

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

**F.C.S. SCHILLER'İN GERÇEKLİK VE DOĞRULUK ANLAYIŞI:
*PRAGMATİK HÜMANİZM***

Doktora Tezi

Nihat DURMAZ

Ankara-2018

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

**F.C.S. SCHILLER'İN GERÇEKLİK VE DOĞRULUK ANLAYIŞI:
*PRAGMATİK HÜMANİZM***

Doktora Tezi

Nihat DURMAZ

Tez Danışmanı

Prof. Dr. Celal TÜRER

Ankara-2018

**TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
(FELSEFE TARİHİ)
ANABİLİM DALI**

NİHAT DURMAZ

**F.C.S. SCHILLER'İN GERÇEKLİK VE DOĞRULUK ANLAYIŞI:
*PRAGMATİK HÜMANİZM***

DOKTORA TEZİ

TEZ DANIŞMANI: PROF. DR. CELAL TÜRER

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

<u>ADI-SOYADI</u>	<u>İMZASI</u>
Prof. Dr. Celal TÜRER	
Prof. Dr. Kasım KÜÇÜKALP	
Prof. Dr. Emin ÇELEBİ	
Prof. Dr. Musa Kazım ARICAN	
Dr. Öğr. Üyesi Selçuk ERİNCİK	

Tez Sınav Tarihi: 18/07/2018

Türkiye Cumhuriyeti
Ankara Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne

Prof. Dr. Celal TÜRER danışmanlığında hazırladığım “F.C.S. Schiller’in Gerçeklik ve Doğruluk Anlayışı: *Pragmatik Hümanizm*” adlı doktora tezindeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih:18/07/2018

Nihat DURMAZ

ÖNSÖZ

Çağlar boyunca evrenin doğası ile hayatın anlamını araştıran insanın on yedinci yüzyıldan itibaren düşüncede büyük bir paradigma değişimi yaşadığı açıktır. Galileo'nin başlattığı kabul edilen bu değişim, mekanik dünya anlayışını ortaya koyan Newton'un duyuyüstü tüm düşünceleri yerinden ettiği bir süreçle sonuçlanmıştır. Bu süreçte bilim, gerçekliği ortaya koymak için deneye ve gözleme dayanan bir anlayışı benimsemiş ve sonuçlarıyla insanın evrendeki var oluşunu anlamada yegâne güç haline gelmiştir. Ancak yirminci yüzyılda İzafiyet, Kuantum ve Olasılıklar Anlayışı gerçeğin mekanik bir tarzda olmadığını ve dolayısıyla gerçekliğe dair pek çok hususun hala gizemini koruduğunu göstermiştir. Bu yeni anlayış, on sekizinci yüzyıldan itibaren var olan bilgi akışının mekanik olmayan bir gerçekliğe doğru yol aldığını, evrenin mükemmel bir makine yerine mükemmel bir düşünce gibi görüldüğünü ve insan zihninin gerçekliğe tesadüfen dâhil olmuş bir misafirden ziyade onun inşa edicisi, düzenleyicisi olduğunu ortaya koymuştur.

Pragmatik hümanizmin savunduğu gerçeğin insan zihni tarafından inşa edildiği hususu, yeni bir anlayış değildir ve bu görüş tarihsel açıdan ortaya konulabilir. Nitekim farklı kültür ve medeniyetlere sahip toplumların gerçeklik hakkında birbiriyle uyuşmayan pek çok düşünceye sahip olduğu ve tarihte gelişmiş bilince sahip bazı insanların gerçekliği “farklı” şekilde inşa ettiği bilindik bir husustur. Bu toplumların varoluşu kendi tasavvurlarına göre anlamlandırdığı; soyutlama ve kurmacalarla yorumladıkları dünyayı önümüze getirdikleri açıktır. Bu noktada gerçeğin yorumları olarak soyutlama ve kurguların yarattığı karmaşayla da baş etmek zorunda kaldığımızı fark etmek gerekir. Sanırım yeni soyutlama ve kurguları hayata hâkim kılmak isteyenlerin, başat kurmaca olarak “modernite, rasyonelleşme ve küreselleşme” gibi kavramlarla bizi ikna etmeye çalıştıklarını fark etmek gerekir. Kendi gerçekliklerini tek gerçeklik ve tek seçenek olarak

anlatan bazı toplumların başka olası “anlamlandırma” seçeneklerinin önünü kesmek için tüm iletişim kanallarını kullandıkları ve insanların düşünme yetisini dumura uğrattıkları da başka bir olgudur. Bu durumun gerçekliği kutsal referanslara atıfla kavrayan sistemlerde daha tahrip edici olduğu görülmektedir. Bu krizlerden ve akıl tutulmalarından çıkış yollarının aranmasında felsefecilerin üzerine önemli görevler düşmektedir.

Bu çalışma gerçeklik ve doğruluğun sahip olduğumuz yaklaşım ve aksiyomlar üzerinde gerçekleştiğini savlayan, esasen düşünme uzayı ya da evrenimizi temsil eden sistemleri kurduğumuzu ifade eden bir kavrayışı seslendirir. Gerçeğin ancak bir parçası olan bu anlayışların sorgulanması, bu gerçeklik duraklarının felsefe ile katedilmesi biz felsefecilerin görevi olsa gerektir.

Bu araştırmanın gerçekleşmesinde desteğini hiçbir zaman esirgemeyen değerli hocam **Prof. Dr. Celal TÜRER**’e, felsefeyi bana sevdiren kıymetli hocam **Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ**’ye teşekkürü bir borç bilirim. Ayrıca gösterdiği olağanüstü fedakarlıkla bu çalışmanın ortaya çıkmasına önemli bir katkı sağlayan sevgili **eşime** ve daima tezimle ilgili stresimi bana unutturan biricik kızım **Beril Sena**’ya sonsuz teşekkürler ederim.

Son olarak tezim ile ilgili gerek yurtiçi gerekse yurtdışı çalışmalarında destek aldığım **TÜBİTAK BİDEB**’e şükranlarımı sunuyorum.

Nihat DURMAZ
Ankara-2018

KISALTMALAR

Bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
Çev.	: Çeviren
Yay.	: Yayınları
Vb.	: Ve benzerleri
MEB	: Milli Eğitim Bakanlığı
Fak.	: Fakültesi
A.Ü.	: Ankara Üniversitesi
Sy.	: Sayı
E.Ü.F.B.	: Erciyes Üniversitesi Felsefe Bölümü
Sad	: Sadeleştirme
Publis.	: Publisher
Trans.	: Translator
Vol.	: Volume
Univ.	: University
LA	: Los Angeles

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	v
KISALTMALAR	vii
İÇİNDEKİLER.....	viii
GİRİŞ.....	10
ARAŞTIRMANIN KONUSU	36
ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI	42
ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ	43
BİRİNCİ BÖLÜM.....	46
SCHILLER'İN HAYATI, ESERLERİ VE HÜMANİZMİN TARİHİ	46
1.1. F.C.S. SCHILLER'İN HAYATI VE KLASİK DÖNEM PRAGMATİSTLERLE İLİŞKİSİ.....	46
1.2. F.C.S. SCHILLER'İN ESERLERİ.....	60
1.3. HÜMANİZMİN TARİHİ.....	70
İKİNCİ BÖLÜM	91
SCHILLER VE FELSEFESİ	91
2.1. F.C.S. SCHILLER'İN PRAGMATİK HÜMANİZMİ	91
2.2. PRAGMATİK HÜMANİZMİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ.....	110
2.2.1. MANTIK	117
2.3. PRAGMATİK HÜMANİZMİN METAFİZİK TEMELLERİ.....	128
2.3.1. TANRI ANLAYIŞI	150
2.3.2. DİN ANLAYIŞI	164
2.3.2.1.ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞI	169
2.4. PRAGMATİK HÜMANİZMİN AHLAKİ TEMELLERİ	175
2.4.1. DEĞER ANLAYIŞI	183
2.4.2. ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI	188
2.4.3. İNANÇ VE EYLEM İLİŞKİSİ.....	193
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM	199
PRAGMATİK HÜMANİZM: BİR SÜREÇ OLARAK GERÇEKLİK VE DOĞRULUK	199
3.1. GERÇEKLİK SORUNU	199
3.1.1. İDEALİZM	202
3.1.2. SOLİPSİZM	215
3.1.3. REALİZM	218
3.1.4. BİR SÜREÇ OLARAK GERÇEKLİK	226
3.2. DOĞRULUK SORUNU.....	235

3.2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE (DOĞRU, DOĞRULUK VE DOĞRULAMA).....	236
3.2.2. GELENEKSEL DOĞRULUK TEORİLERİ.....	242
3.2.2.1. UYGUNLUK TEORİSİ.....	243
3.2.2.2. TUTARLILIK TEORİSİ	251
3.2.2.3. PRAGMATİK DOĞRULUK TEORİSİ	256
3.2.3. PRAGMATİK HÜMANİZMİN DOĞRULUK ANLAYIŞI.....	260
3.2.3.1. DOĞRULUĞUN KAYNAĞI OLARAK İNSAN.....	268
3.2.3.2. DOĞRULUĞUN ŞARTI OLARAK AMAÇ	271
3.2.3.3. DOĞRULUĞUN ÖLÇÜSÜ OLARAK “FAYDA”	276
3.2.3.4. DOĞRULUĞUN DEĞİŞEBİLİRLİĞİ VE RÖLATİFLİĞİ.....	279
SONUÇ	283
KAYNAKÇA	290
ÖZET.....	300
ABSTRACT	301

GİRİŞ

Bir imkânlar alanı olarak felsefenin insanın varoluşuna bir ufuk kazandırdığı, davranışlarımızı düzenlediği ve daha iyi bir hayat için yeni olanaklar sağladığı açıktır. Felsefenin bu özelliği, insana dair problemleri sorun olarak ortaya koyma ve bu sorunlarla ilgili çerçeveler oluşturma olanağı sağlamaktadır. Bu çerçevelerin en önemlilerinden birisi şüphesiz diğer tüm sorunları önceleyen bilgi problemidir. Bu husus, bilginin tanımında yer alan özne ve nesne kavramları ile ilişkisi üzerinden ortaya çıkmaktadır. Bu ilişkinin belki de odağında yer alan, nihai ve vazgeçilmez olarak bütün problemlerin düğümlendiği nokta ise gerçeklik ve doğruluk sorunudur.

Gerçeklik ve doğruluk sorunu, bilginin neliğine dair özne ve nesne arasında var olan ilişkide ortaya çıkan ilgilendiren bir konu olarak tezahür eder. Bu sorunda özne veya nesneden hangi tarafın öncelikli olduğu, öznenin nesneyi olduğu kadar kendisini de nesneleştirmesi ile açığa çıkan durumun ortaya çıkardığı sorunlar, konunun karmaşık bir hal almasına yol açmaktadır. Sözelimi canlı bir evren tasavvuru, özne ve nesne arasında var olan ilişkiyi kısmen açıklasa da öznenin kendisini nesneleştirmesi neticesinde ortaya çıkana dair herhangi bir açıklama getiremez.

Felsefe tarihinde öznenin kendisi dışında sadece nesneleri olduğu kadar nesne özelliği olan özneleri de konu edinen pek çok filozof mevcuttur. Bu filozoflar, temellendirmelerini öznenin hareketle veya özneye bağımlı bir şekilde gerçekleştirmişlerdir. Bu husus, sadece nesne veya nesne özelliği olan özneyi konu edinen gerçeklik ile öznenin nesneyle bir uyumu veya öznenin kendi iç tutarlılığı şeklinde tanımlanan doğruluğun öznenin bağımsız olarak var olamayacağından kaynaklanır. Gerçeklik ve doğruluk sorununda düşüncesini öznenin var olan kategorilerden hareketle sistemli bir şekilde ortaya koyan ilk filozofun Platon olduğu söylenebilir.

