselliği ve özelliklerinden vazgeçebilmesine işaret eder.⁴⁰⁷ Topluluğun her bir üyesi 'ben kayboldum. Bir rehber ya da topluluğa ihtiyacım var. Beni yorumla ve bu yorum sayesinde bana katıl. Hadi topluluk olalım, çünkü yalnızca bu yaşamdır, bu kurtuluştur ve bu gerçektir'⁴⁰⁸ diyebilmelidir.

Dünyayı sunduğu problemlerin bir yorumu⁴⁰⁹ olarak düşünen Royce, kendi iradeciliğine uygun olarak yorumlama süreci ve birey iradesi arasında bir zorunluluk olduğunu belirtir. Dünya iradidir ve H. Vaihinger'in ifade ettiği gibi salt bir kurgu ya da

⁴⁰⁴ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 211.

⁴⁰⁵ Koç, *Josiah Royce*, s. 117.

⁴⁰⁶ Smith, 'Royce's Social Infinite' in *The Philosophical Review*.

⁴⁰⁷ Rossella Fabbrichesi, 'The Body of The Community: Peirce, Royce and Nietzsche', *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*, Indiana University Press, 2(1), 2010.

⁴⁰⁸ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 325.

⁴⁰⁹ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 323.

Schopenhauer'in ifade ettiği gibi salt bir tasarım olamaz. Royce'un iradeye bakışı, iradenin tek ve etkili kurtuluş olduğuna inanan Schopenhauer'ın dünya içinde hevesle yaşamaktan bizi koruyan Yaşam İradesi'nden (will to Live) farklıdır. O, salt algılama ve kavrama gibi bilişsel süreçleri gerekli kılan ve iradeye teslimiyeti içeren anlayışın karşısına irade gerçek yaşamın kendisidir anlayışını koyar. Tüm felsefenin acı ile başladığı noktada hemfikir olduğu Schopenhauer'ın kötümserliğini tam olarak asla reddetmese de bunu sadakat ve topluluk anlayışı bağlamında ele alarak aşmaya çalışmıştır. Algılama, kavrama ve yorumlama gibi bilişsel süreçler ekseninde geçmiş, şimdi ve geleceği birleştiren bir yaşam planı hazırlayarak ve sadakat ile bir topluluğa bağlanarak gerçek kurtuluğa ulaşılabilir. Bir gerçekliğe sahip olan iradenin yaratıcı eylemleri hayal gibi düşünülemez. İrade ifade edilinde daima belirgindir. Eylemden eyleme daima etkindir ve onun dünyası ardışıklık ve teşebbüslerin dünyasıdır.⁴¹⁰

Topluluk ve birey arasında özel bir bağ olduğunu düşünen Royce, bireylerin sosyal bir bağlam içinde bulunmak zorunda olduklarını ve böyle bir bağlam dışında gerçek bireyselliğin anlamını yitireceğine vurgu yapar. Birey kendisi olmanın dışında sosyal yöne de sahiptir ve dolayısıyla gerçek bireysel ben hem kendi bireyselliğinden hem de topluluktan sorumludur. Gerçek bir topluluk, güzel bir yaşam oluşturma ve bunun devamını sağlamaya çalışan özgür, bilinçli, adanmış, yaratıcı ve ahlâklı bireylerden oluşur ve gerçek bireyselliğin gelişimine olanak sağlar. Bu düşüncelerini Royce *Hristiyanlık Problemi* isimli eserinde şöyle dillendirir:

*'benim yaşamım ben teorik ya da pratik olarak bir topluluğun üyesi olmadığım sürece hiçlik anlamına gelir. Topluluk benim gerçek ilişkilerimin değeri yoluyla bir başarı elde edemediği sürece ben de hiçbir başarıya ulaşamam.'*⁴¹¹

Bu ifadelerine dayanarak birey ve topluluk arasındaki bağlantı Royce açısından şöyle formüle edilebilir: 'topluluk olmadan bireyler özden yoksundur ve birey olmadan topluluk ise kördür.'⁴¹²

Her bir üyesi gerçek sevgi ve sadakat ile motive edilen her topluluk Royce'a göre

⁴¹⁰ Royce, *PC* (Vol.:II), ss. 293-309.

⁴¹¹ Royce, *PC* (Vol.:II), s. 313.

⁴¹² J. A. K. Kegley, 'Josiah Royce: Classical American Philosopher; Pragmatist, Phemenologist, Process Thinker and Advocate for Community', www.nordprag.org/papers/epl/Kegley.pdf, (9/5/2011).

belirli misyonlara sahiptir ve bu misyon yorumlamanın sağladığı güç ile yerine getirilmeye çalışılır. Her bireyde ortak olarak oluşturulmaya çalışılan duygudaşlık gelenek, adetler ve kurallar yolu ile kanalize edilir. Topluluğa sadakati gerektiren ortak duygudaşlık ruhu aynı zamanda topluluğun bekası için önemlidir. Nitekim üyeler arasındaki manevi bağ aşınmaya başlayınca yorumlama ağı ile örülen topluluk bütünlüğünü kaybeder.

Royce topluluk düşüncesinin oluşumu için gerekli olan gelenek, adetler ve kurallara yaptığı vurgunun ardından geleneğin devam ettirilmesi açısından bir teoloji geliştirme konusuna vurgu yapar. Ona göre dinî deneyim yorumlanarak geleneğin nesilden nesile aktarılması sağlanabilir. Bu amaçla bilgi açısından gelenekten beslenen, ancak içerik itibarı ile geliştirilip yeni nesillere aktarılacak bir teoloji bulma arayışına girmek gerektiğini düşünür ve bu düşünce ekseninde bazı dinleri incelemeye başlar. Kendi felsefi ve ahlâkî temellendirmeleri bağlamında bazı Doğu Dinleri⁴¹³ ile ilgili özel çalışmalar yapsa da son noktada Hristiyanlık dininin akla, tarihsel olumsuzluğa, ahlâkî gerçekliğe dayanan, salt soyut düşünmeden ziyade ampirik verileri ve yorumlamayı esas alan bir din olduğu için dinî topluluk ve bireysel kurtuluş ilgili olarak özel yorumlar ortaya koyacağını ifade eder.⁴¹⁴ Fakat geleneksel formu ile Hristiyanlık Teolojisinin, sadık iradenin kendi ifadesi ve fırsatlarını bulabileceği dünyayı tanımlama çabalarının dışında olduğunu, buna rağmen yeni yorumlamalar ile bu sorunun çözülebileceğini eklemeyen geçmez.⁴¹⁵

Doğru yorum ve sağlam bir topluluk oluşabilmesi için her bir üyeyi ilgilendiren ortak bir olay ya da geçmiş olması gerektiğinden bahseden Royce, böyle bir olayın yorumlanmasının tüm topluluklar açısından önemli olduğuna vurgu yapar. Hristiyanlık için bu şekilde tanımlanacak bir olayın yorumu olarak ise bir Yahudi olarak doğup daha sonra Hristiyan olan⁴¹⁶ Havari Paul'un, İsa Mesih hakkında yapmış olduğu yorumlara

⁴¹³ Budizm, Hinduizm ve Brahmanizm.

⁴¹⁴ Koç, *Josiah Royce*, s. 118-119.

⁴¹⁵ Royce, *PC* (Vol.:II), 311.

⁴¹⁶ Bir Yahudi olduğu için Hristiyanlığı Yahudilik için bir tehdit olarak gören Saul (St. Paulus) İsa Mesih'in yolunda yürüyenleri tutuklamak için Şam'a hareket eder. Şam'a yaklaştığı sırada bir ışık çevresini aydınlatır. Yere yıkılan Saul bir sesin kendisine 'Saul, Saul neden bana zulmediyorsun?' dediğini işitir. 'Saul ey efendim sen kimsin' diye seslenir ve 'ben senin zulmettiğin İsa'yım, haydi kalk ve kente gir, yapacakların sana daha sonra bildirilecektir' yanıtını alır. Bu olayla birlikte Saul kör olur ve üç gün boyunca gözleri görmez. İsa'nın öğrencisi olan Hananya onu ziyaret eder ve ellerini Saul'un gözlerine sürer. Hemen o anda Saul'un gözleri açılır ve Saul daha fazla Yahudi olarak yaşamak istemez.

işaret eder.⁴¹⁷ Ona göre İsa'nın özünü açığa çıkaran bu yorumlar, birey ve sevgili topluluk arasında bir köprünün oluşumunu ve işaretlerin sonsuz biçimde yorumlanmasını ve 'Hristiyan bilincin merkezinde yer alan sadakatin'⁴¹⁸ gelişmesi, yerleşmesi ve yayılmasını sağlar. Bu, yorumlamanın aslında sadece bir şeyleri özellikle de geçmişî temele alarak ilerleyen bir süreç değil aynı zamanda yeni oluşumlar ve anlamlandırmalara olanak sağlayan bir süreç olduğunu gösterir.

Sevgili Topluluk içinde bireysel aydınlanmayı sağlayacak olan evrensel yorumlama ruhudur. Bu ruh, Royce düşüncesinde Kutsal Ruh anlayışını temsil eden Yorumlayıcı Ruh'tur (Interpreter Spirit). Böyle bir ruhun görüneceği tek yer olarak 'topluluk kurtuluşu getirecek olan son enstrümandır'⁴¹⁹

3.4. HRİSTİYANLIK FELSEFESİ

Din, belki aldığı erken dönem eğitimi belki de kendi doğal eğilimi nedeniyle Royce'un düşüncelerini her daim meşgul etmiş ve onun görüşleri üzerinde etkin bir rol oynamıştır. Royce 1885 yılında yayınlanan *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinin önsözünde dinî kaygılar ile felsefeye sürüklendiğinden ve dinî ilgilerin adanma eylemini hak ettiğinden bahseder.⁴²⁰ Felsefe ve din arasındaki ilişkiyi kaleme aldığı bu eserde amel ve inancın felsefi eleştiri ya da bakış açısıyla değerlendirilebileceğini belirtir.⁴²¹ Ona göre felsefenin insan, evren ve insan davranışı sorunları üzerine eğilmesi onun dinî bir yönünün olmasını gerektirir. Bu noktada Kant'ın temel soruları olan 'ne bilebilirim' ve 'ne yapmam gerekir' gibi sorunların felsefi önem yanında dinî bir öneme de sahip olduğuna dikkat çeker. Bu tür sorular insanın en yüce düşüncesi ile en yüce ihtiyaçlarının nasıl birbirleri ile ilişkilendirildiği ve ideallerimize neyin en iyi cevap olacağını sorgular.⁴²²

Felsefe ve din arasındaki karşılıklı ilişkiyi vaz geçilmez kılan birçok sorun ve konularının ortak oluşudur. Varlık ve değer açısından en genel olanı ele aldıkları

Vaftiz olur ve Hristiyanlığı kabul eder. Bkz.: İncil, *Elçilerin İşlerine Giriş, Tanrı Sözü'nün Yahudiye ve Samiriye'de Yayılması ve Paulus'un iman Etmesi*, 8:4-9:43.

⁴¹⁷ Koç, *Josiah Royce*, s. 120.

⁴¹⁸ Royce, *PC (Vol.:II)*, s. 98.

⁴¹⁹ Robert Hine, 'The American West as Metaphysics: A Perspective on Josiah Royce', *Pasific Historical Review*, Vol.:58, No.:3, Aug., 1980, s. 267-291.

⁴²⁰ Royce, *RAP*, s. V.

⁴²¹ Bilgin, s. 324; Demirtaş, s. 83.

⁴²² Royce, *RAP*, s. 4.

düşünüldüğünde her ikisinin de insan zihnini tarih boyunca meşgul etmesi ve hala meşgul ediyor olmasının sebebi net olarak anlaşılacaktır. Dinî temellendirmeler eleştirel ve analitik bir fonksiyona sahip olduğu için felsefeye ihtiyaç duyar; felsefe de dinin insanî hisler ve ümitlere kaynaklık ettiğini kabul eder ve yaşamın temel sorunları ile ilgili olarak dinden önemli yardımlar alır. Bu anlamda felsefenin dinî bir boyuta sahip olabileceği söylene bile bu, dini ifade ve pratiklerin felsefi anlayış ile özdeş olduğu anlamına gelmez. Dolayısıyla ne din felsefenin ne de felsefe dinin yerini alabilir.⁴²³ Felsefe ve din farklıdır fakat her ikisi de insan yaşamının bütünleyici boyutlarıdır. Felsefe ve din arasındaki bu ilişki Royce'un da dikkatini çekmiş olacak ki, *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinin önsözünde bu eserinin hem felsefi hem dinî sistem ile ilgili olduğunu belirtir ve eserinde felsefi sistemin ilkelerinin dinî sorunlara da uygulanabileceğini göstermeye çalışır.

Royce tamamıyla ahlâk dışı olan bir dinin var olabileceğini, ancak böyle bir dinin açık denize dayanıklı olmayan bir gemi ya da batmış bir bankaya benzeyeceğini söyler. Onun bu ifadeleri bir din için ahlâkın ne kadar değerli olduğunu gösterir. Dinin insana bazı ahlâkî prensipler sunmasını gerektiğine dikkat çeken Royce, bu prensiplere bir de coşkuyu ekler. Bu da ahlâkî prensiplere sevgi, saygı ve sadakatle bağlanmayı sağlar. Dolayısıyla bir din var olduğunu ilan ettiği şeyler ve onların ahlâkî prensipler ve dinî duygular ile olan ilişkileri hakkında bilgi sunmanın yanı sıra insanî yaşamaları mutlu kılacak unsurları da içinde barındırır. Royce dinin doğüstü olmasa bile dinî doktrinin bir parçası olarak teorik bir boyuta sahip olması gerektiğine de vurgu yapar. Din ile ilgili olarak ortaya koymaya çalıştığı bu görüşleri Royce açısından bir dinin pratik, teorik ve duygusal olmak üzere üç yönünün bulunması gerektiğine işaret eder. Din yapılacak, hissedilecek, inanılacak şeyi ve öğrettiği hisler ve eylemlerin tümü olarak amel etmeyi öğretir.⁴²⁴

Din kendi özel yapısı gereği taşıması gereken özellikler ve kendisine inananların ona yüklediği özel anlamlar ve misyon dolayısıyla oldukça zengin ve karmaşık bir yapı arz eder. Tarihte çok çeşitli inanç şekilleri olarak ortaya çıkışı dinî tecrübenin çeşitlilik arz ettiğinin bir göstergesidir. Bu çeşitlilik, insanoğlunun duygu ve hayal gücünün zenginliği ve ruhunun ulviliğinin yanı sıra dinin gerçekliği ile ilgili olan tartışmaların

⁴²³ Roth, *PJR*, s. 10-11.

⁴²⁴ Royce, *RAP*, s. 3.

sonucu olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla din üzerine yapılacak tartışmalar da tartışılan din hakkında direkt hüküm vermekten ziyade onu tam ve doğru olarak anlamak ve yorumlamaya çalışmak daha sağlıklı olacaktır.⁴²⁵ Royce'un dinin ebedi fonksiyonunu tanımlamakta etkili olan dinî bilincin eksik bir fenomenolojisini sunduğu *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinde de belirtildiği üzere asıl olan, dinin sadece bir Budist, Katolik, Comtecu ya da Hegelci için ne anlama geldiği değil, tüm insanlık için ne anlama geldiği ya da ne ifade ettiği ile ilgilidir. O halde dinin tüm insanlık için ne anlama geldiğini ortaya koyan bir tanım gereklidir.⁴²⁶ Böyle bir tanım dinin sadece pratik, teorik ve duygusal yanı ile değil felsefi bir bakış açısı ile değerlendirilmesine olanak sağlayan; teorik felsefenin ortaya koymuş olduğu gerçekliklere ek olarak din adına ne varsa onu kendine araştırma konusu olarak seçen, hakikati ve hakikate ilham veren şeyi araştıran bir din felsefesi yardımıyla inşa edilebilir. Din felsefesi düşüncesiz bir imanla yetinmeden teorik felsefenin talep ettiği kadar hakikati talep eder ve gerçekler arasındaki ilişkiyi araştırır.⁴²⁷

Dinin en yüce anlamda insanın en önemli faaliyetlerini içerdiğine vurgu yapan Royce, din ile gerçekle ilişkisi olan fakat şu anda görülemeyen, davranışlarımızı düzenleme gücüne, nihai anlamda değer ve haysiyete sahip ruhsal bir düzen ile olan pratik ilişkiler bilincini kasteder.⁴²⁸ Bu bilinci insanlarda uyandırmayı hedefleyen bir filozof ya da bir din felsefecisinin görevi dini konular hakkındaki düşünceleri açıklığa kavuşturmak ve tarihsel değerlendirmeler ya da çeşitli dinî görüşlerin karşılaştırılmaları sırasında yargılayıcı (judicial), daha doğrusu uzlaştırıcı/arabulucu (mediator) bir tutum sergileyebilmesidir. Dolayısıyla dinî bir sistem ile ilgili görüş belirtecek kimse bazı şeylerin teorik bilgisine, yani kesin değer arz eden bir bilgiye sahip olmalıdır⁴²⁹ ve sahip olduğu şeyi diğerleri ile paylaşarak dinî yaşamın gelişmesine katkıda bulunabilir.⁴³⁰

Hristiyanlık Problemi isimli eserinde başlığın da işaret ettiği gibi problem tamamıyla farklılaşır. Hristiyanlık Dinini savunmak ya da eleştirmek için yazılmamış olan eser, bu dinin temel idealarının ve sonsuz değerinin keşfedilebilmesi içindir. Bu

⁴²⁵ Ninian Smart, "Din ve İnsan Tecrübesi", (Çev.: Ali İhsan Yitik), *DEÜİFD*, Sayı: 7, İzmir 1992, s. 423-433.

⁴²⁶ Royce, *RAP*, s. 6.

⁴²⁷ Royce, *RAP*, s. 8-9.

⁴²⁸ Josiah Royce, "What Should be The Attitude of Teachers of Philosophy Towards Religion?", *International Journal of Ethics*, Vol.: 13, No.: 3, s. 280-285.

⁴²⁹ Royce, *RAP*, s. 8.

⁴³⁰ Royce, 'What Should be The Attitude of Teachers of Philosophy Towards Religion?'

amaçla Royce, Hristiyanlığın çözüme iddiasıyla ele aldığı problemleri ve ‘Modern insan hangi anlamda inanç içindeki bir Hristiyan olabilir?’⁴³¹ sorusunu yanıtlayabilme niyetiyle bu problemler için sunduğu çözüm önerilerinin doğasını ortaya koymaya çabalar. Sorudaki ‘modern’ kelimesi ile Royce tarih anlayışına dikkat çeker. Tarihsel olarak ele alındığında insanoğlunun yüzyıllar boyunca aldığı ilerleyici eğitim ile atalarından miras kalan bilgelik arasında nasıl bir ilişki kurulabilir? Yani Hristiyanlık gibi bir inanç sistemine bağlılık ile insanoğlunun şimdiye kadar öğrendiği şeyler arasında nasıl uyumlu bir ilişki kurulabilir?⁴³²

Royce’un kendisi Hristiyanlığı insan doğası ve topluluk ile ilgili bazı özel hakikatler üzerine temellenen bir yaşam şekli olarak düşünür. Onun için asıl önemli olan ise bu yaşam şeklinin ortaya koyduğu postulatların bugün ve gelecekte de geçerli olabilecek ve insanlık hakkında özel mesajlar verebilecek şekilde niteliklendirilmesidir. Ona kazandırılacak olan bu nitelik ile ‘modern insan tarafından yapılan ‘ölü din’ yakıştırması’⁴³³ da anlamını yitirecektir.

Hristiyanlık iki farklı bakış açısına göre değerlendirilebilir. Bunlardan ilkinde göre Hristiyanlık ‘belli bir yaşam yolunu vaaz eden, yaşamı disipline edecek bir ruhu ve sadece bu ruh önderliğinde yaşanmış bir yaşamın kurtuluşa erişebileceğinden bahseden bir tarihsel kişilik tarafından açıklanmış ve cisimleştirilmiş bir din’ olarak düşünülür. İkincisine göre ise Hristiyanlık İsa Mesih’in misyonu ile ilgili bazı özel doktrinlerin yanı sıra Tanrı, insan ve insanın kurtuluşuna da işaret eden bir şey olarak İsa Mesih’in dininin bir yorumu olarak değerlendirilir. Bu yorumlar da daima İsa Mesih’in öğütlediği şeylerin daha ötesinde olacaktır.⁴³⁴

Royce bu iki bakış açısı ile ilgili olarak yaptığı değerlendirdiğinde İsa Mesih’in öğretilerinin kendi içinde etkili olmadıkları ve belirsiz oldukları kanısına varır. Onların somut anlamlarının ortaya çıkarılabilmesi için en uygun yol Royce’a göre yorumlanmalarıdır. Bu nedenle Hristiyanlıkla ilgili olarak hiç tereddütsüz ikinci bakış açısına yönelir. Örneğin; cennetin krallığı ile ilgili İsa Mesih’in gizemli ifadeleri ancak yorumlama ile somut bir anlam kazanır. Yorumlamalar neticesinde bu kelimeye yüklenen anlam şöyle formüle edilebilir: ‘bireysel kurtuluş ruhsal bir topluluk, bir din

⁴³¹ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 14.

⁴³² Royce, *PC* (Vol.: I), ss. 15-21.

⁴³³ Demirtaş, s. 190.