Platon, gerçeklik ile doğruluk sorununu öznde var olan kategorilerden hareketle temellendirmesi, doğuştan getirilen bilgilere sahip özne ile ideaların kopyası hükmünde olan nesne arasında var olan ayırmadan kaynaklanır. Nitekim bu husus, Platon felsefesinde öznenin gerçekliği hangi özelliğiyle kavradığı ve dış âlemde öznenin maruz kaldığı nesnenin neden gerçeklik olmadığı problemlerini ortaya çıkarır. Bu problemleri gören Platon, öznenin gerçekliği ruhun ölümsüzlüğü ile kavradığını ve bu kavrayışın dış âlemde var olan nesnelerin gerçekliğin kopyaları olmasından dolayı gerçekleştiğini iddia eder.¹

Platon'da gerçeklik, idealar teorisindeki gibi kopyası görülmeden kendisi idrak edilemeyen bir husus olduğundan her daim öznenin gerçekliği kavramak için dış âlemdeki nesneye müracaat etmek zorunda olduğu olgusuyla temsil edilir. Bu noktada öznenin müşahade ettiği nesnenin sürekli oluş halinde olduğu ve hangi halinin gerçekliğin kopyası olması gerektiği problemi ortaya çıkar. Platon, bu sorunun üstesinden gelmek amacıyla nesnede değişmeyen bir özellik arayışına girişmiştir. Bu arayış, dış âlemde birbirine benzeyen nesnelerin tek bir çatı altında ifade edilmesi hususudur.² Bu husus bizi, aslında felsefenin çokça bilinen tikel-tümel tartışmasına götürür. Platon'un özne ve nesne arasındaki ilişkide nesnelerin değişmeyen özelliğini yakalama çabası, daha sonra ortaya çıkacak olan tümeller sorununa bir zemin teşkil etmiştir.

Platon düşüncesinde gerçekliğin öznenin kendisinden hareketle anlaşılması ve kendisine bağımlı olması, kendisinden bağımsız var olan ve inkârı mümkün olmayan nesneler dünyasına işaret eder. Bu sorun, Platon felsefesinde felsefe tarihi boyunca süregelen ve pragmatik hümanizm tarafından giderilmeye çalışılan görünüş ve gerçeklik âlemi şeklinde ifade edilen ayrımı ortaya çıkarmıştır.

¹ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Kültür Yay., İstanbul, 2003, s. 180

² Platon, *Devlet*, s. 181-182; Platon, *Phaidon*, Çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1997, s. 49-51.

Platon, *Devlet* adlı diyalogunda gerçeklik ile görünüş arasındaki ayrımı İyi ideası üzerinden açıklamayı hedefler. Ona göre İyi ideası, güneşin ışığıyla görme ve görülen eşya arasındaki bağlantıyı sağlamasına benzer bir şekilde kavramsal alanda düşünce ile düşünülen eşya arasındaki ilişkiyi tesis etmektedir. İyi ideasından kaynaklı böyle bir ilişki olmadan özne ve nesne arasında herhangi bir etkileşim gerçekleşmez. Gerçekliği kavrama noktasında stratejik bir yerde bulunan İyi ideasının güneşin göz ile görülen eşyadan bağımsız olmasına benzer bir şekilde hem düşünce hem de düşünülen eşyadan bağımsız olduğu söylenebilir. Bu noktada Platon'un gerçeklik ile görünüş âleminin neliğini açıklamak amacıyla her ikisini iki alana ayırdığı görülür. Buna göre görünüş âlemi, inancın konusu olan ve insan tarafından inşa edilen her türlü canlı varlığın bulunduğu “aydınlık” alan ile “sanı”, gölge ve yansımaların bulunduğu “karanlık” alandan oluşur. Buna karşın gerçeklik âlemi tümevarımın bulunduğu ruh ile diyalektik gücün hüküm sürdüğü, duyuşal olanın değil bütünüyle kavramlardan hareketle yeni kavramların üretildiği kavrayışın bulunduğu akıldan müteşekkildir. Tüm bu ayrımlar, Platon'un felsefesinde varsayımları bir ilke kabul ederek duyuşal alanla ilişki içerisinde olan “sanı” bilgisinden ziyade varsayımları mutlak bir ilkeye ulaşmak için kullanan ve ancak böyle bir yolla nesnenin bilgisine ulaşılacak bir “episteme”nin gerçeklik kabul edildiğini gösterir.³

Batı düşünce geleneğinin mutlakçı-düalist açıdan mimarı olan Platon'un rölativist-plüralist bir yaklaşımı benimseyen Protagoras ile pek çok konuda ayrıldığı belirtilmelidir. Antik Yunan'dan başlayan bu ayrımın modern dönemde pragmatik hümanizm ile idealizm⁴ arasındaki tartışmaya tarihi bir zemin hazırladığı iddia edilebilir.

³ Platon, *Devlet*, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Kültür Yay., İstanbul, 2003, s. 180-182.

⁴ Pragmatik hümanizmin idealizmle ilişkisi için bkz. F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, s. 110-127; F.C.S. Schiller, “Reality and ‘Idealism’”, *Philosophical Review*, Sy. 2.2, 1893, s. 202-206.

İnsanın doğası, bilgisinin sınırı, doğruluk kriteri ve gerçeklik kavramı üzerinden ortaya çıkan söz konusu ayrımın Protagoras'ın septik ya da rölativist oluşu üzerinden okunması, Batı düşünce geleneğinin hakimiyetinden pragmatik hümanizmin temellerine kadar pek çok konunun anlamlı hale gelmesini sağlar. Şöyle ki Protagoras'ın felsefesinin septik bir karakterde kabulü, herhangi bir bilginin var olmadığını iddia etmek anlamına gelir ki bu husus Platon'un eleştirilerini haklı çıkarır. Buna karşın Protagoras'ın felsefesinin rölativist bir anlayışa sahip oluşu, mutlak bir bilgiden ziyade insana göre değişen bir bilginin kabulü manasını içerir ki pragmatik hümanizmin gerçeklik ile doğruluk anlayışının bu husus üzerinde temellendiği ifade edilebilir.⁵

Platon'un ilk dönem diyaloglarında (*Menon, Phaedros, Phaedon, Devlet*) gerçeklik ile görünüş arasındaki bağlantının belirsiz olması, geç dönem diyaloglarında (*Theaetetos, Sofist, Politeia, Yasalar, Philebos, Timaeos*) eşyayı ideaların bir numunesi (imitate) kabul etmesine neden olmuştur. Schiller'e göre Platon'un söz konusu çabası, öz olarak birbirinden farklı, işlev olarak da birbiriyle ilişkili olmayan idealar ile eşyanın bağlantısını sağlamaktan ziyade daha da karmaşık bir hal almasına yol açmıştır. Tüm bu hususlar, oluş dünyasının plüralizminden sakınmak için sabit, değişmez bir gerçekliği savunan Platon'un her iki alan arasındaki ilişkiyi açıklamakta yetersiz kaldığını gösterir.⁶

Platon'un var olan ve düşünülen arasındaki ayrımını öğrencisi Aristoteles, geliştirilerek devam ettirmiştir. Aristoteles, gerçeklik ve doğruluk sorununda hocasından farklı olarak idealar teorisine anlayışında yer vermemiştir. Zira idealar teorisi, Aristoteles'e göre, varlık ile oluşu bütünüyle birbirinden ayırdığından idea ve nesne arasındaki ilişkiyi açıklamakta sorun teşkil eder. Bu güçlüğü gidermek amacıyla Aristoteles, Platon'da idealar âleminde bulunan ideaları nesnelerin özünde kabul eder. Bu

⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. F.C.S. Schiller, "The Humanism of Protagoras", *Mind*, Vol.20, 1911, s. 181-196.

⁶ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 44-49.

durum, Aristoteles düşüncesinde hem töz kavramının oluşmasına hem de tümelden ziyade tikelin önemsenmesine olanak tanır. Böylelikle Platon felsefesinde idealar âleminde kabul edilen gerçeklik, Aristoteles düşüncesinde yeryüzüne inerek nesnenin kendisi olmuştur. Doğruluk ise her iki felsefi ekolde özne ve nesne arasındaki uygunluk şeklinde tanımlanır. Ancak bu uygunluk, Platon felsefesinde nesnenin ideaya uygunluğu şeklinde tezahür ederken Aristoteles düşüncesinde bu uygunluğun belirleyicisi nesnenin kendisi olur.⁷

Platon ve Aristoteles'in gerçeklik ile doğruluğa dair görüşleri, Ortaçağ düşünce dünyasını da derinden etkilemiştir. Platoncu bir anlayışı benimseyen Augustinus (355-430), düşüncemizin temel deneyiminin sonsuz doğrulukların evrensel geçerliliği ile zorunluluğunu kavramak olduğunu iddia eder. Bu kavrayış, bir üçgenin iç açılarının toplamının iki dik açıya eşit olması kadar kesin bir durumu temsil eder. Bu durum, zaman ve mekânla sınırlı olan insanın kendinden başka sonsuz bir varlığı idrak etmesine neden olur. Böyle bir kavrayışın nasıl gerçekleştiği ise çözümlenmesi gereken bir probleme işaret eder. Augustinus, sonlu ile sonsuz arasındaki iletişimin insanın içindeki bilinmeyenle sağlandığını ileri sürer. Nitekim insan, bu özellikten hareketle kendisinde saklı olanı ortaya çıkararak onu derin bir maneviyatla resmeder. Tüm bu süreç, Tanrı'dan gelen bir ışık sayesinde gerçekleşir. Bu ışık olmadan herhangi bir doğruluğun oluşması mümkün değildir. Augustinus'un doğruluğun ilahi ışıkla kavrandığını iddia etmesi, Platoncu bir anlayışın yansıması olarak ifade edilebilir.⁸ Nitekim Augustinus, söz konusu hususa dair şunları söyler:

⁷ Platon'un İdealar Teorisinin eleştirisi için bkz. Aristoteles, *Metafizik*, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996, s. 124-143.

⁸ K. Jaspers, *Plato and Augustine*, A Harvest Book, New York, 1962, s.79-80.

Her varlık hakkında; var mıdır, doğası nedir, cinsi nedir, diye üç soru yönelttiğimde bu sözcükleri oluşturan seslerin imgelerinin içimde olduğunu, bu seslerin havada titreştikten bir süre sonra sönüp gittiğini biliyorum. Ancak bu seslerin ifade ettikleri gerçekleri ne herhangi bir duyuyla algıladım ne de ruhumun dışında bir yerlerde gördüm. Belleğime depoladığım onların imgeleri değil ama kendileridir. Peki, bunlar benim içime nasıl girdiler? Mümkünse kendileri bunu açıklasınlar. Vücudumun aracılığıyla girebilecekleri her kapıyı inceledim, içeriye hangi kapıdan girdiklerini bulamadım... Bunun şundan başka bir açıklamasını göremiyorum, onlar önceden belleğimdeydiler ama belleğin öyle derin ve gizli köşe bucaklarında bulunuyorlardı ki, bir başkasının sözle yardımı olmaksızın onları oradan çıkarmak aklıma bile gelmeyecekti.⁹

Yukarıdaki ifadeler ışığında Augustinus, bilginin zihnimizde nasıl oluştuğuna dair herhangi bir bilgiye sahip olmadığını, eğer bir açıklama yapılacaksa bilginin doğuştan getirdiğini ve Tanrı tarafından zihnimize yerleştirildiğini iddia eder.

Ortaçağ düşünce geleneğinde diğer bir önemli filozof, şüphesiz Anselmus (1033-1109)'tur. Anselmus, doğruluğu “bir önermenin olması gerektiği gibi olması” olarak açıklar. Bu açıklama, uygunluk teorisinin tam bir ifadesi olarak okunabilir. Şöyle ki düşünce veya nesneye ait olan bir önerme, olması gerektiği gibi oluyorsa doğru, aksi durumda yanlış kabul edilir. Sözelimi “şu an yağmur yağıyor” önermesi, eğer yağmur yağıyorsa doğru, yağmıyorsa yanlış bir duruma işaret eder. Anselmus, düşünce ve nesnenin olması gerektiği gibi olmalarını, zorunlu bir varlık olan Tanrı'ya dayanmalarına bağlar. Nitekim Tanrı, her şeyin kökeni ve amacı olduğundan doğruluğun da yegâne sahibi ve belirleyicisidir. Bu nedenle Anselmus için asıl önemli hususun ifadelerin doğruluğundan sonsuz yüce Hakikat'e ulaşmak olduğu iddia edilebilir.¹⁰

Ortaçağ'da son olarak Thomas Aquinas (1225-1274)'ın gerçeklik ve doğruluğa dair görüşleri üzerinde durulabilir. Aquinas, doğrunun nesneyle ilişkili olduğunu ama nesnenin kendisine ait bir özellik olmadığını iddia eder. Bu iddia, nesnenin kavramına yeni bir ifadenin eklenebileceğini içerir. Ayrıca bu olasılık, nesnenin diğer nesnelerden

⁹ Saint Augustinus, *İtirafılar*, Kaknüs Yay., Çev. Dominik Pamir, İstanbul, 2007, s. 227-228.