⁴³⁴ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 25.

topluluk ya da ilahi topluluğun üyesi olunarak erişilebilecek bir şeydir. Böyle bir üyenin yaşamında Hristiyanlık değerleri en yüce seviyesine ulaşır.⁴³⁵

İsa Mesih'in öğretilerinin ve yaşamının yorumlanması Royce'a göre onun ilahi ve insanî yönünü de açığa çıkaracaktır. İsa Mesih'in Hristiyanlığın öğretilerini ve dünya içindeki bir Hristiyan'ın nasıl yaşaması gerektiği ile ilgili öğretileri tebliğ ederken asıl amacının Hristiyan Kilisesini inşa etmek olduğu söylenemez. Nitekim cennetin krallığı ile neyi kastettiği de açık değildir. Ancak şu da bilinir ki, Hristiyanlık deneyimi bireysel değil sosyaldir.⁴³⁶ Dolayısıyla eski doktrinler ile yorumları arasındaki ilişki farklı boyutlar kazanır. Yorumlar şüphesiz bir topluluk ve öztemsil teorisine kapı aralar. Hristiyanlığın ilk doktrinlerini yorumlayan olarak St. Paul, içinde amaçların birleştirildiği, bireyden daha fazla somut ve daha az gizemli, birbirlerini seven bir erkek ve kadın ya da baba ve anne tarafından oluşturulmuş bir topluluğa işaret eder.⁴³⁷ Bu da İncil'e ait konsepti yenilemek için yeterlidir. Birinin komşusunu sevmesi topluluğun üyesi olarak her bir birey tarafından temsil edilen sonsuz değer vasıtasıyla haklılaştırılır. Paul bir Hristiyan'ın sevgisinde, topluluk ve her bir üyesinin onları birleştiren sonsuz ilgilerin objeleri olduğu ile ilgili kanıtlar bulur ve ona göre topluluk ya da üyelerinin kilise ile birliği de topluluğun her bir üyesi için kurtuluş demektir. İlahi ruh ya da kilise olmaksızın onlar da anlamsızdır. Bu noktada Paul'ün işaret ettiği Hristiyan sevgisi sadakat formunu alır. Nitekim sadakat dünya için yeni bir deneyim değildir, o her daim sosyal organizasyonların özünü oluşturur. Topluluğa tutkulu bir bağlılık ve bireysel duygulara hitap arasındaki tutarlı birlik Paul'ün doktrininin özü ve gizemidir.⁴³⁸ Paul'ün görüşleri Royce için yorum ve topluluk ile ilgili görüşlerini temellendireceği bir zemin sunar. Nitekim Royce'un görüşlerinde de dinî deneyim sosyaldir ve bireysel yaşamların bir topluluğun üyesi olduklarında deneyimleyeceği bir durum olarak ifade edilir.⁴³⁹

Bireyin topluluğun bir üyesi olması durumunda kazancı oldukça fazla olsa da, bireysel ve kollektif iradeler arasından sürüp giden trajik bir savaş daima varolmuştur. Kollektif irade topluluk içindeki bireylerin bir düzen içinde yaşayabilmesi için bir takım kurallar koyar, düzenlemeler yapar ve her bir üyesinden bu düzenlemelere sorun

⁴³⁵ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 39.

⁴³⁶ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 419.

⁴³⁷ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 95.

⁴³⁸ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 101.

⁴³⁹ Royce, *SRI*, s. 34, 43-44.

çıkarmadan uymasını ister. Bu anlamda topluluk bireyler için asimile edici ve bireysel iradeyi yok sayıcı bir aygıt haline dönüşebilir. Fakat topluluk fikrini savunanlar için aslında topluluk bu iddiaların tam aksine bireyin kendisini daha iyi gözlemleyebilmesini, içsel yaşamının zenginleşmesini ve karmaşıklaşmasını sağlar.

Tanrı, her şeyi görür. Birey yüzüne tokat atılmasına izin vererek Tanrı'nın güvenini kazanacağını düşünür... Hristiyan sevgisi iki objeye sahiptir. Bunlardan biri Tanrı diğeri komşu sevgisidir. Bir kimse komşusunu sevmekle Tanrı'yı ve diğeri her bir bireyi sever ve değer verir. Bu nedenle birey sırf Tanrı ile olan ilişkisinden kaynaklanan sonsuz bir değere sahiptir. Dolayısıyla kendini feda etme durumunun bir değer taşımadığı görülür. İsa'nın sözleri sadece insanın konusu olduğu ilahi sevgiyi sevindirmez, aynı zamanda tüm insanlara bu sevgi şuurunu sevmek için çağrıda bulunur. Zira onların hepsi Tanrı'nın sevgili kullarıdır. Bu Tanrı sevgisini seven kimse sadece kendisini unutmaz ve terk etmez.⁴⁴⁰

Din, üstün insanı sadece özlem, acı ve hayal gücünün ortaya çıkardığı özellikleri ile değil, aynı zamanda yüce sadakatin taleplerini karşılayacak niteliklere sahip olarak varolan şekilde yorumlar.⁴⁴¹ Topluluk içinde sadık talepleri karşılayabilecek şekilde eyleyen birey tüm vicdani sorumluluklarının farkına varır ve böylece bilinç en yüksek seviyesine ulaşır. Başka bir deyişle sosyal eğitim ben bilincini artırır. Topluluk fikri tüm bu olumlu özelliklere sahip olsa da onun mükemmelliği aynı zamanda ruhsal düşmanlarını da yaratır. Nitekim Royce'a göre, ben bilinci ruhsal bir savaşın kardeşidir. Bireysellik ise sosyal kültürün ve çelişkilerin bir ürünüdür. Ayrıca Hristiyanlıktaki ilk günah düşüncesi her şeye sahip olan sosyal düzen ile çelişebilen bireysel iradenin radikal ve organik önemine işaret eder. Bu St. Paul'un sevginin sadakat olması gerektiğini anladığında çözmeye niyetlendiği problemin daha iyi anlaşılmasını sağlar. Eğer birey kendisinin topluluk ile uzlaşımını sağlayacak bir güce sahip olursa, bu gücü vasıtasıyla doğan sadık eylemleri ve kiliseye uygun yaşamı ona başka türlü olma imkânı sunmaz. Bir anlamda topluluk içindeki her bir üye kendi kendisinin bağlayıcısıdır. Sadık üyelere oluşan topluluk ayrımsız bir sevgiye teşvik eder. Sevgi insanî bir problemdir ve bu problem çözüldüğünde, yani topluluğun bütün üyeleri arasında sonsuz

⁴⁴⁰ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 80-82.

⁴⁴¹ Royce, *PL*, s. 388.

bir sevgi bağı kurulduğunda, topluluk kendisini meydana getiren üyelerin iradelerinin ötesine geçer, insanüstü ve ilahi bir özellik kazanır.⁴⁴² Royce'a göre salt mutluluk Hristiyanlığa ait unsurları barındıran böyle bir topluluk içinde elde edilebilir. Böyle bir anlayış, yani mutlak sadakatin krallığı ve Paul'ün merhameti Budistlerin Nirvana'sına karşıdır. Çünkü Budist Nirvana'ya ulaştığında her şeyi görür ancak o artık birey değildir ve arzularından yoksundur.⁴⁴³ Paul'ün mutluluk anlayışında ise bireylerin iradi ve sevgi dolu eylemleri ile inşa ettikleri ve içinde bütün Hristiyanların bir olduğu sevgili topluluk fikri hâkimdir.⁴⁴⁴

Royce'a göre tutarlı bir plana, ahlâkî bir dünya ve bu dünyanın işleyişine sahip olmak, birinin yaşamına onun kişisel iradesinin bir ifadesi olarak dâhil olmak ve dünyanın sınırlarını genişletmek iddiaları, bu iddiaları gerçekleştiren kişinin özgür olduğu ve hiçbir dış bağımlılığı kabul etmediği anlamına gelir. Bu aynı zamanda bireyin kendi iradi eylemlerinin sorumluluğunu alması ve sonuçlarına katlanması anlamına da gelir. Royce bireyin özgürlüğünü kullanmasına iki şeyin vesile olacağını söyler. İlki amacını seçebilmesi, ikincisi ise onu inkâr etmesi. Bireye sunulan bu özgürlük zaman zaman ihanet eylemleri ile kötüye kullanılıp topluluğun bekasına zarar verebilir. Tarih bu şekilde ihanet ve de kahramanlık hikâyeleri ile doludur. Topluluk ihanet eylemi ile karşılaştığında yara almış sevgi onun yeniden düzelmesine asla olanak vermez.⁴⁴⁵ Bu noktada sorun oldukça büyüktür ve kolay kolay çözülebilir gözükmemektedir. Fakat ihanetin vereceği zarar yaratıcı bir çalışma (work of a creative) vasıtasıyla topluluk lehine dönüştürülebilir. Bu durum için Royce şöyle bir değerlendirme yapar:

İhanet üzerinde bir zafer ancak ve ancak topluluk tarafından ya da topluluk ruhunun cisimleşmesi olarak sadık eylemlerde bulunan sadık hizmetçiler vasıtasıyla topluluk adına kazanılabilir. Topluluğun sadakatli ve çileli hizmetleri bir çalışma vasıtasıyla ihanete karşı bir yanıt olabilir. Yaratıcı çalışma, ihanetin olanak sağladığı eylemleri içerir. Yani bireysel ihanet, ideali tanımlayan eylemler için vesile olur ve ihanet olmaksızın bu yeni eylemler yapılamaz. Dünya ihanet tarafından olanaklı kılınan bu yeni

⁴⁴² Royce, *PC* (Vol.: II), s. 102.

⁴⁴³ Marcel, *Royce's Metaphysics*, s. 135-136.

⁴⁴⁴ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 191.

⁴⁴⁵ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 296.

*eylemler vasıtasıyla dönüştürülür. Bu aynı yerde kalmaktan daha iyidir.*⁴⁴⁶

Dünyada her zaman alçaklık ve hainlik içeren trajik olaylar yaşandığına dikkat çeken Royce, sadece sadık sevgi ile bu olayların verdiği zararların azaltılabileceğine ve sadece sadık sevgi ile gerçekleştirilen eylemler tarafından bunların telafi edileceğini düşünür. Şüphesiz bu zor bir çalışmadır. Bu yolda Hristiyanlık sadık eylemler ile kendisine bağlanana bir ışık olarak rehberlik eder. Rehberlik insan pratiklerini yönlendiren ve hem insanî hem de ilahi yaşamları temsil eden bir takım sembol ve postulatlar içerir.⁴⁴⁷ Bu sembol ve postulatlar yüce bir değere sahip olan, en derin ve otantik gerçekliğin içinde yer aldığı bir yaşam formu ile bağlantı kurabilir.⁴⁴⁸ Bu yaşam formunda tüm ahlaklılık Sevgili Topluluğun ya da Cennetin İdeal Krallığının standartlarına göre düzenlenir.⁴⁴⁹

Josiah Royce *Hristiyanlık Problemi* isimli eserinde metafiziği ve Hristiyanlık dini arasında köprüler kurmaya çalışırken zaman zaman Hristiyanlıktaki gerçeklik ile ilgili olarak çekimser ve belirsiz ifadelerde bulunur. Buna rağmen onun çabalarının, özellikle de yorum teorisinin Hristiyanlığın temellerini yeniden inşa etmeyi ve düzenlemeyi mümkün kıldığı söylenebilir. Hristiyanlığı sadakatin özel bir biçimi olarak kabul etse de Royce'un Hristiyanlık çatısı altında bütün insanların birleşip bütünleşeceği bir Sevgili Topluluk oluşturma çabası gerçekleşmesi oldukça zor gözükken bir hayaldir.

⁴⁴⁶ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 305-308, 370, 371.

⁴⁴⁷ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 323.

⁴⁴⁸ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 327.

⁴⁴⁹ Royce, *PC* (Vol.: I), s. 356.

SONUÇ

Josiah Royce 19. yüzyılın ikinci yarısının karmaşık felsefi dokusunda, dünyanın anlamsızlığı, sınırlılığı ve karanlıklığı karşısında insan yazgısının insanüstü bir birliğin sadık bir üyesi olması durumunda nasıl değişebileceğini gösteren yorumu ile çok önemli bir yerde durur. Onun felsefesi özellikle James, Kant, Hegel, Pierce, Bradley, Schopenhauer gibi büyük düşünürlerden izler taşır. Metafizik ve mantık alanlarına kayıtsız kalamayan bir duyarlılıkla oluşturduğu felsefesi, ahlâkî bağlamda sadakat üzerinde yükselir.

Sahip olduğu çok geniş bilgi birikimi ile Royce, Amerika'nın en önde gelen Mutlak İdealistlerinden biri olarak kabul edilir. Eserlerindeki düşünce derinliği, son derece farklı ve sıradışı olarak değerlendirilen üslubu ile Amerikan kültür ve felsefesinin değerlendirilmesinde büyük öneme sahiptir. J. Dewey'in deyimini ile o, 'Kaliforniya'nın felsefeye hediyesidir'.

Royce'un felsefi anlamda ulaştığı zirve, yaşadığı dönemin düşünsel mozağının etkisi ve çektiği sıkıntıların bir mükâfatı olarak değerlendirilebilir. Nitekim görüşleri hem mevcut düşünce sistemleri ve problemler hem de yaşadığı sıkıntılar nedeniyle değişip dönüşerek farklı boyutlar kazanır. Teorik ve pratik alanlarla ilgili olarak Royce, hemen her düşünceyi inceleyip anlamaya ve yeniden değerlendirerek eksik yönlerini gidermeye çabalamıştır. Kendisine kadar uzanan dönem içinde akarsuların taşıdığı minerallerle zenginleşen alüvyonlu topraklara benzetebileceğimiz düşünsel sistem içinden kendi anlayışına uygun olarak seçtiği görüşlerin ve çağdaşlarının etkisi ile oluşturduğu düşünceleri eklektik bir nitelik arz etse de özellikle spekülâtif felsefe ve metafizik, pratik ve teorik ahlâk, din felsefesi ve toplum felsefesi alanlarında özel argümanlar içermektedir.

Royce *mutlak hakikatın* erişilebilirliğine dair inancını korurken bir yandan da gerçek bireylerin varlığı ve mahiyeti ile ilgili açıklamalar yapar. Mutlak'ın varlığı ve gerekliliği hakkında sunduğu argümanları düşünsel ve ruhsal dinginliğe ulaştıkça, onun her daim zihnini meşgul eden birey ve bu bireyin içinde yaşadığı topluluğu uzlaştırabilecek ideal bir topluluk düzeni oluşturmak için ona gerekli olan malzemeyi sağlayacaktır.

Metafiziğin teorik ve pratik yönleri ile ilgili sorunların da

pratik bilince dayanacağı gerekçesi ile Royce, metafiziğin mantıksal ve sosyal yaklaşım tarzlarına uygun bir şekilde ele alınması gerekliliğine dikkat çeker. Onun bu önerisine uygun olarak çalışmamızda Royce'un metafiziksel sistemini, metafiziğe mantıksal yaklaşım ve sosyal yaklaşım başlıkları altında ele almaya ya da değerlendirmeye çalışılmıştır.

Metafiziksel bir teori olarak kendi varlık doktrininde Royce, bütün evreni bir anlamın, yaşamın anlamının bilinçli bir şekilde ifade edilişi olarak nitelendirir. Yaşamın anlamını gerçekleştirme şüphe ile çevrelenen dünya içindeki insanın ahlâkî ve dinî bir boyuta sahip olması ile mümkün olacaktır. Royce açısından asıl sorun, soğuk gerçeklik karşısında insanı daha iyi bir konuma getirecek, onu yönlendirip iyi olana sevk edecek bir din ile arasında kurulması gereken ilişkinin nasıl oluşturulacağıdır.

Kompleks bir yapıya sahip olan insanın aynı karmaşıklığa sahip olan dünya ile ilişkisinde sergilediği meraklı tavırları dünyanın aldaticılığı ile birleşince hata kaçınılmaz olacaktır. İnsanın hem kendi hem çevresi ile kurduğu ilişki içinde ulaşılan genel prensiplerin deneyim kaynaklı olduğunda Kant ile hemfikir olan Royce, düşünce ve duyumun işbirliğinin şeyleri açık kıldığı sonucuna ulaşır. Buna göre düşünce ve duyumun karakterinde meydana gelebilecek bir değişme mevcut hakikatin de yapısını değiştirecektir. Bu sonuç an be an olan dışında, şimdi ya da şu anın yargıları da dâhil neredeyse yargıların tamamı hakkında insanın yanılabilceği sorununu da beraberinde getirir. Dolayısıyla insan sahip olduğu ilişkiler ağı içinde yanılabilir, hataya düşebilir.

Royce hatanın varolduğu ve insanî sınırlılıklardan kaynaklanmadığı noktasında net görüşlere sahiptir. Hata vardır ve o varolduğu sürece insan hayatında şüphe ve güçlükler de olacaktır. İnsan hatayı bulur, keşfeder ancak onu yaratamaz.

Royce yargının doğru objesinin eksik düşünülmesi sonucunda yanılabilinileceğinden, Kant'dan farklı olarak, bu objenin tamamen belirli ve mutlak bir şekilde bulunabileceği; ayrıca ayrı ayrı anların ardışıklığı olarak zaman söz konusu olduğunda yargıların doğru ya da hatalı oluşları ile ilgili olarak bütün anları kapsayan, evrensel ve her şeyi kuşatan bir düşüncenin varlığına işaret eder.

Royce varlık ile ilgili olan görüşlerinin özel sonlu varlıkların gerçekliğini keşfetmekten ziyade onların gerçekliği ile ilgili yorumları içermesi gerektiğinde ısrar eder. Bu ısrarı Royce'u Aristo'dan başlayarak ontoloji ile ilgili görüşleri tekrar ele

almaya ve eksik olan yönlerini tamamlayarak kendi özgün düşüncelerini oluşturmaya iter. O, özellikle *Modern Felsefenin Ruhü ve Dünya ve Birey* isimli eserlerinin konularını içeren çok geniş bir yelpazede değerlendirmelerini gerçekleştirir. Çalışmamızda yeri geldiğinde bu geniş alan içinde yer alan görüşlere yer verilmiş, fakat Royce'un idealist felsefesi açısından en önemli görünenler detaylandırılmıştır. Bu anlamda Royce'un özellikle hatalı deneyimlerden yola çıkarak ulaştığı 'her şeyi kuşatan düşünceyi' idea ve obje arasındaki ilişkiye değinerek sağlam bir temele oturtma çabasını içeren süreç ve bu süreç içinde değindiği ontolojik doktrinler dikkate şayandır.

İdea kavramı ile bilincin herhangi bir konumu ve basit bir bilinçli amacın kısmi bir ifadesi ya da somut halini kasteden Royce, ideanın içsel ve dışsal olmak üzere iki anlama sahip olduğunu belirtir. Ona göre doğru bir temsil anlayışı içsel ve dışsal anlamlar arasındaki uygunluğa dayanır. Düşüncenin gerçek bir varlık ile ilgili olarak ortaya koyduğu kısmen birbiri ile çelişkili ve her biri özel felsefi doktrinler tarafından vurgulanan üç farklı anlamlandırma söz konusudur ve bu anlamlandırmalar sırasıyla realizm, mistisizm ve eleştirel rasyonalizm tarafından ele alınan konulara uygunluk gösterir. Bu nedenle Royce doğru temsil ilişkisini daha iyi ifade edebilmek ve kendi görüşünü sağlam temeller üzerine oturtma niyeti ile önce realizm, mistisizm ve eleştirel rasyonalizm tarafından ele alınan görüşleri değerlendirir ve sonra idealist görüşünü ortaya koyar.

Realizm olgular dünyasının, bizim onlar hakkında sahip olduğumuz düşünce, fikir ve tasarımlardan tamamen bağımsız olduğunu ileri sürer. Olgular dünyası, bizim düşüncelerimizi hesaba katmadan varolan şeydir. Zihnimize matematiksel kavramlar gibi olgusal olmayan kavramların da varolduğu iddiasını realizm, metafiziksel bir düalizm ile karşılamaya çalışır. Buna göre, bizim düşüncemiz ve ondan tamamen bağımsız olan varlık (nesnel niteliklere sahip olsa da, olmasa da) arasında bir boşluk/kopukluk vardır. Özellikle bu düşünceye dikkat çeken Royce, realizmin bu görüş ile tamamen bağımsız ve kurallara bakılırsa düşünceye göre anlamsız nesnel bir dünya öne sürdüğünü ifade eder.

Mistisizm (mysticism) düşünce ve gerçeklik arasında bir kopukluk olduğu ifadesinden şiddetle kaçınır ve düşünceye sunulan gerçeğin ifade edilemez olduğunu ileri sürer. Eğer gerçek eninde sonunda benim düşüncemin içeriğini aracısız olarak

oluşturuyorsa, Royce'a göre düşüncemde gerçeğin tasarımları ile ilgili hiçbir hatanın olmaması gerekir. Ayrıca mistik aydınlanma bireysel olarak deneyimlenen bir durumdur ve her insan eksikliklerinden ötürü Mutlak'ın bilgisine tam olarak erişemeyebilir. Ahlâkî öğretisi için farklı temeller bulma amacı Royce'a farklı düşünceleri incelemeye yöneltmiştir ki bize göre mistisizm bu düşünceler arasında çok özel bir yere sahiptir. Nitekim mistisizmin kendi içinde tutarlı ve özel bir takım öğretileri olduğunu asla inkâr etmez. Özellikle gerçek ben'in içinde bilen ve bilinen, özne ve nesnenin birbirlerinden ayrılmadan yer aldığı evrensel ve bölünmemiş bir bilinç olduğu düşüncesinin Royce'un varlığın birliği görüşü ile paralellikler arz ettiği kanaatindeyiz. Fakat bu mistisizm hem idea ve obje arasındaki ilişkinin boyutu ve sınırları ile ilgili hem de ahlâkî bir doktrinin temelleri ile ilgili yeterli açıklamayı sunduğu anlamına gelmez.

Royce'un Kant ile özdeşleştirdiği eleştirel rasyonalizmde (critical rationalism) de birçok doğru yön vardır ama eksik tarafları da çoktur. Royce eleştirel rasyonalizmi "düşünceye temel sağlayıp, düşünceye ait olanı doğrulamaya çalışan ve bizim deneyimlerimizi tanımlayabilmemize, nitelendirebilmemize olanak sağlayan şey" olarak nitelendirir. Bu düşünce, deneyimleri evrensel düzleme ya da kategorilerde değerlendirebilmeye olanak sağlayan bazı düşünceleri anlamaya elverişlidir. Ayrıca yine bu düşüncede, düşüncem ve yer kaplayan varlık arasındaki bağlantı açık bir şekilde kurulabilir ve düşüncem ile yer kaplayan varlık deneyimin bazı kategorilerine uydurulabilir. Ancak Royce'a göre bu düşünce, deneyimlediğimiz realitenin evrensel form ve olanaklarına ait tanımları sınırlandırdığı için eksiktir.