¹⁰ S. Visser, T. Williams, *Great Medieval Thinkers: Anselm*, Oxford Univ. Press, New York, 2009, s. 41-56; H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, BilgeSu Yay., Ankara, 2016, s. 47-52.

ayrılmasının da şartı kabul edilir. Aquinas, nesnenin kavramına eklenen ifadenin nesneye yeni bir anlamı da eklediğini ifade eder. Nitekim doğruluk, nesnenin böyle bir anlamla uyumunda ortaya çıkar. Doğruluğa dair bu uyum hem anlama yetisinde hem de eşyanın kendisinde görülür. Doğruluk, “eşyayı olduğu gibi kavradığı ölçüde” anlama yetisinde, “anlama yetisine uygun düştüğü kadarıyla da eşyada” var olan bir anlayışı temsil eder.¹¹

Görüldüğü üzere Platon’un düalist anlayışından mülhem bir tarzda şekillenen Batı düşünce geleneği, Ortaçağ boyunca Hristiyan teolojisinin de etkisiyle gerçekliği duysal olandan tamamen kopararak sadece “bilge” ve “erdemli” insanın ulaşacağı bir alanla sınırlandırmıştır. Böylelikle hakikat, duyuüstü bir karaktere bürünmüştür. Hatırlanacağı üzere milattan sonra ikinci yüzyıldan Rönesans’a kadarki süreci kapsayan Ortaçağ felsefesinin Tanrı, âlem ve insan ilişkisinde temel kaygısının dini karakterde olması, felsefe ile din arasında olumlu/olumsuz pek çok tartışmanın ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Şüphesiz bu tartışmaların en önemlisi bilginin kaynağı meselesinde düğümlenir. Bu konuda insani olandan hareketle inşa edilen felsefenin akıl ve deneyimi, dinin ise vahyi merkeze aldığı görülür. Özellikle Hristiyan teologların akli aşkın olana ulaşma aracından ziyade vahyin tesisi ve anlaşılması için gerekli bir alet olarak görmeleri, felsefe ile tam bir uyumun gerçekleşmesini mümkün kılmamıştır. Tüm bu ayrılıklara rağmen her ikisini ortak bir zeminde uzlaştırma çabaları da bulunmaktadır. Sözgelimi Augustinus’a göre mutlak doğruya yönelen bir ruhu konu edindikleri için hem din hem de felsefe hakiki anlamda özdeş bir yapıyı temsil eder. Her iki yapının nihai amacı, mutlak gerçeklik ile

¹¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. T. Aquinas, *Summa Theologica*, s. 120-129; H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, s. 43-47.

doğruluğa ulaşmak olduğundan, her ikisi varlık hiyerarşisinde duyusal olandan soyutlanmış salt kavramlarla idrak edilen bir anlayışı hâkim kılmaya çalışırlar.¹²

Ortaçağ'da düşünce iklimi açısından zirve bir dönemi temsil eden İslam felsefesinde de gerçeklik ve doğruluk, önemli bir problem olarak kabul edilmiştir. Bu dönemin en önemli filozoflarından biri olan Farabi, bilginin teşekkülünde özne ve nesne arasındaki uygunluğu gerekli görmüştür. Buna göre bilgi, insanda var olan “düşünme yetisi” ile nesnede bulunan formun uyuşmasından ibarettir. İnsan, bir nesne ile karşılaştığında zihninde ilk olarak nesnenin şekli belirir ve bu şekilden hareketle nesne hakkında bir tanıma ulaşır. Bu süreç, tümel bilgiye ulaşmada ilk aşamayı temsil eder. Farabi, insanın ilk soyutlamayı duyular vasıtasıyla nesnenin sadece maddi şeklini algılayarak gerçekleştirdiğini, ikinci soyutlamayı hayalgücüyle elde ettiğini ileri sürer. Hayalgücünün oluşturduğu bu soyutlama, nesnenin maddi nitelikleriyle bağlarının devam ettiği ve hangi türe ait olduğunun belirlendiği bir hususu içerir. Akıl tarafından yapılan üçüncü ve son soyutlama, nesnenin tüm maddi formlarından kurtularak tümel bilgiye ulaştığı bir süreci temsil eder.¹³ Farabi'nin felsefesinde tümel bilginin diğer soyutlamalara nazaran gerçek bilgi kabul edilmesi, Batı düşünce geleneğinin bir devamı olduğu şeklinde okunabilir.

İslam düşüncesinin bir diğer önemli filozofu olan İbn Sina, doğruluğun uygunluk teorisini savunarak bilgiyi inançla ilişkili bir durum kabul etmiştir. Farabi ile benzer bir yaklaşımla bilgide nihai hedefin tikel bilgiden tümel bilgiye ulaşmak olduğunu iddia eder. İbn Sina'nın Farabi'den ayrı olarak tümel bilgiye ulaşma sürecini dört soyutlama aşamasına böldüğü söylenebilir. Duyusal idrak olarak adlandırılan ilk aşama, şekil olmadan maddenin algılanmasının mümkün olmadığı beş duyu ile elde edilen bilgileri

¹² K. Küçükaltın, A. Cevizci, *Batı Düşüncesi: Felsefi Temeller*, İsam Yay., s. 92-98.

¹³ Ş. Korkut, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. B. A. Çetinkaya, Grafik Yay., Ankara, 2012, s. 138-139.

içerir. Farabi'nin ilk soyutlaması ile eşleşen bu husus, insanın nesneyi gördüğü müddetçe algıladığı bilgiye işaret eder. Hayali idrak olarak ifade edilen ikinci aşama, hayalgücünün etkin olduğu ve madde olmadan da şeklin zihinde varlığını devam ettirdiği bir süreci temsil eder. Bu evrede insan, nesnenin şeklini görmediği halde mevcut niteliklerine bağlı olarak zihninde muhafaza eder. Vehmi idrak olan üçüncü aşama, maddi özelliklere sahip olmayan iyi-kötü, yararlı-zararlı gibi “anamların” elde edilmesini içerir. Bu anlamların hayali idrakta var olan şekiller üzerinden gerçekleşmesi, vehmi bilginin tümel değil tikel olmasını sağlamaktadır. Farabi'nin üçüncü evresi ile örtüşen dördüncü ve son aşama, akli idraktır. Bu aşamada nesneden gelen tüm maddi nitelikler terk edilerek tümel bilgiye ulaşılır. Gerçek bilgi olan tümelin bilgisi, kavramlar ile yargıların elde edildiği bir alana işaret eder.¹⁴ Görüldüğü üzere Batı düşünce geleneği, Ortaçağ'da hem Hristiyan hem de İslam filozofları tarafından pek çok farklılıklara rağmen benimsenmiştir.

Antik Yunan'da özne ve nesne arasında kategoriler açısından bir bağlantının bulunduğu kabulü, gerçeklik ile doğruluğun insan tarafından anlaşılmasını ve dolayısıyla mutlak bir yapıda olmasını sağlamıştır. Ortaçağ'da dini bir nitelik kazanan gerçeklik ile doğruluğun söz konusu yapıyı koruduğu görülür. Ancak modern dönemde duyusal olanın kabul edilmesi, gerçeklikten ziyade insana doğru bir yönelimi ortaya çıkarmıştır. İnsanın sınırlarını konu edinen bu yönelimin Batı düşünce geleneğini varlık sorunu yerine bilinç sorununa yönlendirdiği söylenebilir. On yedinci yüzyılda Descartes ile başlayan bilince yönelim, Tanrı da dâhil var olan her şeyi metodolojik¹⁵ olarak kanıtlamaya dayanır. Böylesi bir metodolojik sınır, şüphesiz düşünceyi de kapsamaktadır. Descartes'in

¹⁴ Ö.M. Alper, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. B. A. Çetinkaya, s. 192-194.

¹⁵ Descartes'in yöntem anlayışı hakkında bkz. N. Durmaz, “Descartes'te Yöntemin Kendisi ve Etkileri”, *Route Educational and Social Science Journal*, Sy. 6, 2015, s. 118-129.

düşünceyi metodolojik açıdan ele alması, varlık ile gerçekliğin üstünün örtülmesi anlamına gelmektedir.¹⁶

Özne ile nesne arasındaki ilişkinin neliğini ve bu neliğin ortaya koyduğu bilginin kesinliğini sorgulayan Descartes'in bu sorgulamada hem varlıksal açıdan hem de bilginin nesnesi açısından klasik anlayıştan tamamen koptuğu iddia edilebilir. Bu kopuş, varlıksal açıdan Platon ve Aristoteles'te öznenin kendisi dışındaki nesneyle ilişkisi neticesinde ortaya çıkan gerçeklik ve doğruluk sorununun Descartes ile birlikte tamamen öznenin kendisinden hareketle oluşturulması anlamına gelir. Bu anlayışta gerçeklik ve doğruluk sorunu, tümeller probleminden ziyade öznenin hareketle inşa edilen bilginin kesinliği ile açık seçikliği üzerinde yükselir.¹⁷ Bu durum, nesneler âlemini öznenin kendisine dayanan bir gerçeklik ve doğruluk anlayışının edilgin unsuru derecesine indirgendiğini gösterir.¹⁸

Descartes'ın öznenin kesinliği üzerinden inşa etmeyi düşündüğü gerçeklik ve doğruluk sorunu, bu sefer öznenin dış âlemdeki nesneyle teması neticesinde tezahür eden kesinliği ve açık seçikliği sorunsalını ortaya çıkarır. Diğer ifadeyle özne, dış âlemin varlığına dair kesin bir bilgiye sahip olduğunu nereden bilecektir? Descartes, Tanrı'nın insanı aldatmayacağı yargısından hareketle dış âlemin varlığıyla ilgili öznenin sahip olduğu bilginin kesinliğini varsaysa da bu husus, rasyonel bir ilişkilendirme olmadığından dolayı Descartes felsefesinin en önemli problemi olarak kalmaya devam etmektedir.¹⁹

¹⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, s. 7-71.

¹⁷ R. Descartes, *Felsefenin İlkeleri*, Çev. Mesut Akın, Say Yay., İstanbul, 2007, s. 76-78

¹⁸ M.E. Erişirgil, *Descartes ve Kartezyenler*, Sad: E. Erbay, A. Utku, Çizgi Yay., Konya, 2006, s. 95-100.

¹⁹ R.S. Woolhouse, *Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, Routledge Publis., New York, 1993, s. 164-170.

Gerçeklik ve doğruluk sorunu bağlamında ortaya çıkan böylesi bir durumda pragmatik hümanizmin özne ve nesne arasında mutlak bir düalizmden ziyade karşılıklı bir ilişki ve sürekli gelişen bir süreç düşüncesine sahip olduğu ifade edilebilir. Pragmatik hümanizm ile Descartes'in felsefesi arasındaki bu ayrım, hümanizm anlayışı üzerinden de tartışılabilir. Nitekim Descartes, insanın ontolojik anlamda mutlaklığından hareketle hümanizmi öncelerken Schiller rölativist bir karakterde olan insanı epistemolojik açıdan ele alır. Pragmatik hümanizmin söz konusu özelliği, Antik Yunan'da Protagoras'ın felsefesiyle ilişkisini de doğrular niteliktedir.

On yedinci yüzyılda gerçeklik ile doğruluk problemini özne ve nesne ilişkisi üzerinden açıklamaya çalışan diğer bir filozof olan Spinoza, söz konusu problemi gidermek amacıyla sistemini Descartes'ın öznesi yerine doğrudan Tanrı'dan hareketle inşa etmeye çalışır. Bu anlayışta özne ve nesne, Tanrı'da var olan iki farklı niteliği temsil ettiğinden her ikisi arasında tam bir uygunluğun bulunduğu savunulur. Spinoza, bu uygunluğa Descartes'ın matematiksel yöntemi yerine geometrik yöntemi uygulayarak ulaşır. Bu yöntem, ruh-beden ve özne-nesne gibi temel ayrımları ortadan kaldırarak mutlak olanın Tanrı olduğu, Tanrı'nın ise doğa ile özdeş yapıda kabul edildiği bir anlayışı benimser.²⁰

Modern dönemde gerçeklik ile doğruluğa dair önemli görüş ortaya koyan diğer bir filozof, Leibniz'dir. Doğruluğun özne ile nesne arasındaki uygunlukta ortaya çıktığını ileri süren Leibniz, doğruluk ile yanlışlığı nesneden ziyade özneye ait bir nitelik kabul eder. Ona göre nesne, sadece herhangi bir düşünceye doğru ya da yanlış diyebilmek için bir dayanaktır. Leibniz, akıl yürütmelerimizde çelişmezlik ile yeter-sebep ilkesinin belirleyici olduğunu ifade eder. Çelişmezlik ilkesi, herhangi bir düşünceyi çelişkili olduğunda yanlış, çelişkisiz olduğunda doğru kabul ederken yeter-sebep ilkesi herhangi

²⁰ Tanrı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. B. Spinoza, *Ethics*, Trans. R.H.M. Elwes, 2002, s. 6-75.

bir doğruyu yeterli bir sebebin olmasına bağlı kılar. Leibniz felsefesinde çelişmezlik ile yeter-sebepe ilkesi, akla dayalı ve olgusal olmak üzere iki tür doğruluğu ortaya çıkarır. İlki, zorunlu bir karakterdeyken ikincisi olumsal veya rastlantısal bir yapıdadır. Akla dayalı doğrular, anlama yetisiyle, olgusal doğrular ise deneyimlerle ilişkilidir.²¹

Modern dönemin en önemli filozofları olan Descartes, Spinoza ve Leibniz'in mutlakçı bir anlayışı benimsediği, kesin ve mutlak bilgiye matematiksel ya da geometrik yöntemlerle ulaşılacağını savunduğu söylenebilir. Bu yöntemin en önemli sonucu, zorunlu bir evren anlayışını hâkim kılarak tüm olayların katı bir nedensellik zinciri içerisinde gerçekleşmesidir. Bu durum, Aydınlanma filozoflarından olan Hume tarafından eleştirilir. Hume, öznenin nesneyi kesin, açık ve seçik bildiğine dair herhangi bir delilin olmadığını savunarak öznenin nesneyle karşılaşması neticesinde zihinde nesnenin bir izleniminin oluştuğunu, bu izlenimlerin soluklaşmasıyla da ideaların meydana geldiğini ileri sürer. Bu husus, ideaların soluklaşmış izlenimler olduğunu ve nesnenin varlığına bağlı olarak meydana geldiğine işaret eder.²²

Hume düşüncesinde öznenin nesneyle temasından sonra –gerçekte nesnenin ne olduğu bilinemez- zihinde oluşan izlenimlerin ve cansızlaştıktan sonra ortaya çıkan ideaların varlığı, zihindeki tüm bilgilerin doğru olmasını gerektirir. Ancak yaşam dünyamızda yanlışın varlığından dolayı bu anlayışta bir paradoksun olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Hume, bu paradoksu zihnın bazı izlenimleri farklı idealarla ilişkilendirmesine dayandırarak açıklar. Böylelikle Hume'un felsefesinde doğrunun ortaya çıkması, nesnelerle karşılaşan zihnın oluşan izlenimlerle ideaları mümkün mertebe doğru ilişkilendirmesine bağlı olduğu görülür. Ancak bu ilişkinin nasıllığı hususu, Hume

²¹ H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, s. 56-58.

²² Ayrıntılı bilgi için bkz. D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, Çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yay., Ankara, 2009, s. 17-32.

felsefesinin açıklayamadığı bir problem olarak varlığını devam ettirir. Burada Hume'un gerçeklik ve doğruluk sorununda doğruluğu zihne bağımlı kılarak gerçekliği agnostik bir karakterde algılaması, özneyle nesne arasında olduğuna inanılan tek bağlantıyı, nedensellik yasasını yıkar. Bu yıkım, ileride Kant'ı dogmatik uykusundan uyandıracak en önemli düşüncüyü seslendirir.²³

Felsefe tarihinde bir dönüm noktası kabul edilen Kant, gerçeklik ve doğrulukla ilgili Platon'un ayrımını ve öznenin Descartes ile değişen yeni şeklini dikkate alarak kritik felsefesini ortaya koyar. Bu felsefede görünüş ile gerçeklik yerini Platon'dan farklı bir hüviyete sahip olan numen ve fenomen âlem ayrımına bırakır. Bu ayrıma göre numen âlem, Hume düşüncesinde ilk nüveleri görünen agnostik bir yapıyı yansıtır. Bu yapıda özne, Aristoteles'in aksine kendisinde bulunan kategorilerle nesneyi algılar ve bu algılama neticesinde fenomen adı verilen yeni bir âlem oluşur. Fenomen âlem, numen âlemin öznedeki kategorileriyle şekillenmiş hali olduğundan ve öznenin bu kategorilerin dışında nesneyi algılaması mümkün olmadığından Kant felsefesinde öznenin hareketle gerçekliğin neliğine dair herhangi bir söylem geliştirilemez. Zira özne, gerçekliğin özüne nüfuz edemez.²⁴

Anlaşılabacağı gibi Kant'ta gerçeklik ve doğruluk sorununda gerçeklik, bilinemez bir karakterde iken doğruluk, öznenin sahip olduğu mantıksal kurallarla kendisinde bulunan kategorilerden hareketle algılanan nesneye uygunluk şeklinde tanımlanır. Bu husus, doğruluğun hem özneye hem de nesneye bir mutabakatı anlamına gelir. Bu anlayışta Kant'ın apriori ve aposteriori ile analitik ve sentetik ayrımlar yaptığı ve kritik

²³ G. Strawson, *The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume*, Clarendon Press, New York, 2003, s. 7-9.

²⁴ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx: A Study in the Philosophy of Evolution*, by a Troglodyte, Swan, Sonnenschein, and Co., London, 1891, s. 32-39.

felsefesini bu ayrımlardan “sentetik apriori” yargılar üzerine temellendirdiği söylenebilir. Sentetik apriori yargılar, bilginin hem genişlemesi hem de zorunlu öğelerini ortaya koyması açısından gereklidir. Dolayısıyla Kant için bilginin ortaya çıkması kategorilere sahip özne ile deneyimin mümkün olduğu nesnenin karşılaşmasına bağlıdır.²⁵

Böylelikle Antik Yunan’da duyuüstü bir karaktere sahip olmasının yanında duyuusal olanla da irtibatlı olan gerçekliğin Ortaçağ’da duyuusal olandan tamamen soyutlanıp duyuüstü bir alanla sınırlandırıldığı söylenebilir. Her iki dönemde duyuüstü karakterde olan gerçeklik, belli özelliklere sahip (bilge, erdemli vs.) insanlar tarafından bilinebilirken Kant gerçekliği söz konusu özelliğinden soyutlayarak agnostik bir yapıya büründürür. Buna göre Kant’ın gerçekliği Antik Yunan ile Ortaçağ düşüncesinden farklı olarak ödev ahlakı üzerinden temellendirdiği ileri sürülebilir. Nitekim Kant’ın kritik felsefesinde gerçeklik, ödev ahlakına uygun bir yaşam tarafından ifşa edilir.²⁶ Kant, bu hususu şöyle ifade eder:

Usumuzun bütün çabasıyla geleceği karanlık ve iki anlamlı, diye görebilmekteyiz. Evren yöneticisi de kendi varoluş ve yüceliğini görmemize, kanıtlamamıza değil ancak varsaymamıza olanak vermelidir. Buna karşın içimizdeki ahlak yasası bize kesin denebilecek hiçbir söz vermeden ya da bizi korkutmadan bizden çıkar gözetmeyen bir saygı istiyor. Bu saygı etkin ve duyuüstü alanı görebilmemize olanak sağladığından ahlak yasasına adanmış gerçek görüş dolaysız ortaya çıkabilir. Böylece us taşıyan yaratık yalnız eylemlerinin değil kendi kişisel varlığının da ahlak değerine uygun en yüksek iyiden kendine düşeni almaya değer olabilir.²⁷

Kant’ın gerçekliğe dair agnostik tavrın Spencer gibi filozofların agnostisizminden farklı olduğu belirtilmelidir. Nitekim Spencer, “Bilinemeyen” varlıktan dolayı bilginin imkânsızlığını savunurken Kant insanın belli bir bilme sınırına sahip olduğu için gerçekliği bilemeyeceğini iddia eder. Kant’a göre zaman ve mekân algımızdan dolayı bilgimiz görüşlerle sınırlıdır ve dolayısıyla eşyanın nihai doğasına nüfuz edemez.

²⁵ M.E. Erişirgil, *Kant ve Felsefesi*, İnsan Yay., İstanbul, 1997, s. 63-69.

²⁶ K. Küçükalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 13.

²⁷ I. Kant, *Pratik Usun Eleştirisi*, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul, 2013, s. 202-203.

Schiller, Kant'ın felsefesinde Öz (substance) ve Sebep (cause) kavramlarının oldukça önemli olduğunu, Kant'ın numen âlemini söz konusu iki kavramdan bağımsız düşündüğünü, ancak bu iki kavram olmadan fenomen âlemin hem ne olduğu hem de ona neyin sebep olduğunun açıklanamayacağını ileri sürer. Bu yüzden Kant'ın gerçekliğe dair agnostik tavrının problemli olduğu iddia edilebilir.²⁸

Aristoteles'in öznenin nesnedeki kategorilere göre anlaşılmasını savunan geleneksel görüşü, Kant'ın duyarlılık alanına zaman ve mekân kategorilerini dâhil etmesiyle etkisini yitirmiştir. Bu yeni kabul, fenomen âlemi bir sebepler dünyası kabul ederek doğa yasalarına zemin hazırladığından Kant sonrası hem bilimi hem de felsefeyi derinden etkiler. Bu görüşü aşma çabası, Alman idealizminin en önemli temsilcisi Hegel tarafından gösterilir.

Kant tarafından agnostik bir yapıya mahkûm edilerek sadece ödev ahlakıyla kendisini gösterme zemini bulan gerçekliğin on dokuzuncu yüzyılda Hegel ile yeniden özneye bağımlı bir hale getirildiği söylenebilir. Zira Hegel, nesnenin Geist tarafından inşa edildiğini ve öznenin bağımsız herhangi bir varlığının olmadığını ileri sürer. Bu durum, öznenin hâkimiyetine dair Descartes ile başlayan sürecin zirve noktasını temsil etmektedir. Çünkü Descartes'in felsefesinin problemli bir alanı olan özne-nesne arasındaki düalizm, Hegel'in monizmiyle ortadan kaldırılmıştır.²⁹ Buna ilaveten Hegel'in

²⁸ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 32.

²⁹ Gerçeklik ve doğruluk sorununun Aristoteles'ten Kant'a kadar olan süreçte nesne ile özne ilişkisi üzerinden Kant'tan sonra ise özne tarafından belirlendiği görülmektedir. Hegel, bu iki anlayıştan farklı olarak özne ve nesneyi diyalektik bir tavırla yeni bir çerçeveye oturtmayı amaçlamıştır. Bu amaç, Kant felsefesinde duyarlılık alanına dâhil edilen zaman ve mekân kategorilerinden bağımsız gerçekleşmez. Hegel, bu iki kavrama sahip öznenin nesneyi inşa ettiğine, onu oluşturduğuna inanır. Bu anlayış, Descartes düşüncesiyle başlayan doğa ve toplumun ikinci plana atılması projesini daha da ileriye götürmeyi hedefler.

gerçeklik ile doğruluğu, mantık ile metafiziği, düşünce süreci ile kozmik süreci monist bir yapıda düşünmesi, Batı düşünce geleneğinde Antik Yunan'dan itibaren önemli bir husus olan düalizmin ortadan kalkması anlamına gelir.³⁰

Hegel'in söz konusu çabası, her ne kadar gerçeklik ve görünüş arasında tam bir uyumun olduğunu ortaya koymak olsa da düşünce ile evren arasındaki farklılığın böylesi bir uyumu mümkün kılmadığı söylenebilir. Bu durumun farkında olan Schiller, mantıksal sürecin tamamlanmış, evrensel sürecin devam eden bir yapıda olduğu için teorik merkezli bir teori-pratik uyumunun sağlanamayacağını iddia eder. Zira Hegel'in felsefesinin temel sorunu, gerçeklik ile ilgili varsayımlarında insanın hem "aktüel düşüncesini" hem de bedensel doğasını dikkate almamasıdır. Nihai gerçekliği mantıksal bir zeminde açıklama gayretini içeren bu husus, düşünceyi makineleştirek gerçeklik ile doğruluk arasındaki bağın kopmasına neden olur. Böyle bir bağın kopması, "düşüncenin insani yönü"nü temsil eden her türlü anlayışın "anlamsız" ve "değersiz" bir vaziyete indirgenmesini ortaya çıkarır. Tüm bunlar, Hegel'in düşüncenin bir aracı olan "soyutlama"yı insani bir kavram yerine mutlak kabul etmesinden kaynaklanır. Halbuki pragmatik hümanizm, doğruluğa dair herhangi bir düşüncenin gerçekliğin yorumlanmasından başka bir şey olmadığını iddia eder. Doğruluk ile olgu arasında herhangi bir karşıtlığın olmaması, doğruluk ile gerçekliğin bir süreç içerisinde birbirinin gelişimine katkı sağlayan iki kavram olduğunu gösterir.³¹

Gerçekliği düalist ve agnostik bir yapıdan ziyade monist bir anlayışla açıklayan Hegel'in salt teorik alanla sınırlı kaldığından dolayı pozitivist akımlar karşısında

Diğer ifadeyle bu anlayışta bilginin nesnesi olan doğa ve toplum, özne karşısında bütünüyle gözardı edilir.