Royce 'varlık ile ilgili dördüncü kavrayış'a yönelik olarak yaptığı açıklamalarda eleştirel rasyonalizmin devam etmesini sağlamaya ve eksik yönlerini gidermeye çalışır. Bir düşünce, objelerin anlamlarını içermekle birlikte mümkün deneyimler ile doğrulanabilir. Düşünce bu açıdan, objelerin anlamlarını deneyimlerle doğrulama amacını taşır. Royce'un bu görüşü, mümkün deneyim tanımları ile oluşturduğu daha soyut ve ancak varsayımsal içerikli bir dünya gerektirir. İhtiyaç duyduğu şey 'tamamen sınırlı bir biçimde' varolan gerçek bireysel varlığın tanımıdır. Böylece Royce eleştirel rasyonalizmle doğru düşüncenin mümkün deneyimler ile ispatlanabileceği noktasında hemfikirdir. O daha sonra, böyle mümkün bir deneyimin, varlığın deneyimlerine uygun ilkeleri ifade eden gerçek bir varlığın varolmasını gerektireceği düşüncesini tartışır. Bu varlık gerçek bireydir, yani bilginin objesi ve 'varlığın asıl doğası'dır.

Dünya ve Birey eserinde ifade ettiği ‘varlığa ait dördüncü kavrayış’ Royce’un düşüncesine yönelik bir metafiziksel arka plan sağlar. Royce burada, gerçeğin mümkün deneyimlerini geçmiş, şimdi ve gelecek açısından doğrulayabilecek, ebedi ve kuşatıcı ve sonsuz bireysel gerçek olarak ‘varlığın bütünlüğü’ görüşünü sunar. Bütün sonlu varlıklar, yani bizler, Mutlak Zihin ya da Sonsuz Varlığın parçalarıyız.

Royce’a göre doğa, insan ve ikisi arasındaki ilişki ile ilgili bu karmaşık doku içinde arzu edilen bir bilgiye ve gerçekliğin asli yorumuna ulaşmak için yapılacak olan şey, eksikliklerimizi kabul etmek, bilgimiz sınırları içinde olacak şekilde bir *varlık teorisi* inşa etmek ve hem bu teoriye bağlı olan hem de pratik din içinde anılan sadık eylemlerde bulunmaktır. ‘Bütün bilgimiz deneyimlerimiz dolayısıyladır’ sözüne uygun olarak kendi varlık teorisini inşa ederken Royce’ deneyimin sadece ulaşılabilir olanı değil aynı zamanda temsilin aslını işaret etmesini sağladığı için önemli olduğunu belirtir.

Royce özbilincin bir olgunun nelik’i ya da özünü doğrularken oldukça önemli bir fonksiyona sahip olduğunu belirtir. Aynı zamanda bilmeye yönelik bilinçli olarak gerçekleştirilen her şey bir eyleme karşılık gelir. O halde tıpkı bilinç ve eylemdeki ortaklık gibi yaşam ve felsefe arasında da bir paralellik söz konusudur. Buna göre felsefe yaşam gibi teorik ve pratik yönleri sahiptir. Teorik yön olguları içine alan Tanım Dünyası ile ilgilidir. Tanım Dünyasında olgular hakkında oluşturulabilecek yargıların teorik bir gereklilik ile oluşturulabileceğini ifade eder. Bu gereklilik, birincisi anlık deneyimlerimiz vasıtasıyla bize sunulan verilere karşılık gelen ve dışsal anlam ile ilgili olan; ikincisi herhangi bir olgunun tanımlanması sürecindeki öznelliğe karşılık gelen ve içsel anlam ile ilgili olan ve üçüncüsü tüm olguların özlerini içeren *evrensel teoloji* ile ilgili olmak üzere üç kategoriye sahiptir. Hem bu kategoriler hem de olgular arasındaki farklılık ve benzerlik ilişkilerine dayanarak olgular tanınır bilinebilir.

Royce’a göre ayırt etme süreci, tanımlanabilir sayısız diziler içindeki gerçek olguların birbirleri ile bütünleştiği basit bir düzenli ve kurallı sistemde her bir olguyu kendi bağlamı içinde ve diğerleri ile bağlantılı olarak tanıyabilmeye olanak sağlayan ve bununla birlikte aynı zamanda doğal, sosyal ve ahlâkî dünya düzenindeki kuralları da tanıyabilmeye olanak sağlayacak şey ile ilgili olarak veriler sunar. Böylece de *dünyanın birliği* nosyonu daha somut bir hal alacaktır.

Royce dünya içinde yaşayan insan tüm olgular ve kendisi arasında belirli kural ve

düzene dayalı ilişkiler ve köprüler kurmak suretiyle pratik yaşamlar inşa ederek varlığın amacına ulaşmaya çabalar. Bu çaba içinde fiziksel dünyanın akıcılığına rağmen objenin bir korunumu ve bir amaçlılık arz ettiğini fark eder. Tanımlama, sınıflandırma ve kimliklendirmelerini hep buna göre düzenler. O halde fiziksel dünya ile ilgili olarak yapılabilecek herhangi bir nitelendirmenin teleolojik olması gereklidir ve bu nitelendirme sadece olguların bir ifadesi değil, amacın görünüşünün de bir ifadesi olacaktır.

Evrende şüphesiz sonsuz bir çeşitlilik söz konusudur. Aralarındaki benzerlik ve farklılıklara ve gereklilik kategorilerine göre olgular dünyası belirli sınıflamalar ve tanımlamalar altına sokulabilse de her olgu tek başına bir varlığa sahiptir ki bu da çeşitliliğin nedenidir. Royce, sonsuz çeşitlilik ideasının, doğası özelliklerin çokluğunu içeren amaçlar varolduğundan dolayı zıtlıklar olmadan korunabileceğini düşünür. Ancak sonsuz çeşitlilik ve Mutlak arasındaki ilişki nasıl bir düzlemde gerçekleşir? Bu sorunun yanıtı Royce açısından oldukça basittir. Matematiksel ilgilerinin ona sağladığı araçlar vasıtasıyla Royce kendi kendini temsil eden sistemlerden faydalanır. Bu sistem tekrarlama yoluyla her biri bir öncekinden türetilen elemanlardan oluşur. Her bir eleman bir öncekinden türetildiği için hem onunla aynı hem farklıdır. Royce'a göre bu sistem 'bir ve çok' arasındaki mükemmel sentezi açıklar niteliktedir. 'Bir ve çok' uzlaştırılabilir ve bu ifade de *mutlak ben* kendisini bireysel eylemlerin sonsuz bir dizisi içinde ifade edebilir.

Royce, *mutlak birey* ve eksik bireyler arasında özel bir ilişki olduğu, *her şeyi bilen varlık*'ın gerçekten ve derinden eksik benler ile içten bağlantılar aracılığıyla özdeş olduğunu özellikle vurgular.

Royce'un soyut, kavramcı olmayan ve ampirik tahlillere dayanan idealizmi dünyanın hem zamansal hem de sonsuz bir düzene sahip olması gerektiğini gösterir. Mutlak için bir *totum simul* olan zamansal dünya olgusu Mutlak'ın düzen algısı ile uyumsuz değildir. Bu, bir melodinin kavranışının onun niteliksel ve bölünmez bütünlüğünü dışlamayıp melodinin içinde yer alan notaların ardışıklığı anlayışını içermesi gibi düşünülebilir. Böylece hem düzenin ardışıklığı hem de bütünlüğü anlayışına sahip bir bilinç vasıtasıyla oluşun somut anlamına ulaşılabilir. Ardışıklık ve bütünlük kavrayışına bağlı olan sonsuz bilgi geçmiş, şimdi ve gelecek arasındaki ayrımı ortadan kaldıracak bir bilgi değildir.

Royce kendini temsil eden ve mükemmel düzene sahip bir sistemin varlığını ifade ederek sağlam bir metafiziksel zemin üzerine inşa ettiği görüşlerini, felsefesinde her daim ön planda tuttuğu teori ve pratik arasındaki özel ilişkiyi dikkate alarak yeterli görmez. Teorik olarak temellerini attığı bu görüşler her zaman pratik ilgi ve kaygılar taşıyan Royce açısından insanı ahlâkî anlamda aydınlatabilmelidir de. Dolayısıyla teorik anlamda böyle bir sistemin varlığından bahsetmek yeterli olmayacak, aynı zamanda insanın böyle bir sistem içindeki yeri, fonksiyonu, misyonu, hayatının anlamı ve değerinden ve Mutlak ile olan ilişkisinden de bahsetmek gerekecektir. Nitekim felsefeye pratik ilgi ve kaygıları dolayısıyla başladığını ifade eden Royce için aslında asıl önemli nokta budur. Belki de hem kendi yaşamı hem de çağının sorunları onu insanî anlamda daha hassas kılmış ve bu tarz problemlere yönelmek zorunda bırakmıştır. Ancak o salt pratik öğretilerden ziyade onların teorik zemininde önemli olduğunu düşünmüş ki, bir Amerikalılık bilinci oluşturma adına çıktığı yolda, sadece pratik kaygılar ile değil sunacağı ahlâkî çözümlerinin teorik temellendirmelerini yaparak ilerlemiş ve son noktada sadakat adını verdiği bir ahlâka ulaşmıştır.

Hayatın anlamı ve değerinin acı ve zevklerin matematiksel bir toplamından ibaret olamayacağını düşünen Royce, insan yaşamında kötülüğün her zaman var olduğunu ve asıl önemli olanın sonlu yaşamların kötülük ile mücadeleden ibaret olduğunu bilmek olduğunu savunur. Ona göre hayatta hiçbir sıkıntı çekmeden yaşamak hayatı tanımamak anlamına gelir. Dolayısıyla hayatın anlamı acılarla iç içe yaşayarak ve kötülük ile mücadele edilerek anlaşılır. Nitekim kötülük ahlâkî iyinin tam olarak anlaşılmasını olanaklı kılan bir şey olarak yaşamımız içinde bulunmalıdır. Kötüye olan eğilim ve iyi olan arasındaki farkı anlayabilme insan için paradoksal bir durum yaratsa da farkındalık bilincinin oluşumu için önemli bir etkidir. Çünkü Roycecu anlamda birey özgür bir faildir. Özgür seçimler yapar ve özgür eylemlerde bulunur ki, bu ahlâkî sorumluluk açısından önemlidir. Ayrıca her fırsatta insanî eylemlerin bilinçli bir şekilde ve iradi olarak gerçekleştirilmesi gerektiğine vurgu yapan Royce, kötülük probleminin çözümü ile ilgili olarak kolektif bir irade ve sorumluluğa dikkat çeker.

Kötülük problemini incelerken başlangıç noktası olarak Eyüp kıssasını alan Royce'un kötülük probleminde yaklaşımı acı, özgür irade, birliktelik, kolektif irade ve Tanrı'nın da acı çektiği nosyonu üzerine inşa edilir. Bireysel benin sosyal doğası ve sonluluk üzerine yaptığı özel vurgular ve şüphesiz cesaret, kadere teslimiyet, sabır, umut

ve sadakat kötülük problemi ile baş etmede kullanılacak en etkili silahları işaret eder.

Royce açısından bir bireyin ahlâkî bir yetkinliğe ulaşabilmesi, ancak ve ancak iradi, istekli ve esaslı bir biçimde sahip olduğu amacına duyduğu sadakat vasıtasıyla oluşturulabilecek olan ideal bir birliğin/topluluğun üyesi olması durumunda mümkündür.

Sadakat bir kişinin bir amaca içten ve eylemleriyle esaslı bir biçimde bağlanması anlamına gelir ve sadakatin temel prensibi sahip olunan amaca uygun seçimlerin ve hizmetlerin yerine getirilmesi, yani ‘sadakate sadık ol’ dur. Amaç sadık eylemleri içeren insanüstü yaşamların birliğidir. Böyle bir amacı seçen birey, amacının iradi, istekli ve esaslı bir biçimde seçimi ve bu seçimin kabulü ile artık amacı tarafından çevrelenen bir şey haline dönüşür. Bireyin ‘amacının emirlerinden başka ne görmek için gözü ne de konuşmak için bir dili vardır’. Bireyin yasallığına uygun olarak eylediği böyle bir süreç bireyin özgürlüğünü tehdit etmenin aksine gerçekte bireyin otonomisine işaret eder. Kendi otonomisi vasıtasıyla amacını seçen herkes ortak düşünce, irade ve hislere sahiptir.

Bireyin içerisinde ahlâkî yetkinliğe ulaşacağı birlik canlı bir bütündür, şuurlu ve manevi bir varlıktır ve insanüstü bir gerçektir. Böyle bir birlik içerisinde bireyler kendi bireyselliklerini korurlar ve ancak çeşitli sosyal kurallar çerçevesinde ve toplum geneline uygun olarak belirli bir forma sokulurlar. Bir topluluğun bütün üyelerini kendi birliğinde birbirine bağlayan, genel irade ile bireyin özel iradesi arasındaki çelişkiyi ya da tutarsızlıkları ortadan kaldıran şey ‘sadakat’tir ve bir insan sadece kendisini ve diğerlerini topluluğun bir kısmına bağlayan bir bağ ile sadık olabilir ve sadık kalabilir.

İnsanın zihinsel donanımlarına ait olan ve ayrıca doğru ve yanlış davranışlar hakkında bilgi veren vicdan Royce’un felsefesinde, bireyin evrensel, rasyonel ve moral kurallar içerisindeki bireyin yerini bulmasını sağlayan evrensel ve rasyonel bir otorite ve de bireysel bir rehber olarak tasvir edilir. Vicdan insana nasıl yaşayacağını öğretir.

Eğitim taklitçi bir yapıya ve sınırlı bir varlığa sahip olan bireyin kendi iradesini uyandıran, alışkanlıklarının farkına varmasını sağlayan ve kendini ifade etmesinde etkili olan bir şekillendiricidir. Kendi şuurunu elde etmeden önce bir başka benden haberdar olan taklitçi varlıkları sadık bireyler haline dönüştürme sürecinde eğitim araçları olarak ifade edebileceğimiz unsurlar, bazı kişisel liderler, acı, keder, yenilgi, başarısızlık, hayal kırıklığı gibi duygular, özel günler ve özel törenler ile sanat, din ve tarihin etkileridir.

Royce’a göre doğruluk düşüncenin hem duyguların, hislerin dünyasında hem

bilimsel dünyada faydalılık ve başarılılıkları vasıtasıyla belirlenir. Dolayısıyla bir düşünce faydalı olduğu için doğru, doğru olduğu içinde faydalıdır. Her kim uzun vadede amacına uygun olan bir yaşam birliğine ulaşırsa o, bilinçliliğin insanüstü bir seviyesine ulaşır ve doğru duygu ve yaşamın anlamını görür. Sadık olan, doğru olarak düşündüğü şeye, yani amacına hizmet eder ve doğru olanı ararsa insanî yaşamların birliğini içeren amacına hizmet ediyordur. Amaç, her zaman yaşar ve doğru olan her yaşam amaç ile uyuşur. Bu görüşleri Royce düşüncesindeki pragmatik yönü açığa çıkarır.

Sadakat Felsefesi'ni sunarken sürekli olarak dillendirdiği topluluk fikri Royce'un Peirce'in yorum teorisinden etkilenerek içeriklendirdiği ve onun felsefi sisteminin en can alıcı noktasını temsil eden görüşünü oluşturur.

İnsan yaşamının sadece algılama ve kavram gibi bilişsel süreçler vasıtasıyla anlaşılamayacak kadar karmaşık olduğunu düşünen Royce, bu bilişsel süreçlere bir de yorumu ekler ve benliği eylemlerin, ümitlerin, hatıraların, planların yorumlanmasının ilişkiselliği ve birliğini içeren bir yaşam olarak tanımlar. Dolayısıyla insanın sadık bir şekilde bağlanacağı ve içinde sadık eylemlerini sergileyeceği toplulukta, yaşamın yorumlanması ile bir araya gelen benler vasıtasıyla oluşturulacaktır.

Bir bilişsel süreç olarak kabul edilse de yorum algılama ve kavrama gibi diğer bilişsel süreçlerden farklıdır. Algılama ve kavrama süreçleri kabul edilebilir bir insanî bilginin elde edilmesinde önemli bir yere sahip olsalar da böyle bir bilgi için son söz onlar tarafından söylenemez ve Royce'a göre insan bilgisi ne salt algılama ne salt kavrama süreçleri üzerine değil bu iki sürecin birlikte işleyişi üzerine inşa edilir. İnsan bilgisi Royce'un kendisinin üçüncü bir bilişsel süreç olarak tanımladığı yorumun algılama ve kavrama ile ortak işleyişi sonucunda bir netlik kazanacaktır.

Royce yorumun daima yorumlanacak işaret, işaretin nesnesi ve işaretin yorumunu içeren üçlü bir ilişkiye sahip olduğunu belirtir. İşaret terimini Royce teknik bir anlamda kullanır ve evrenin gerçek işaretler ve onların yorumlarından oluştuğunu ifade eder. En genel anlamda işareti yorumlanacak bir nesne olarak algılayan Royce, insanlık tarihinin de işaretlerin yorumlarından oluştuğunu savunur. O halde sadık insanların sadık eylemleri ile oluşturduğu *yorum topluluğu* aslında ortak geçmiş, şimdi ve geleceğe sahip insanların yorumları ile ortak şekilde oluşturulmuş bir *yorum topluluğu*'dur. Bu *yorum topluluğu* düşüncesi Royce'un felsefi sistemi içinde yer alan en karakteristik ve etkin

olan düşüncedir. Royce, kendi felsefi sistemi içindeki metafiziksel konular, bilgi problemleri ve dinî konuları *yorum topluluğu* düşüncesi bağlamında ele almıştır.

Royce'un *yorum topluluğu* (Community of Interpretation) olarak isimlendirdiği gerçek topluluk yorumlama sayesinde ortak bir yaşam kurabilen ve bunu da geleceğe taşıyabilen üyelere oluşur. Bu nedenle bir yorumlama süreci olarak görülen topluluk, bir bireyin diğerini anlamaya ve de yorumlamaya çalıştığı her zaman var olacaktır.

Royce'a göre her bir üyesi gerçek sevgi ve sadakat ile motive edilen her topluluk içindeki her bireyde ortak olarak oluşturulmaya çalışılan duygudaşlık gelenek, adetler ve kurallar yolu ile kanalize edilir. Topluluğa sadakati gerektiren ortak duygudaşlık ruhu aynı zamanda topluluğun bekası için önemlidir. Topluluğun bir amaca sahip olması ve üyelerinin eylemleri vasıtasıyla bu amaca yönelmesi, üyeleri arasında yoruma dayalı iletişimsel bir ilişkinin kurulması, üyelerin ortak bir geçmişe sahip olması ve sadakat vasıtasıyla motive edilmeleri topluluğun gelişimi ve devamını sağlayacak olan çok önemli unsurlardır.

Yorum topluluğu bir kimliğe, tutarlılığa, koordine edilmiş bir bütünlüğe ve ortak anı, ümit ve amaçları içeren sosyal bir ruha sahiptir ve bu nedenle Yorum Topluluk, kendini oluşturan herhangi bir bireyden daha fazla gerçek ve somuttur. Royce'a göre her birey kendi bireyselliklerinin korunabilmesi için böyle bir topluluk içinde, böyle bir sosyal bağlamda bulunmalıdır. Buna göre '*yorum topluluğu* olmadan bireyler özden yoksundur ve birey olmadan *yorum topluluğu* ise kördür.'

Royce'un yorum teorisinin *Varlığın Dördüncü Kavranışı* başlıklı yazısında ifade edilen görüşlerinin yerini almadığı ve hatta bu görüşlerin temellendirilmesinde önemli bir misyon üstlendiğine dikkat çekilmelidir. Royce'un ontolojik temellerinin tüm düşünce sistemi içinde aynı kaldığı söylenebilir. Ancak Tanrı Kavramı ve Dünya ve Birey eserlerinde zikredilen doktrini Tanrı bir topluluk ya da var olan gerçeklik olarak düşünüldüğünde daha iyi kavranabilir. Royce'un her zamanki ertelemeci tavrı nedeniyle erken dönem düşüncelerinde yeteri kadar serimleyemediği *Varlığın Dördüncü Kavranışı* son dönem çalışmalarında daha otantik ve derin bir anlam kazanır.

Royce *yorum topluluğu* düşüncesinin oluşumu için gerekli olan gelenek, âdetler ve kurallar yanında geleneğin devam ettirilmesi açısından teolojinin de önemine değinir ve dinî deneyimin yorumlanarak geleneğin nesilden nesile aktarılmasını sağlayabileceğini

düşünür. Bu amaçla bilgi açısından gelenekten beslenen, ancak içerik itibarı ile geliştirilip yeni nesillere aktarılabilecek bir teoloji bulma arayışına girer ve çabaları onu Hristiyanlık dinine yöneltir. Royce zaten erken dönem eğitimi kapsamında güçlü bir dinî eğitim almıştır. Kendisi evangelist bir aileden gelir. Bu özellikleri şüphesiz Royce'un Hristiyanlığı seçme kararını etkilemiştir. Bunun yanı sıra Royce, Hristiyanlık dininin akla, tarihsel olumsuzluğa, ahlâkî gerçekliğe dayanan, salt soyut düşünmeden ziyade ampirik verileri ve yorumlamayı esas alan bir din olduğu için dinî topluluk ve bireysel kurtuluşla ilgili olarak özel yorumlar ortaya koyacağını ifade eder. Ancak bu dinin geleneksel formu onu kullanmaya pek elverişli değildir ve bu yüzden geleneksel formu değil, Havari Paul'un Hristiyanlık ile ilgili yorumlamaları dikkate alınır. Royce'a göre İsa'nın özünü açığa çıkaran bu yorumlar, birey ve sevgili topluluk arasında bir köprünün oluşumunu, işaretlerin sonsuz biçimde yorumlanmasını ve 'Hristiyan bilincin merkezinde yer alan sadakatin' gelişmesi, yerleşmesi ve yayılmasına olanak sağlayacaktır.