D. Özlem, *Tarih Felsefesi*, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul, 1984, s. 86-88.

³⁰ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 422.

³¹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 423-425.

tutunamadığı ileri sürülebilir. Buna göre on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren gerçekliğin pozitivizmin de etkisiyle kendisini sınırlayan prangalarından kurtulduğu söylenebilir. Gerçekliğe böyle bir özgürlüğü sağlayan pozitivizmin bu dönemde ortaya çıktığı da belirtilmelidir.³² Bilindiği üzere pozitivizm, teolojik ve metafizik anlayışların miadını doldurduğunu, bunların yerine modern bilimin geçmesi gerektiğini savunan felsefi görüştür.³³ Bundan sonraki süreçte pozitivizmin hâkimiyetini daha da arttırdığı ve gerçeklik âlemini her yönüyle yok etmeye çalıştığı görülür. Bu husus, Antik Yunan'dan Kant'a kadarki süreçte duyusal olandan soyutlanan, Kant ile beraber agnostik bir yapıya dönüştürülen gerçekliğin terkedildiğini, bunun yerine yirminci yüzyıldan itibaren yeniden duyusal olana bir dönüşün olduğunu gösterir.

Pozitivizmin duyuyuüstü alanı ihmal etmesi, ruhsal olandan azade bir aklın ve insani problemlerin çözümü noktasında herhangi bir görüş ortaya koyamamasına neden olmuştur. Bu durumun vehametini gören pek çok filozof, pozitivizme ve dolayısıyla bilime bazı eleştiriler getirmiştir. Söz konusu filozoflardan biri olan Husserl, sadece olgusal alanla sınırlı kalan bilimin insanın hayatına dair kapanmaz bir anlam kaybına kapı araladığını iddia eder. Nitekim bilimsel faaliyetlerin on dokuzuncu yüzyılın ikinci yarısından itibaren hızla gelişmesi, duyusal alan dışında herhangi bir gerçekliği kabul etmeyen pek çok insan figürünü ortaya çıkarmıştır ki bu durum geçmişte bir nebze önemsenen insani problemlerin gün geçtikçe artması anlamına gelmektedir. Dahası bilimin gözlemlerini sadece olgusal alanla sınırlandırması, uzun yıllar ruhsal ve bedensel yönden dengede tutulan insanın anlam bütünlüğünü kaybetmesine sebebiyet vermiştir. Modern felsefe ve bilim ile Batı insanının doğrudan ilişkisini gözler önüne seren bu

³² K. Küçükakal, *Nietzsche ve Postmodernizm*, s. 13.

³³ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 356; Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Korlaelçi, *Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi*, Kadim Yay., Ankara, 2014, s. 3-8.

husus, Batı medeniyetinde gün geçtikçe felsefe ile metafiziğe olan inancın ve dolayısıyla aklın çöküşüne işaret etmektedir.³⁴

Husserl'in belirttiği söz konusu problemlerin yanında pozitivizmin duyüstü alanı ihmal ederek duysal olanı mutlak gerçeklik kabul edişı, Batı düşünce geleneğinden bir kopuşu ifade etmez. Zira pozitivizmin kendinden önceki metafiziksel gelenekten farkı, Tanrı yerine "eşyanın nedenlerini" aşkın kabul etmesidir. Bu aşkınlıkta, metafiziksel gelenek gibi, insanın ilgi, yönelim, eğilim, istek ve hayallerine, herhangi bir müdahalesine ve "psikolojik deneyimine" yer verilmez. Bu nedenle objektif bir gerçekliği temsil eden pozitivist anlayışın insandan eşyanın nedenlerini önce keşfetmesini daha sonra da onlara itaat etmesini beklediği söylenebilir.³⁵

Buna ilaveten Antik Yunan ile Ortaçağ'da, modern dönemden de ondokuzuncu yüzyıla kadar gerçekliğin ve doğruluğun anlaşılmasında düşünme uzayını oluşturan zeminin genelde spekülâtif kurgularla bazen özne bazen de nesne lehinde anlaşılaraq yukarıda zikredilen resimleri ortaya çıkarttığı unutulmamalıdır. Ancak Hegel sonrası oluşan felsefe, gerçeklik ile doğruluğa dair fenomenolojik ve ontolojik/varlıksal kaygıları yaşadığı için önemli fay hattı kırılmaları yaşar. Bu kırılmaların ilkinin Husserl'in düşüncesi ile gerçekleştiği belirtilmelidir. Husserl, mantıksal ve metafiziksel doğruluk kuramlarını birleştirmeyi amaç edinir. Bu amaca göre doğruluk hem apaçıklık hem de uygunluk açısından ele alınır. Apaçıklık doğruluk kuramı olarak da adlandırılan bu anlayış, apaçıklığı doğruluğa dayandırmanın yanında doğruluğu apaçıklık içerisinde eritmeyi de hedefler. Şöyle ki ilk düşünce, doğruluğun apaçıklığı gerektirdiğini ifade ederken ikincisi apaçıklığın doğruluğu gerektirdiğini savunur. Husserl, özne ve nesne ilişkisinde tam bir uygunluğun olduğunu iddia ederek özne ve nesne arasındaki

³⁴ K. Küçükâlp, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, s. 106-107.

³⁵ K. Winetrou, *F.C.S. Schiller and the Dimensions of Pragmatism*, s. 108.

uygunluğu apaçık, bu uygunluğun idesini de doğruluk olarak adlandırır. Böylelikle Descartes'ın felsefesindeki açık ve seçiklik ile Husserl'in felsefesindeki apaçıklık arasındaki temel ayrım, ilkinin açık ve seçik bilgiye özne ve onun niteliklerinden hareketle ulaşılabileceğini iddia etmesi, diğerinin ise özne ve onun tarafından bilinen nesne arasındaki ilişkide ortaya çıkmasını kabul etmesidir.³⁶

Batı felsefesinde gerçeklik ile doğruluğa dair ontolojik/varlıksal kırılganlığın genelde Heidegger'in felsefesiyle gerçekleştiği iddia edilebilir. Bu felsefe, geleneksel doğruluk teorilerini tümüyle yanlış veya doğru kabul etmez. Zira Heidegger, özne ve nesne arasındaki uygunluğa dair bir düşünceyi mümkün kılanın öznenin ziyade doğruluğun kendisi olduğunu iddia eder. Bu iddia, varlık (sein) ile *Dasein* kavramlarını merkeze alarak gelişir. Ancak bu kavramların geleneksel anlayıştaki nesne ile öznenin tamamen farklı olduğu gözardı edilmemelidir. Heidegger, doğruluğun *Dasein*'in niteliklerinden çıkarıldığını, onun kalıcılığının *Dasein*'in bu doğruluğu idrak edip özgür bırakmasıyla gerçekleşeceğini ileri sürer. Bu husus, doğruluğun varlığının *Dasein*'e bağlı olduğunu ifade eder.³⁷

Heidegger, *Hümanizm Üzerine/Über den Humanismus* adlı kitabında eylemde bulunmanın “yerine getirmek” anlamına geldiğini, yerine getirme fiilinin gerçekleşmesi için de bir şeyin var olması gerektiğini iddia eder. Ona göre söz konusu var olanın en öncelikli olanı düşünceden ziyade “Varlık”tır.³⁸ Bu anlayış, Batı düşünce geleneğinin

³⁶ H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, s. 85-89.

³⁷ C. Türer, “Pragmatizm’in Doğruluk Evi”, *Bilimname*, Sy.17, 2009/2, s. 170; Ayrıntılı bilgi için bkz. M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004, s. 307-331; M. Heidegger, *Existence and Being*, Çev. R.F.C. Hull, Alan Crick, Henry Wegner Company, Chicago, 1949, s. 142-183.

³⁸ Heidegger'in var olanın öncelikli özelliğini düşünceden ziyade varlık olarak kabul etmesi, Kratylos diyalogunda eylemi düşünceye bağımlı kılan Platon'a bir eleştiri olarak kabul edilebilir. Platon'un söz

aksine varlığı düşünceden değil düşünceyi varlıktan türeterek düşünceye Varlık'ın insan ile bağlantısını sağlama görevi verir. Bu bağlantının da düşünceden kaynaklı olmadığı, Varlık tarafından oluşturulduğu unutulmamalıdır. Düşünce, sadece bu bağlantıyı Varlık'a iletme fonksiyonuna sahiptir. Bu nedenle Varlık'ın düşünce vasıtasıyla Dil'e geldiği söylenebilir. Düşünce ve Varlık arasındaki bu ilişki, eylemin düşünme sonucunda ya da etkilediği bir eşyada ortaya çıkan değil bizzat düşüncenin kendisi olduğunu gösterir. Buna göre düşüncede dile gelen Varlık'ın en yüce ve en önemli özelliğinin eylem olduğu söylenebilir. Eylemin gereği “yerine getirme” olduğu için söz konusu eylemin sonunda düşünce, Varlık'ın hakikatini ortaya çıkarır. Düşünce ve Varlık arasında var olan böyle bir ilişki, Batı düşünce geleneğinin özne-nesne düalizmi ile karıştırılmamalıdır. Zira Heidegger'in felsefesinde düşünce, gerçeklikten ziyade Varlık'ın hakikatini yine onun aracılığıyla ortaya çıkardığı için her ikisi arasında bir anlaşmanın var olduğu ileri sürülebilir. Düşüncenin söz konusu özelliği, Platon'dan itibaren Batı düşünce geleneğinde varlığın unutulmasından dolayı var olan özne-nesne düalizminin Varlık'ın ait olduğu yere çıkarılarak çözüldüğünü ortaya koyar.³⁹

Heidegger'in varlık-düşünce-gerçeklik açısından eleştirdiği Batı düşünce geleneğini Wittgenstein dil-gerçeklik bağlamında eleştirir. Hatırlanacağı üzere Aristoteles, varlık ile düşüncenin kategorilerini özdeş kabul ettiği için düşünce ile gerçeklik arasında bir uygunluğun bulunduğunu ve dolayısıyla düşüncede oluşan varlık ile dile getirilen varlığın aynı olduğunu iddia etmişti. Varlık-düşünce-dil arasında uygunluk kuran bu anlayış, her dilin varlık düzenini farklı ifade etmesinden dolayı eleştirilir. Bu noktada Wittgenstein'in dil ile varlık arasında bir ayrıma gittiği, dili tarihsel

konusu düşüncesi, “eyleme'nin bir tek ‘gidimli düşünce’ye göre işlediği söylenir” cümlesinde gizlidir. Proklos, *Adlandırmanın Ontoteolojisi*, Çev. Erman Gören, Dergâh Yay., İstanbul, 2016, s. 55.

³⁹ M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 5-7.

ve kültürel bağlamda ele aldığı söylenebilir. Böylelikle Batı düşünce geleneğinde dildeki her terimin varlık alanında bulunma zorunluluğu, olumsal bir karaktere bürünmüş olur.⁴⁰

Gerçeklik ve doğruluk açısından Wittgenstein, nesneleri olgulardan bağımsız bir şekilde düşünmeyerek olgunun sahip olduğu tüm olasılıkları bilmeden nesnenin bilinemeyeceğini iddia eder. Buna göre dünyanın görülen formunu oluşturan nesnelerin birbirinden ayrılarak farklı şekiller oluşturmaları, “olgu bağlamını” ortaya çıkarır. Olgu bağlamı içerisinde yer alan nesneler, birbirinden bağımsız olmaktan çıkarak belli ilişkiler ve bağlantılar içerisinde algılanır. Böyle bir ilişkinin varlığı, nesneden değil olgu bağlamından kaynaklanır. Var olan ile var olmayan olgu bağlamının toplamından ortaya çıkan gerçeklik ise dünyanın kendisine tekabül eder.⁴¹ Gerçekliği olgu bağlamından hareketle açıklayan Wittgenstein, doğruluğa dair şunları söyler:

Doğruluk kavramını açıklamak için tasarım: Beyaz kâğıt üzerinde siyah leke; yüzeyin her noktası için beyaz mı siyah mı olduğunu belirterek lekenin biçimi betimlenebilir. Bir noktanın siyah olduğu olgusu olumlu; beyaz olduğu (siyah olmadığı) olumsuz bir olguyu karşılar. Yüzeyin bir noktasını (Frege’nin doğruluk değerlerinden birini) imlediğimde bu, üzerinde yargıda bulunmak için ortaya konmuş bir varsayımı karşılar vb. Ama bir noktanın siyah ya da beyaz olduğunu söyleyebilmek için önce bir noktaya ne zaman siyah ne zaman beyaz dendiğini bilmem gerekir; ‘p’ye doğrudur (ya da yanlıştır) diyebilmek için ‘p’ye hangi koşullarda doğru diyeceğimi belirlemiş olmam gerekir, bununla da tümcenin anlamını belirlemiş olurum. Benzetmenin aksadığı nokta ise şu: Kâğıdın bir noktasına, beyaz ve siyahın ne olduğunu bilmeden de işaret edebilirim; oysa anlamı olmayan bir tümceyi hiçbir şey karşılamaz çünkü bu, hiçbir şeyi (doğruluk değerini) karşılamaz ki, böyle bir şeyin niteliklerine “yanlış” ya da “doğru” denebilirsin; bir tümcenin fiili –Frege’nin sandığı gibi- “doğrudur” ya da “yanlıştır” değildir; tersine “doğru olan”, fiili zaten içermelidir.⁴²

Görüldüğü üzere Wittgenstein, doğru ve yanlış kavramlarını dilin çerçevesi içerisinde anlamla beraber ele alır. Buna göre bir ifadenin doğru ya da yanlış olması için öncelikle bir anlama sahip olması, daha sonra gerçeklikle karşılaşması gerekir. Eğer söz konusu ifade, gerçeklikle uyumluysa doğru, aksi halde yanlış kabul edilir. Bu anlayışın

⁴⁰ A.O. Gündoğan, “Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi”, Türk Yurdu, 2002, Sy. 178, s. 20-21.