Felsefe ve din arasındaki ilişkiyi kaleme aldığı *Felsefenin Dinî Yönü* isimli eserinde Royce amel ve inancın felsefi eleştiri ya da bakış açısıyla değerlendirilebileceğini belirtir. Ona göre felsefenin insan, evren ve insan davranışı sorunları üzerine eğilmesi onun dinî bir yönünün olmasını gerektirir. Dinin en yüce anlamda insanın en önemli faaliyetlerini içerdiğine vurgu yapan Royce, din ile gerçekle ilişkisi olan fakat şu anda görülemeyen, davranışlarımızı düzenleme gücüne, nihai anlamda değer ve haysiyete sahip ruhsal bir düzen ile olan pratik ilişkiler bilincini kasteder.

Hristiyanlığı insan doğası ve topluluk ile ilgili bazı özel hakikatler üzerine temellenen bir yaşam şekli olarak düşünen Royce, bu yaşam şeklinin ortaya koyduğu postulatların bugün ve gelecekte de geçerli olabilecek ve insanlık hakkında özel mesajlar verebilecek şekilde niteliklendirilmesi gerektiğini düşünür. Yeniden yorumlamalar vasıtasıyla bu özelliği kazandıktan sonra sınırlılık, karmaşa ve karanlıklar, hainlik ve kötülük ile savaşında insan için en önemli rehberlerden biri olacaktır.

Royce'un en temel ve derin düşüncelerinin son dönem çalışmalarında, yani bütün evrenin tamamıyla yorumlandığı; başka bir ifade ile somut ve sonsuz anlamı ile tüm varolanları çevreleyen *mutlak topluluk* anlayışı içinde yer aldığı söylenebilir. Ancak böyle bir topluluğun geçici dünya içinde gerçekleştirilebilmesi pek mümkün gözükmemektedir. Oluş ve zamanın hem içinde hem ötesinde olma, Royce'un Mutlak

Topluluğunun birbirinden soyutlanamayan bu iki yönü, anlaşılmaz kurgulara ve ölü soyutlamalara neden olur. Buna rağmen Royce, Mutlak Bilin kavramını ortaya atarak Amerika'nın en önde gelen idealistlerinden biri olma unvanını kazanmış, daha sonra onu pragmatizm ve semiyotik ile sentezleyerek oluşturduğu *yorum topluluğu kuramı* ile modern felsefeye önemli katkılarda bulunmuştur. Sahip olduğu derin bilgi birikimi ve görüşleri ile Royce şüphesiz Amerika'nın 'Altın Çağ'ında önemli bir yere sahiptir. Royce kendi sistemi içinde, özellikle metafiziğe olumsuz anlamların yüklendiği ve hatta metafiziğin yok sayıldığı bir dönemde, metafizik terimine varoluşçu bir yaklaşımla ben üzerinden hareket ederek kendine özgü anlamlar yükler ve metafiziğin yeniden canlanmasını sağlar. Bu nedenle Royce, ismi metafizikçiler arasında zikredilmesi gereken bir düşünür olarak çağdaş dünya içindeki yerini almalıdır.

KAYNAKLAR

- Akbulut, K., Akgün, L., ‘Matematik ve Sonsuzluk’, *Kazım Karabekir Eğitim Fak. Der.*, Sayı: II, 2005.
- Akçetin, N. Ç., ‘Arthur Schopenhauer’in Ahlâk Teorisi’, *Demokrasi Platformu*, Yıl: 5-6, Sayı: 19-20, 2009-2010, 55-68.
- Altuğ, T., *Metafiziğin Elenmesi*, Ebabel Yay., Ankara 2006.
- Aristoteles, *Metafizik*, (Çev.: Ahmet Arslan), Ege Üniv. Yay., İzmir 1985.
- Bergson, *Ahlâk İle Dinin İki Kaynağı*, (Çev.: Mehmet Karasan), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul 1986.
- Bergson, Marcel, G., Guenon, R., *Metafizik Nedir?*, (Edit. ve Çev.: Ahmet Aydoğan-Mustafa Tahralı), Birey Yay., İstanbul 1999.
- Bhagavad-Gita ‘Tanrı’nın Şarkısı’*, (Çev.: Ö. Cemal Güngören), Yol Yay., İstanbul.
- Bilgin, Ö., *Sadakat Ahlâkı*, (Yayımlanmış Doktora Tezi), Aktif Düşünce Yay., Ankara 2014.
- Bosenquet, B., *The Principle of Individuality and Value: The Gifford Lectures For 1911* (1912), Macmillan and Co.: Limited St. Martin’s Street, London 1912.
- Bradley, F. H., *Appearance and Reality*, Second Edition (Revised), with an Appendix , Oxford, London 1897.
- Cevizci, A., *Onyedinci Yüzyıl Felsefesi Tarihi*, Asa Yay., Bursa 2001.
- , *Felsefe Tarihi (Thales’ten Baudrillard’a)*, Say Yay., İstanbul 2011.
- , *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma, İstanbul 2013.
- Clendenning, J., *The Letters of Josiah Royce*, The University of Chicago Press, 1970.
- , *The Life and Thought of Josiah Royce*, Vanderbilt University Press., USA 1999.

- Chevalier, J., 'Metafizik', (Çev.: Murtaza Korlaelçi), *Felsefe Dünyası*, 2004/1, S: 39.
- Cohen, F. S., *American Thought: A Critical Sketch*, Transaction Pub., New Jersey 2009.
- Conser, W., 'The reassessment of Josiah Royce' (Josiah Royce'un Yeniden Değerlendirilmesi). *American Studies* ISSN 0026-3079., Vol. 27, No: 2, 1986.
- Copleston, F., *Copleston Felsefe Tarihi: Hegel*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 2000.
- Copleston, F., *Copleston Felsefe Tarihi: Alman İdealizmi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 2010.
- Curran, C. E., *Conscience* (Readings in Moral Theology No:14), Paulist Press, 2004.
- Çotuksöken, B., Babür, S., *Ortaçağda Felsefe*, Kabalcı Yay., İstanbul 2000.
- Çüçen, A. K., *Bilgi Felsefesi*, Asa Kitapevi, Bursa 2001.
- Delacampagne, C., *20. Yüzyıl Felsefe Tarihi*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Türkiye İş Bankası Kültür Yay., İstanbul 2014.
- Demirtaş, M., *Josiah Royce'un Din Anlayışı* (Yayımlanmamış Doktora Tezi), DEÜSBE, İzmir 2012.
- Eckhart, M., *Meister Eckhart from Whom God Hid Nothing: Sermons, Writings and Sayings*, Foreward by David Steindl-Rast. O.S.B., New Seeds Books an İmprint of Shambhala Pub., Inc., Boston, Massachusetts 1996.
- Eckhart, M., *Meister Eckhart's Sermons*, (Translated by Claud Field), Cosimo Inc., New York 2007.
- Engels, F., *Anti-Duhring*, (Çev.: Kenan Somer), Sol Yay., Ankara 1995.
- Epiktetos, *Düşünceler ve Sohbetler*. Dizgi: Hacı İsmail Hakkı Altuntaş, 2012, (ismailhakkialtuntas. files. wordpress. com/2012/04/epiktetos.pdf)
- Fabbrichesi, R., 'The Body of The Community: Peirce, Royce and Nietzsche' (Toplumun Gövdesi: Peirce, Royce ve Nietzsche), *European Journal of*

Pragmatism and American Philosophy, Indiana University Press, 2(1), 2010.

Grattan, I.-Guinness, 'From A.B. Kempe to Josiah Royce via C.S.Peirce: Addenda to a recent paper by Pratt' (Peirce Aracılığıyla Kempe'den Royce'a: Pratt tarafından son notlara ilaveler), *History and Philosophy of Logic*, 28: 3, 2007, 265-266.

Gündoğdu, H., 'Varoluşçu Felsefelerdeki Bazı Ortak Özellikler', *DAAD*, VII (2007), S: 1.

Haakonssen, E. (Ed.), *The Theory of The Moral Sentiments*. Cambridge University Press, 2002.

Hanratty, G., *Aydınlanma Filozofları: Locke-Hume ve Berkeley*, (Çev.: Tuncay İmamoğlu, Celal Büyük), Anka Yay., İstanbul 2002.

Hegel, G. W. F., *Tinin Görünüşbilimi*, (Çev.: A. Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 1986.

....., *Hegel's Science of Logic*, (A. V. Miller (trans.)), Prometheus Books, 1991.

Heinemann, F., *Günümüzde Felsefe Disiplinleri*, (Çev.: Doğan Özlem), İnkılap Kitapevi, İstanbul 1997.

Heidegger, M., *Metafizik Nedir?*, (Çev.: Mazhar Şevket İpşiroğlu, Suut Kemal Yetkin), Kaknüs Yay., İstanbul 2003.

Heimsoeth, H., *Immanuel Kant'ın Felsefesi*, (Çev.: Takiyettin Mengüşoğlu), Evrim Matbaacılık, İstanbul 1986.

Hine, R., 'The American West as Metaphysics: A Perspective on Josiah Royce' (Amerikan Metafiziği: Royce'cu Bir Perspektif), *Pasific Historical Review*, Vol.:58, No.:3, 1980, 267-291.

Hocking, R., 'The Influence of Mathematics on Royce's Metaphysics' (Matematiğin Royce'un Metafiziği Üzerine Etkisi), *The Journal of Philosophy*, Vol.: 53, No.: 3.

Hocking, W. E., Hocking, R., Oppenheim, F. (Ed. and Co-Ed.), *Metaphysics*. State

University of New York Press, New York 1998.

Hoffer, E., *Kesin İnançlılar*, (Çev.: Erkil Günür), İm Yayın-Tasarım, İstanbul 1998.

Hofmann, J., *An Examination of Hans Vaihinger's Philosophy of Fictions*, State University of New York At Buffalo, New York 1951.

<http://plato.stanford.edu/entries/Royce>. (16. 03. 2005).

Hume, D., *Din Üstüne*, (Çev.: Mete Tunçay), İmge Kitapevi Yay., Ankara 1995.

İncil

İyi, S., *Çağımızda Metafizik Sorunu*, Ayraç Yay., Ankara 1999.

Johnson, P. E., 'Josiah Royce-Theist or Pantheist?' (Josiah Royce- Teist ya da Panteist), *Harvard Theological Review*, 21(1), 1928, ISSN: 0017.8160, 01/1928.

Kant, I., *Pratik Aklın Eleştirisi*, (Çev.: İoanna Kuçuradi), Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 2, Ankara 1999.

Kant, I., *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe Prolegomena*, (Çev.: İoanna Kuçuradi, Yusuf Örnek), Türkiye Felsefe Kurumu Çeviri Dizisi: 3, Ankara 2002.

Kant, I., *Arı Usun Eleştirisi*, (Çev.: Aziz Yardımlı), İdea Yay., İstanbul 2011.