⁴¹ L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, Çev. O. Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2006, s. 17-23.

⁴² L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, s. 57-59.

geleneksel doğruluk teorilerinden⁴³ uygunluk teorisinin kapsamı içerisine girdiği söylenebilir.⁴⁴

Son olarak postmodern düşüncenin en önemli filozoflarından olan Lyotard'ın Batı düşünce geleneğine eleştirisini “üstanlatılara karşı inançsızlık” anlayışı ekseninde ortaya koyduğu iddia edilebilir. Buna göre üstanlatılara sahip her türlü düşüncenin kendisini meşrulaştırmak için kullandığı mutlakçı anlayışların, politik ve dil oyunlarının bilimlerdeki ilerlemelere paralel olarak geçerliliğini yitirdiği vurgulanabilir. Böylesi bir dönüşümden bilginin de etkilenmesi kaçınılmazdır. Nitekim Lyotard, bu hususu şöyle ifade eder:

⁴³ Varlık ile gerçekliğe dair yukarıda bahsedilen niteliklere rağmen hala var olanın gerçekliği gizemini korumaktadır. Çünkü zihinsel olanla gerçekte olanın birbiriyle uyumlu olduğu ya da ne kadar örtüştüğünü açıklayacak mutlak bir ölçütümüz bulunmamaktadır. Bu husus, doğruluk problemini gündeme getirir ki felsefe tarihinde bu konu ile ilgili uygunluk, tutarlılık ve pragmatik olmak üzere üç görüş bulunmaktadır. Uygunluk teorisi, dış âlemden var olan herhangi bir nesne ile zihnimdeki nesne fikrinin birbiriyle uyumlu olduğunu iddia eder. İlk defa Aristoteles tarafından savunulan bu görüş, zihnimizde doğuştan var olan kategoriler ile varlığa ait kategorilerin özdeşliği üzerinden temellendirilir. Diğer doğruluk anlayışı olan tutarlılık teorisi, kategorilerden ziyade duyumdan hareket eder. Bu teori, nesnenin beş duyu vasıtasıyla algılanması neticesinde zihinde bir “ide” oluşturduğunu ve bu “ide”nin daha sonra aynı nesneye ait yeni “ide”ler ile tutarlılık arz etmesi halinde doğru olacağını savunur. Sözelimi insan, herhangi bir masayı gördüğünde zihnine ilk olarak masanın görüntüsü gider, yaklaştığında rengi, şekli, dokunduğunda ise sertlik veya yumuşaklığı zihinde oluşur. Zihinde duyularla algılanan nesnenin “ide”si oluştuğunda süreç tamamlanır. Daha sonra başka bir masa görüldüğünde aynı süreç devam eder. Eğer zihinde ilk oluşan “ide” ile ikinci “ide” birbiriyle tutarlıysa bu “ide”nin doğru olduğu iddia edilir. Üçüncü ve son doğruluk anlayışı olan pragmatik teori, “birincinin dış dünyadaki elma ile zihindeki fikirleri nasıl bir araya getirdiği meselesini; elmadan zihne, zihinden elmaya nasıl geçildiği hususunu sorgular.” C. Türer, “Varlık Üzerine”, s. 154-155.

⁴⁴ H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, s. 69.

Bilginin “bilen” karşısında büyük ölçüde dışarıklı bir konuma taşınması beklenebilir; hem de o derecede ki, bilen de bilme sürecinin içinde onun nesnesi olarak yer alıyor. Bilgi edinme olayının, zihin hatta kişilik oluşumunun (Bildung) ayrılmaz parçası olduğunu ileri süren eski ilke gittikçe gündemden düşüyor ve daha da düşecek. Bilginin tedarikçileriyle kullanıcılarının bilgiyle ilişkisi, ticari metaların üreticileriyle tüketicilerinin onlarla ilişkisinde görülen aynı biçime, yani piyasa değeri biçimine, bürünmeye doğru gidiyor ve daha da gidecek. Başka deyişle bilgi de artık satılmak için üretiliyor ve yeni bir üretimde değerlendirilmek için kullanılıyor: Yani her iki durumda da mübadele için... ve gittikçe daha çok böyle olacak. Başka deyişle, kendisi için bir amaç olmaktan çıkıyor, “kullanım değerini” yitiriyor.⁴⁵

Tüm bunlar Platon’dan Lyotard’a kadarki süreçte gerçeklik ile doğruluğun pek çok farklı anlama sahip olduğunu göstermektedir. Gerçeklik ile doğruluğun her ne kadar Heidegger’den sonra ontolojik anlamda bir değişime uğradığı genel kabul görse de böyle bir anlayışın ortaya çıkmasını sağlayan temel dinamiklerin pragmatizm ile pragmatik hümanizmde var olduğu ileri sürülebilir. Ancak gerçeklik ile doğruluğun süreç içerisindeki değişimi, pragmatizmin konuya dair düşüncelerinin Heidegger’den sonra daha aşikâr bir hal almasını sağlamıştır. Nitekim her iki kavramın neye delalet ettiğini pratik sonuçlarından hareketle açıklayan pragmatizm, doğruluğun fikirlerimizin bir özelliği olduğunu ve dolayısıyla bu fikirlerin gerçeklikle uyuşması halinde doğru, aksi durumda yanlış olduğunu ileri sürer.⁴⁶

Pragmatizm, Kant sonrası dönemde felsefenin ilerleyişi için iki seçeneğinin bulunduğunu söyler. Bunlar; fenomen âleme yönelerek pozitivizme veya numen âleme yönelerek idealizme ulaşmaktır. Pragmatizmin bu noktada gerçeklik ve doğruluğa dair bu iki görüşü birleştirmeyi amaç edindiği ileri sürülebilir. Pragmatizmin kurucularından Peirce, zihnimizde düşüncemizden bağımsız olan, sadece onları düşündüğümüz için gerçek kabul edilen bazı fenomenlerin var olduğunu iddia eder. Bu iddia, düşüncedeki nesnenin pratik yararını önemseyerek ona dair tüm anlayışların nesnenin neliğini

⁴⁵ J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, Çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yay., Ankara, 2014, s. 14-15.

⁴⁶ W. James, *Pragmatizm*, Çev. Tahir Karakaş, İletişim Yay., İstanbul, 2017, s. 150.

bütünüyle ortaya koyacağını gösterir.⁴⁷ Bu anlayışta nesne (gerçek eşya), inanca sebep olmak dışında herhangi bir etkiye sahip değildir. Bu durum, insani düşüncelerin başıboş bir akıştan ziyade önceden belirlenmiş bir amaca yönelik olduğunu gösterir. Bu amaç, gerçeklik ve doğruluk anlayışında somutlaşarak kendisini aşikâr kılar. Peirce’ün herkes tarafından ortak bir karara varılan fikri doğruluk, bu fikri temsil eden nesneyi de gerçeklik olarak kabul ettiği söylenebilir. Bu görüş, gerçekliğin düşüncedeki gerçeklik anlayışına bağımlı olduğu problemini gündeme getirir. Peirce, gerçekliğin tek tek insani düşüncelerden ziyade genel düşünceye bağımlı olduğunu iddia eder. Bu iddia, genel bir fikri temsil eden nesnenin tek tek insani fikirlere bağımlı olmadığını da gösterir.⁴⁸

Pragmatizmin en etkin filozofu olan James ise doğruluğun düşüncemiz ile gerçeklik arasındaki uyumda aranması gerektiğini ileri sürer. Bilen özne ile bilinen nesne arasındaki düalist ayrımı gidermeyi hedefleyen⁴⁹ bu iddia, böyle bir doğruluğun nasıl fark edileceği, pratik zeminde nakdi-değerinin ne olacağı problemlerini gündeme getirir. James, insan tarafından benimsenen, geçerli kılınan ve kanıtlanan düşüncelerin doğru, aksi düşüncelerin ise yanlış olduğunu beyan eder. Nitekim doğruluk, bir düşüncenin doğasında yer alan durağan bir özellik değildir. O, bir düşüncenin “başına” gelerek düşünceyi doğru yapar. Bu durum ise olaylar sayesinde gerçekleşir. Doğrulukta olayların böyle bir etkiye sahip olması, doğruluğun süreçle ilişkili olduğunu gösterir. Diğer

⁴⁷ C.S. Peirce, “Pragmatizmin Tanımı ve Tasviri”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. Bilal Genç, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004, s. 50.

⁴⁸ C.S. Peirce, “Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?”, *Mantık Üzerine Yazılar*, Çev. H. Yıldız, Öteki Yay., Ankara, 2004, s. 68-70.

⁴⁹ James’in Batı düşünce geleneğinde önemli bir yerde bulunan düalist ayrımı ortadan kaldırmaya çalışması, söz konusu anlayıştan dolayı ortaya çıkan pek çok problemi gidermeye yöneliktir. James’in bu amaca ulaşmak için deneyimi öncelikli alana çekmesi ise bilinç sürecinin deneyimle başlayıp bitmesinden kaynaklanmaktadır. P. Oliver, *William James's Springs of Delight*, Vanderbilt University Press, Nashville, 2001, s. 21.

ifadeyle “düşüncenin kendi doğruluğunu ortaya koyma süreci, kendini doğru-laması”, geçerliliği ise kendini geçerli kılma sürecini temsil eder.⁵⁰

Pragmatizmin diğer önemli bir filozofu olan Dewey, gerçekliğin pratik bir yapıya sahip olması gerektiğini, böyle bir yapının da zihin tarafından ortaya konulacağını iddia eder.⁵¹ Dewey’in diğer pragmatistlerden ayrıldığı husus, gerçeklik problemini sübjektif bir açıdan ziyade toplumsal yönden ele almasıdır. Buna göre Dewey’in bilgiden anlama kadar pek çok konuyu objektif bir yönelimden hareketle açıkladığı, böyle bir açıklamanın bilimsel yöntemi merkeze alma amacından kaynaklandığı vurgulanmalıdır.⁵² Dewey ile diğer pragmatistler arasındaki söz konusu ayrıma rağmen her ikisinin gerçekliğe dair mutlakçı ve duyuyüstü karakterdeki yaklaşımlara karşı oldukları ifade edilmelidir.

Pragmatizmin içinde zikredilen hatta pragmatizme getirdiği farklılıklarla pragmatik hümanizmi hazırlayan Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) de gerçeklik ile doğruluk sorununu ele alarak doğruluğun Platon’dan beri pek çok filozofun uğraş alanı olduğunu beyan eder. Filozofa göre bu uğraş alanı, “doğruluk nedir” sorusuyla başlar ve Platon’un filozofu “doğruluğu seven” tanımı üzerinden devam eder. Ancak filozofların doğruluğa dair bu sevgisi, algılanabilir bir gerçekliğe dokunmadığı için işlemez bir anlayışı temsil eder. Böyle bir anlayışın işlemez olduğunu sistemli bir şekilde açıklayan en önemli felsefi düşüncenin pragmatik hümanizm olduğu ifade edilebilir. Zira pragmatik hümanizm, Platon’dan modern döneme kadar etkin olan doğruluk teorilerinin kusurlarını ortaya koyarak insanın psikolojik yönüne vurgu yapan bir doğruluk anlayışını tesis etmeye çalışır.

⁵⁰ W. James, *Pragmatizm*, s. 150-152.

⁵¹ J. Dewey, “Gerçekliğin Pratik Karakteri”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. A. Doğan, s. 277.

⁵² K. Winetrou, “Must Pragmatists Disagree? Schiller and Dewey”, *F.C.S. Schiller and the Dimension of Pragmatism*, Ohio State Univetsity Press, Ohio, 1967, s. 48-50.

Bu yüzden Schiller'in "doğruluk nedir" sorusunu psikolojik karakteri dikkate almayan geleneksel anlayışları eleştirerek ele aldığı, daha sonra psikolojik karakterin neliği, pragmatik hümanizmin söz konusu teorilerden farklı olarak özneyi nasıl açıkladığı üzerinde durduğu ileri sürülebilir. Bu anlamda Schiller tarafından "doğruluk nedir" sorusunun en yaygın biçimde gerçeklikle uyum/anlaşma şeklinde açıklandığı görülür. Bu düşünce, ilk bakışta doğruluk ile gerçekliğin uyumlu olup/olmadığının nasıl bilineceği problemiyle karşılaşır. Schiller, bu problemin düşünce ile gerçekliği ayırarak çözülebileceğini, ancak böyle bir ayırım mümkün olmayışından dolayı bu anlayışın anlamsız olduğunu iddia eder. Zira insan, düşüncesinde temsili olmayan herhangi bir gerçekliğin farkında olamaz. Eğer böyle bir temsilin var olduğu düşünülürse, bu sefer böylesi bir temsilin hem doğruluğu hem de gerçeklikle uyumu hakkında herhangi bir düşünce geliştirilemez. Çünkü düşünce ile gerçeklik arasında bir bağlantı/etkileşim kurulamaz. İkinci olarak, "doğruluk nedir" sorusu bir tutarlılık içerisinde ele alınır. Bu düşüncede sisteme uyumlu olan doğru, tutarsız olan ise yanlış kabul edilir. Ayrıca düşünce ile gerçeklik arasındaki ayırım da ortadan kalkar. Ancak tutarlı önermeler üzerinden doğru ile yanlış tanımlayan bu anlayış, tutarlı ama doğru olmayan önermelerle eleştirilebilir. Sözelimi "bütün sistemler doğru değildir" önermesi, doğru ile yanlış ayıracak bir düşünce ortaya koyamadığı için tutarlılık teorisinin eksik olduğu iddia edilebilir. Buna ilaveten bu anlayışta her daim mükemmel bir yalanın mutlak bir doğru kabul edilme olasılığı da bulunur.⁵³

Schiller, doğruluk anlayışında özellikle tutarlılık teorisinin psikolojik faktörü ihmal ettiğini ileri sürer. Bu nedenle psikolojik faktörün doğruluğun doğası üzerinde herhangi bir etkiye sahip olup/olmadığının sorgulanması ve deneyimin bu süreçte nerede durduğunun belirlenmesi gerekir. Pragmatik hümanizm, doğruluğu değer bir formu

⁵³ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, Macmillan, London and New York, 1903, s. 44-47.

kabul ederek doğası hakkında bir belirlenime gider. Bu belirlenim, olgunun doğruluğun kullanımına değer biçtiğini gösterir. Nitekim düşüncenin nesneleri, “doğru olarak değerlendirildiğinde olgular haline gelir,” olgular ise “bilgimiz için doğru olarak değerlendirildiğinde geçerli (available) olur.” Bu husus, doğruluk anlayışının olguların yorumuyla elde edildiğine işaret eder. Bu yorum ise kavramların kullanımı ve düşüncenin temel yasaları gibi belli kurallardan hareketle ortaya konulur. Ortaya çıkan bu doğruluk, düşünce ve deneyle uyumlu ve olgu noktasında faydalı olmalıdır. Schiller, bu niteliklere sahip bir doğruluğun sübjektif karakterde olduğunu ve dolayısıyla psikolojik bir ilgiyi ürettiğini iddia eder. Ancak bu ilgi, insanın hayata dair temel amaçlarının etkisinde olduğundan dolayı faydasız/yanlış kabul edilir. Bu nedenle doğruluğun sosyal yönü de dikkate alınmalıdır. İnsan, sosyal bir varlık olduğundan doğruluğun da sosyal bir “üretim” olduğu söylenebilir. Doğruluğun sosyal yönü, bireysel bir değer biçmenin etkin kılınmasıyla elde edilir. Bu noktada en önemli sorun, hangi bireysel değer biçmelerin sosyal bir doğruluk olarak kabul edileceği hususudur. Schiller, bu problemin pragmatik hümanist bir anlayışla çözüleceğini ileri sürer. Zira bu anlayışta doğruluk, “faydalı”, “etkili” ve “çalışır” bir karakterdedir. Böylelikle pragmatik hümanizmde doğruluğun “zihinsel aktivitemizin nihai işlevi” olarak kabul edildiği söylenebilir.⁵⁴

ARAŞTIRMANIN KONUSU

Bu çalışmamız, Schiller’in eserleri ile makaleleri ve filozofun felsefesinin anlaşılmasında, yorumlanmasında önemli bir etkiye sahip olan diğer kaynaklar ışığında doğruluk ile gerçeklik sorununu tahlil etmeyi kapsamaktadır. Bu noktada Schiller’in gerçeklik ve doğruluğa dair pek çok makalesinin bulunması hem yol haritamızı belirleme hem de diğer kaynakları en azami derecede tahlil etme olanağı sağlamıştır. Bu tahlil etme

⁵⁴ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, s. 57-61.

sürecinde Schiller'in görüşleri, bu görüşlere getirilen açıklama veya eleştiriler olduğu gibi aktarılmış ve nihai karar okuyucuya bırakılmıştır.

Birinci bölümde Schiller'in hayatı, eserleri ve hümanizm kavramının tarihsel gelişimi ele alınmıştır. Pragmatik gelenek içerisinde yer alan Schiller'in kendi felsefesini inşa ederken geçirmiş olduğu tarihsel ve zihinsel süreç, ilk dönem pragmatistlerden olan Peirce, James ve Dewey ile ilişkileri ekseninde ortaya konulmaya çalışılmıştır. Daha sonra zihinsel sürecinin mahsulü olan eserleri hakkında genel bir bilgi verilmiştir. Böyle bir açıklamayı zaruri kılan etken, Schiller'in eserlerine dair herhangi bir çalışmanın bulunmayışıdır. Bu noktada *Riddles of the Sphinx/Sfenksin Bulmacaları* (1891), *Humanism: Philosophical Essays/ Hümanizm: Felsefi Makaleler* (1903), *Studies in Humanism/ Hümanizm'e dair Çalışmalar* (1907), *Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge/ Kullanım İçin Mantık: İradeci Bilgi Teorisine Giriş* (1929) ve *Our Human Truths/İnsani Doğruluklarımız* (1939) adlı kitapların çalışmamız açısından oldukça önemli olduğu belirtilmelidir. Nihayet Schiller'in felsefesini temsil eden pragmatik hümanizm kavramının “pragmatizm” kısmı kadar “hümanizm” bölümü de önemlidir. Bu yüzden hümanizm kavramının tarihsel süreç içerisindeki gelişimini ortaya koymanın çalışmamız açısından mühim bir eksikliği tamamlayacağı düşünülmüştür.

İkinci bölümde pragmatik hümanizmin felsefenin temel sorunlarından olan epistemoloji, metafizik ve ahlaki temelleri ele alınmıştır. İnsanı merkeze alan metodundan dolayı pragmatik hümanizmin öncelikle epistemolojik temeli incelenmiş ve söz konusu metodun formel mantık ve psikolojiyle ilişkisi, Batı düşünce geleneğiyle karşılaştırmalı bir şekilde ortaya konulmuştur. Epistemolojinin en önemli problemlerinden olan gerçeklik ve doğruluk sorunu, üçüncü bölümün konusu olduğundan epistemoloji başlığı altında detaylı bir bakış açısıyla incelenmemiştir.

Pragmatik hümanizmin metafizik temelleri, Batı düşünce geleneği ile postmodern düşünce arasındaki gerilimde ele alınmış ve pragmatik hümanizmin hem Batı düşünce geleneğinden ayrımı hem de postmodern düşünceye katkısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Buna göre Schiller'in varlığı hazır bir şekilde elde edilen değil inşa edilen bir süreç olarak ele alması, geleneksel Batı metafiziğinden ayrıldığını ve postmodern düşünceye kapı araladığını göstermektedir. Geleneksel anlayıştan bir kopuşu temsil eden pragmatik hümanizmin Tanrı kavramında da benzer bir anlayışı benimsediği ve söz konusu ayrımı sonlu Tanrı kavramı üzerinden gerçekleştirdiği üzerinde durulmuştur.

Pragmatik hümanizmin ahlaki temelleri ise Batı düşünce geleneğinin kesin ve değişmez yargılarının bir eleştirisi olarak ortaya çıkmıştır. Epistemoloji ve metafizik konularına uygulanan pragmatik hümanist metot, geleneksel ahlaki değer ve yargıları da kapsayacak bir şekilde ele alınmıştır. Buna göre söz konusu metottan hareketle değer, özgürlük, inanç ve eylem kavramlarının yeniden pratik hayata uyumlu bir hale getirilmeye çalışıldığı belirtilmelidir. İnanç ve insan hayatındaki işlerliği hususunda ele alınan din konusu ise Batı düşünce geleneğinin iradeyi dikkate almayan yönlerinin eleştirisi ve iradenin inançlar üzerindeki belirleyici etkisi açısından incelenmiştir.

Üçüncü bölümde gerçeklik sorunu, idealizm, solipsizm ve realizm açısından ele alınmış ve pragmatik hümanizmden ayrımı üzerinde durulmuştur. Daha sonra pragmatik hümanizmin gerçeklik sorununda söz konusu felsefi akımlar üzerinde temellenen Batı düşünce geleneğinden ayrıldığı hususlar üzerinde durulmuş ve gerçekliğin postmodern düşünceyi hangi noktalardan etkilediği vurgulanmıştır. İkinci olarak doğruluk sorunu, geleneksel anlayışlardan olan uygunluk, tutarlılık ve pragmatik teoriler açısından ele alınmış ve pragmatik hümanizmin mezkur teorilerle ilişkisi, farklılığı ve benzer hususları ortaya konulmuştur. Son olarak pragmatik hümanist doğruluk anlayışının insan, amaç, fayda ve rölatiflik açısından doğruluğu nasıl ele aldığı açıklanmıştır.

Yukarıda ifade edilen içeriğe sahip çalışmamızın ele aldığı konulardan dolayı bazı sınırlılıklara sahip olduğu belirtilmelidir. Bunlardan en önemlisi, problemin ortaya konulduğu epistemolojik temelin zorluklarıdır. Pragmatik hümanizm, pratik faydayı temel alan bir gerçeklik ve doğruluk anlayışını benimsediği için olgusal alana bağımlı kalınarak sorunun çözülmesi gerekmektedir. Bu yüzden teziminde ortaya koymaya çalıştığımız hususlardan biri, Schiller'in gerçeklik ve doğruluğa dair önerdiği düşüncelerin hem olgusal alana hem de pratik faydaya ne derece sadık kaldığının tespit edilmesidir. Bununla birlikte aynı kaygımızın daha genel bir bakış açısını temsil eden pragmatik hümanizm için de geçerli olduğu belirtilmelidir. Bu noktada kapsamı oldukça geniş bir konunun sadece pragmatik hümanizm tarafından cevaplandığı iddiası, mutlakçı düşünceye karşı olan pragmatik hümanist metot ile uyumsuz. Ancak bu düşüncenin söz konusu anlayışın geçerliliğini hala devam ettirmesine engel teşkil etmediği kanaatindeyiz.

Çalışmamızın zamansal ve bağlamsal açıdan da bazı sınırlara sahip olduğu ifade edilmelidir. Antik Yunan'dan postmodern döneme kadar gerçeklik ile doğruluğa dair pek çok anlayışın ortaya çıktığı bilinmektedir. Çalışmamızın sınırları açısından gerçeklik ve doğruluk sorununu Schiller'in felsefesi üzerinden açıklamayı uygun gördük. Bu nedenle hem Antik Yunan'dan modern döneme hem de pragmatik hümanizmden postmodern döneme kadarki gerçeklik ve doğruluk anlayışları konumuzla ilişkileri nispetinde ele alınmıştır.

Tezimizin sınırları içerisinde zikredilecek bir diğer husus, gerçeklik ve doğruluk sorununun filozoflar ekseninde ele alınması şeklinde ortaya çıkar. Nitekim gerçeklik ve doğruluğa ilişkin Platon ve Protagoras'ın görüşleri, postmodern döneme kadar pek çok filozof tarafından değişikliğe tabi tutulmuştur. Bu filozofların konuya dair görüşlerini tek tek incelemek başka çalışmaların konusu olduğundan dolayı söz konusu filozofların görüşleri sadece pragmatik hümanizm ile ilişkileri nispetinde ortaya konulmuştur. Burada

asıl üzerinde durulması gereken husus, gerçeklik ve doğruluğa dair pek çok filozofun görüşü bulunmasına rağmen neden Schiller tercih edildiğidir. Böyle bir tercihe Schiller'in pragmatik camia içerisinde kabul edilip edilmemesi ile postmodern düşünceye ilham kaynağı olup olmaması açısından bir itiraz yöneltilebilir.