Kegley, Jacquelyn Ann K., 'Book Review': *Josiah Royce in Focus*, Indiana University Press, Bloomington 2008, pp. 214. (<http://lnx.journalofpragmatism.eu/wp-content/uploads/2010/07/14-skowronski.pdf> (30. 04. 2011).)

....., 'Josiah Royce: Classical American Philosopher; Pragmatist, Phenomenologist, Process Thinker and Advocate for Community', www.nordprag.org/papers/epc1/Kegley.pdf, (9/5/2011).

Kılıç, C., 'Varlık Probleminin Zihinsel Gelişimi', *FÜİFD*, 9: 1, 2004.

Kiriş, N., 'Tarihsel Olarak Kötülük Problemi ve Çözüm Yolu Olarak Teodise', *SDÜ Felsefe Bölümü Dergisi*, Sayı: 5, 2008, 81-99.

Koç, E., *F. H. Bradley'in Metafiziği*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

- (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara 1995.
-, *Josiah Royce*, Barış Kitap, Ankara 2012.
- Kuçuradi, İ., *Etik*, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara 1999.
- Law, S., *Büyük Filozoflar*, (Çev.: Feza Çakır), İnkılâp Yay., İstanbul 2011.
- Leibniz, *Metafizik Üzerine Konuşma*, (Çev.: Afşar Timuçin), Çağdaş Matbaacılık Yay., İstanbul 1999.
-, *Monadoloji*, (Çev.: Devrim Çetinkasap), Pinhan Yay., İstanbul 2011.
- Magee, B., *Büyük Filozoflar Platon'dan Wittgenstein'a Batı Felsefesi*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma, İstanbul 2008.
- Marcel, G., *Royce's Metaphysics*, (Translated by Virginia and Gordon Ringer), Henry Regnery Company, Chicago 1956.
- McDermott, J. J. (Ed.), *The Basic Writings of Josiah Royce* Fordham University Press, 2005.
- Mclean, G. F., Meynell, H. (Ed.), *The Nature of Metaphysical Knowledge*, University Press of America, 1988.
- Mengüşoğlu, T., *Felsefeye Giriş*, Remzi Kitapevi, İstanbul 1997.
- Oppenheim, S. J., *Royce's Mature Idea Of General Metaphysics*, Rev. Frank Mathias. St. Louis University, Philosophy, Ph.D. University Microfilms, Inc., Ann Arbor, Michigan 1962.
- Özçınar, Ş., 'Hegel'de Düşünümsel Bilincin Pekinlik Yanılsaması ve Kurgusal Özne', *ETHOS: Felsefe ve Toplumsal Bilimlerde Diyaloglar*, Sayı: 2/4, 2008.
- Özmkas, U., 'Charles Sanders Peirce'in Gösterge Kavramı', *UÜSB*, 2/1, 2009, 32-45.
- Öztürk, A., 'Marx'ın İndirgemeci Metafiziği Üzerine Eleştirel Bir Yaklaşım', *MÜSBED*, Bahar 2011, Sayı 26, 43-51.
- Peirce, C. S., 'The Logic of Relatives', *The Monist*, 7(2), January 1897.
- Poole, R., *Ahlâk ve Modernlik*, (Çev.: Mehmet Küçük), Ayrıntı Yayınları, İstanbul

1993.

Popkin, R. H., *Metafiziğe Giriş*, (Çev.: Ahmet Cevizci), Paradigma, İstanbul 2005.

Reichheld, F. F., *Loyalty Rules*, Bain & Company, Inc., Harvard Business School Press, 2001.

Roth, J. K. (Ed.), *The Philosophy of Josiah Royce*, Hackett Pub. Co., Indianapolis 1982.

Royce, J., *The Religious Aspect of Philosophy*, Boston: Houghton Mifflin and Company, New York: 11 East Seventeenth Street 1885.

....., ‘On Certain Psychological Aspects of Moral Training’ (Ahlâkî Eğitimin Bazı Psikolojik Yönleri), *International Journal of Ethics*, III(4), 1893, 413-436.

....., ‘The Knowledge of Good and Evil’ (İyi ve Kötünün Bilgisi), *International Journal of Ethics*, Vol.: 4, 48-80.

....., ‘The Problem Of Job’ (Eyüp Problemi) in *Studies of Good and Evil*. By D. Appleton and Company, United States of America 1898.

....., *The World and The Individual* (Vol.:I-II), The Macmillan Company: London: Macmillan & Co., Ltd., New York 1904.

....., *The Sources of Religious Insight*, Charles Scribner’s Sons, New York 1912.

....., ‘Words of Professor Royce at the Walton Hotel at Philadelphia’ (Prof. Royce’un 1915 Yılında Philadelphia’da Walton Oteldeki Konuşması), December 29, 1915, *The Philosophical Review*, 25(3), 1916.

....., *Fugitive Essays*, Harvard University Press, Cambridge 1920.

....., ‘What Should be The Attitude of Teachers of Philosophy Towards Religion?’ (Felsefe Öğrencilerinin Dine Karşı Tutumları Ne Olmalıdır?), *International Journal of Ethics*, 13(3), 1903, 280-285.

....., ‘Mind and Reality’ (Düşünce ve Gerçeklik), *Mind*, 7(25), 1882, 30-54.

-, *Studies of Good and Evil*. By D. Appleton and Company, United States of America 1898.
-, *The Conception of God*, The Macmillan Company: London: Macmillan & Co., Ltd., New York 1909.
-, *The Philosophy of Loyalty*, The Macmillan Company, New York 1909.
-, *W. James and Other Essays On The Philosophy of Life*, The Macmillan Co., New York 1912.
-, *The Problem of Christianity* (Vol.: I-II), The Macmillan Com., New York 1913.
-, *The Spirit of Modern Philosophy* (An Essay in the Form of Lectures), Dover Publications, Inc., New York 1983.
-, *Lectures on Modern Idealism*, (Ed. J. Loewenberg), Yale University Press, New Haven 1919.
-, 'The Practical Significance of Pessimism' (Kötümserliğin Pratik Önemi) in *FE*, Harvard University Press, Cambridge 1920.
- Saltzman, J. D., 'Idealism and Loyalty in the Philosophy of Josiah Royce', Institute of World Culture Founding Day Celebration, July 7, 2012.
- Schell, C. H., 'Roycean Loyalty and The Struggle With Evil' (Royce'cu Sadakat ve Kötülük ile Başetme), *American Journal of Theology & Philosophy*, 25.1.2004; ProQuest Central.
- Schopenhauer, A., *Merhamet*, (Çev.: Zekâi Kocatürk), Dergâh Yay., İstanbul 2009.
- Seneca, *Tanrısal Öngörü*, (Çev.: Çiğdem Dürüşken), Kabalcı Yay., İstanbul 1997.
- Shew M., Foust M. A., 'Loyalty and The Arts of Wise Living: The Influence of Plato On The Moral Philoaophy of Josiah Royce' (Sadakat ve Bilge Yaşam Sanatı: Josiah Royce'un Ahlâk Felsefesi Üzerine Platonun Etkisi), *The Southern Journal of Philosophy*, 48(4), 2010, 353-370.

- Sheldon, W. H., *Papers in Honor of Josiah Royce on His Sixtieth Birthday*, (This volume appeared also as, XXV(3), May, 1916, of *The Philosophical Review*), Longmans, Green and Co., New York 1916.
- Shook, J. R. *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*. (Çev.: Celal Türer): Üniversite Kitapevi Yay. İstanbul.
- Simmel, G., *The Philosophy of Money*, Tom Bottomore and David Frisby (eds. And trans.), Routledge and Kegan Paul, London 1907/1978.
- Skrupskelis, I. K., *The Problem of God in The Philosophy of Josiah Royce* (Ph. D.), University of Toronto, ProQuest Dissertations and Theses; 1967; ProQuest.
- Smart, J. J. C. (Ed.), *Problems of Space and Time*, Collier-Macmillan, New York and London 1964.
- Smart, N., ‘Din ve İnsan Tecrübesi’, (Çev.: Ali İhsan Yitik), *DEÜİFD*, Sayı: 7, İzmir 1992, 423-433.
- Smith, J. E., ‘Royce’s Social Infinite’ (Royce’un Sosyal Sonsuzluk Anlayışı) in *The Philosophical Review*, 60(2), 1951, 253-255.
- Spinoza, B., *Etika*, (Çev.: H. Ziya Ülken), Dost Kitapevi Yay., Ankara 2011.
- Steinhart, E., ‘Royce’s Model of the Absolute’ (Royce’un Mutlak Modeli), *Transactions*, 48(3), 2012.
- Stern, H. S. (1958). ‘The Knowledge of Good and Evil’ (İyi ve Kötünün Bilgisi), *Vetus Testamentum*, Vol.:8, Fasc.: 4, 405-418.
- Şulul, C., ‘Metafiziğin Tarihsel Evrimi’, *HRÜİFD*, Sayı: V, 2003, 57-69.
- Tevrat (Kutsal Kitap).
- Thilly, F., *Çağdaş Felsefe*, (Çev.: İbrahim Şener), İzdüşüm Yay., İstanbul 2002.
-, *Bir Felsefe Tarihi*, İdea Yay., İstanbul 2010.
- Tiedemann, R. (Ed.), *Metaphysics*, (Translated by Edmund Jephcott), Stanford University Press, California 2001.

Türer, C., ‘Amerikan Felsefesinin Özellikleri’, *KSÜİFD*, Sayı: 1, 2003, 111-118.

Uygur, N., *Felsefenin Çağrısı*, Yapı Kredi Yay. İstanbul 1995.

Ülken, H. Z., *Ahlâk*, İÜEFY, İstanbul 1946.

....., *Genel Felsefe Dersleri*, AÜİFY, Ankara 1972.

Vaihinger, H., *The Philosophy of As If*, Routledge Chapman & Hall 2008.

Weber, A., *Felsefe Tarihi*, (Çev.: H. Vehbi Eralp), Sosyal Yay., İstanbul 1998.

Werner, C., *Kötülük Problemi*, (Çev.: Sedat Umran), Kaknüs Yay., İstanbul 2000.

White, A. R., *Methods of Metaphysics*. Taylor & Francis, 1987.

Whitehead, A. N., *A Treatise on Universal Algebra*, At The University Press.,
Cambridge 1898.

....., *Process And Rality an Essay in Cosmology*, The Free Press, A Division of
Mac. Pub. Co., Inc, New York 1978.

Zelyüt, S., *Dört Adalı Hobbes-Locke-Berkeley-Hume*, DoğuBatı Yay., Ankara 2012.

ÖZGEÇMİŞ

Kişisel Bilgiler	
Adı Soyadı	Bahtinur MÖNGÜ
Doğum Yeri ve Tarihi	Erzurum 05.01.1981
Eğitim Durumu	
Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Felsefe Bölümü
Y. Lisans Öğrenimi	Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Ens.
Bildiği Yabancı Diller	
Bilimsel Faaliyetleri	
İş Deneyimi	
Stajlar	
Projeler	
Çalıştığı Kurumlar	
İletişim	
E-Posta Adresi	
Tarih	Haziran 2014