Schiller'in pragmatik camia içerisinde kabul edilip edilmeme itirazına bakıldığında, her ne kadar onun felsefesi pragmatik hümanizm olarak adlandırılrsa da Schiller'i pragmatik bir filozof olarak kabul ettiğimizi belirtmemiz gerekir. Bu kabule dair temel argümanımız, Schiller'in gerçeklik ve doğruluk sorunu ile ilgili açık görüşlerine, en önemli eserlerinin pragmatik bir kurguya sahip olmasına ve meseleleri alış tarzının pragmatik metot içerisinde gerçekleşmesine dayanır. Buna göre yukarıda zikredilen hususlar, Schiller'i pragmatik bir filozof kabul etmeyi, etmemekten daha makul bir duruma getirmektedir. Bununla birlikte pragmatik hümanizmin pragmatik camia içerisinde yer almadığına dair eleştirilerin haklı ve makul yanlarının olduğu da kabul edilmelidir. Gerçekten de Schiller'in pragmatik hümanizmde ele almış olduğu bazı düşüncelerin (öjenik⁵⁵ gibi) pragmatik camia içerisinde asla yer alamayacağı aşikardır. Ancak çalışmamız açısından bizi ilgilendiren asıl husus, gerçeklik ve doğruluk sorunu olduğundan söz konusu ayrımların tezimizde ikincil meseleler olduğu belirtilmelidir. Diğer bir ifadeyle Schiller'in öjenik konusunu ele aldığı için pragmatik camia içerisinde kabul edilmemesinin gerçeklik ve doğruluk sorununa dair araştırmamıza herhangi bir etkisi olmayacağından konumuzun sınırları dışında kabul edilmiştir.

⁵⁵ Schiller, biyolojik ve sosyolojik olgulardan hareketle inşa edilen öjenik konusunun insan hayatının kalitesini yükseltmek amacıyla ele alınan bir bilim dalı olduğunu iddia eder. Ona göre bu bilim dalı, insani kurumlar tarafından henüz başarılı kabul edilmemesine rağmen zaman içerisinde gerekli olduğu görülüp politik ve sosyal yapılara uygulanmasının yararlı olacağı ileri sürülecektir. F.C.S. Schiller, *Eugenics and Politics*, London, 1926, s.1.

Çalışmamıza dair bir diğer önemli husus, tartışmamız boyunca sıkça gündeme gelen pragmatik hümanizm ile postmodern düşünce arasındaki ilişkinin açıklığa kavuşturulmasıdır. Bu noktada asıl vurgulamak istenen, pragmatik hümanizmin üzerinde yükseldiği temel dinamiklerin en genel anlamda postmodern düşünceyi inşa eden temel argümanlara kaynaklık ettiğinin ortaya konulmasıdır. Yoksa postmodern düşünce içerisinde sayılabilecek Lyotard, Foucault, Deleuze, Guattari, Heidegger, Derrida vb. filozofların temsil ettikleri felsefi düşünceler ile pragmatik hümanizmi karşılaştırmanın başka bir çalışmanın kapsamı dahilinde olduğu bilinen bir husustur. Yine de bu süreç içerisinde postmodern düşünceyi oluşturan bazı filozofların görüşleri, pragmatik hümanizm ile ilişkisi oranında incelenmiştir. Özellikle tartışma boyunca ele aldığımız filozofların ve bizim sıklıkla pragmatik hümanizm olarak referansta bulunduğumuz düşüncenin açıklığa kavuşturulması, tezimizin anlaşılması açısından oldukça önemlidir.

Schiller'in yaşamış olduğu yirminci yüzyılda İngiliz felsefesine bakıldığında Hegel felsefesi ile faydacılığın etkili olduğu görülür. Böyle bir ortamda Schiller'in pragmatik hümanizmi savunması, uzun vadede her iki anlayışın etkisini kaybetmesine veya iyimser bir tarzda ciddi bir yara almasına neden olmuştur. Çalışmamızda Schiller'in felsefesinin oluşmasını sağlayan pragmatizme atıf yapılırken aksi belirtilmediği müddetçe James'in pragmatizmi olacağı ifade edilmelidir. Özellikle James ve Schiller arasında önemli bir fikir teatisinin olduğu ve her iki filozofun pragmatizmin ismi noktasında birbirilerinden ayrıldıkları vurgulanmalıdır. Schiller'in en fazla James'ten etkilendiği düşünüldüğünde neden pragmatizmden kastedilenin James'in pragmatizmi olduğu daha anlaşılır olacaktır.

Açıktır ki pek çok filozofun yer aldığı önemli bir felsefi anlayışın tüm yönleriyle ele alınması mümkün değildir. Bu nedenle yukarıda ifade edilen sınırlılıkların yanında pragmatik camianın önde gelen filozoflarından Pierce ile Dewey'in görüşlerinin

çalışmamızda yeterli derecede ele alınmadığını kabul etmekteyiz. Takdir edileceği üzere tezimizin sınırları düşünüldüğünde söz konusu filozofların gerçeklik ve doğruluğa dair görüşlerinin ayrıntılı bir şekilde verilmesi, bunlara ilişkin değerlendirmeler yapılması ve geleneksel anlayışlar içerisindeki yerlerinin tespit edilmesi mümkün değildir. Dolayısıyla araştırmamızda gerçeklik ve doğruluğa dair yaklaşımımızda Schiller'in görüşleri merkeze alınıp James'in pragmatizmi ile ilişkisi ortaya konulacak ve nihayetinde geleneksel teorilerden ayrımı vurgulanacaktır.

ARAŞTIRMANIN ÖNEMİ VE AMACI

Çalışmamızın iki açıdan önemli olduğu iddia edilebilir. Bunlardan ilki, pragmatik gelenek ile pragmatik hümanist felsefeye ilişkin ülkemizdeki literatüre katkı sağlamasıdır. Ülkemizde pragmatik geleneğe dair pek çok önemli çalışma yapılmasına rağmen pragmatik hümanizm ile ilgili şu ana kadar herhangi bir çalışmanın yapılmadığı tespit edilmiştir. Bu yüzden çalışmamızın hem pragmatik geleneğe hem de pragmatik hümanizm ile ilgili bir literatürün oluşmasına oldukça önemli bir katkı sağlayacağı kanaatindeyiz.

Schiller'in felsefesine dair İngilizce literatür bahse konu olduğunda, çalışmamızın önemli bir boşluğu dolduracağı iddia edilebilir. Nitekim Schiller'in pragmatik hümanizmi hakkında en kapsamlı çalışmalar, Reuben Abel'in *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller* (1955) ile Kenneth Winetroun'un *F.C.S. Schiller and the Dimensions of Pragmatism* (1967) adlı eserleridir. Pragmatik hümanizmi her yönüyle ele almamış olan bu eserlerin postmodern düşüncelerin hâkim paradigma olmadığı bir dönemde yapılmış olması, çalışmamızın önemini daha da artırmaktadır. Buna ilaveten pragmatik hümanizme dair günümüzde çeşitli makaleler de yayınlanmıştır. Ancak bu çalışmalar, Schiller'in felsefesi hakkında genel bir çerçeve çizmekten ziyade hususi konulara yönelmişlerdir. Sözgelimi Mark J. Porrovecchio'nun *F.C.S. Schiller and The Style of*

Pragmatic Hümanizm (1997) adlı doktora çalışmasında Schiller'in eserlerini üslup yönünden incelemiştir. Tüm bunlardan hareketle ortaya koyduğumuz çalışmanın bugüne kadar ifade edilmemiş bir düşünceyi dillendirdiği veya çözümsüz bir probleme çözüm ürettiği gibi bir iddiaya sahip olmadığı da belirtilmelidir. Bu noktada ifade edilmesi gereken en önemli husus, yaptığımız araştırmalar neticesinde tezimizin Schiller'in hem pragmatik hümanizm hem de gerçeklik ve doğruluk anlayışına dair İngilizce ve Türkçe literatürde en kapsamlı çalışma olduğudur.

Böyle bir iddianın aynı zamanda tezimizin bir kusuru olduğu da aşikârdır. Zira tartışmanın oldukça geniş bir alanı kapsaması, söz konusu alana ait bazı önemli hususların derinlemesine ele alınamama problemini ortaya çıkarmaktadır. Ancak ülkemizdeki literatür göz önüne alındığında böyle bir kusurun göz ardı edileceği kanaatindeyiz.

Çalışmamızın ikinci önemi, epistemolojinin en önemli tartışma konularından biri olan gerçeklik ile doğruluk sorununun ortaya konulmasından ileri gelmektedir. Gerçeklik ile doğruluk sorununun Antik Yunan'dan günümüze kadar daima tartışılmalı bir problem olduğu iddia edilebilir. Bu açıdan on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda yaşamış bir filozofun söz konusu süreç içerisinde geçmişe yönelik hangi eleştirileri ortaya koyduğu ve kendisinden sonraki düşünceleri nasıl etkilediğinin ülkemizdeki akademisyen ve araştırmacılara aktarılması, benzeri tartışmalara yeni bakış açıları sunacağı için tezimizin önemli olduğu ifade edilebilir.

Bu çalışmamızın amacı ise pragmatik hümanizmin pragmatik camia içerisindeki yerini tespit etmek, Batı düşünce geleneği ile ayrımını ortaya koymak ve postmodern düşünceyi hangi açılardan şekillendirdiğini vurgulamaktır.

ÇALIŞMANIN YÖNTEMİ

Giriş, üç bölüm ve sonuçtan oluşan bu çalışmanın ilk bölümünü Schiller'in hayatı, eserleri ve hümanizmin tarihi; ikinci bölümünü Schiller'in felsefesi ve üçüncü bölümünü

de gerçeklik ve doğruluk sorunu oluşturmaktadır. Her bir bölümde Schiller'in gerçeklik ve doğruluğa dair temel düşünceleri betimleyici bir tarzda ele alınacaktır. Bu hususu ortaya koyarken Schiller'in Batı düşünce geleneğinden hangi noktalardan ayrıldığı ve hangi noktaları devam ettirdiği karşılaştırmalı olarak gösterilmeye çalışılacaktır. Bu yöntem problemin çözümünün hangi süreçleri takip ettiğini, konuların nereden nereye geldiğini okuyucuya aktarma imkânı sunacaktır. Nihayetinde Schiller'in konuya dair yaklaşımı açıklanacak ve her bölümün sonunda varsa gerekli eleştiriler yapıp genel bir değerlendirme ortaya konulacaktır.

Çalışmamızın yöntemi hakkında belirtilmesi gereken bir diğer husus, niçin konu merkezli değil de filozof merkezli kurgulandığının belirtilmesidir. Böyle bir tercihin en önemli nedeni, gerçeklik ve doğruluk sorununun tarihsel seyrini daha anlaşılır bir şekilde açıklama gayretidir. Nitekim söz konusu problemin filozof merkezli ele alınması, gerçeklik ve doğruluk sorununun nasıl bir ortamda ortaya çıktığını ve hangi aşamalardan geçerek önümüze geldiğini daha net bir şekilde açıklayacaktır. Bununla birlikte tartışmamıza dair Schiller'in ilk pragmatistlerden (Pierce, James, Dewey) farklı bir yaklaşım sergilemesi de böyle bir yöntemi benimsememizi etkilemiştir.

Çalışmamızda Schiller'in gerçeklik ve doğruluk ile ilgili en önemli eserlerini referans aldık. Bu eserler, *Riddles of the Sphinx: A Study in the Philosophy of Evolution*, *Humanism: Philosophical Essays*, *Studies in Humanism*, *Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge'dir*. Bu eserler dışında filozofun diğer eserlerine ihtiyaç dâhilinde müracaat ettik. Birinci bölümde Schiller'in eserleri hakkında ayrıntılı bilgiler verileceğinden şimdilik sadece adlarını belirtmekle yetiniyoruz.

İkincil literatür ile ilgili çok fazla kaynak bulunmadığından tespit edebildiğimiz tüm kaynakları tarama imkânı bulduk. Bu noktada takip ettiğimiz yöntemin betimleyici, biyografik ve problematik şeklinde bir sınırlandırma olduğu söylenebilir. Daha sonra

araştırmamıza dair en ayrıntılı bilgi veren eserlerden diğerklerine doğru bir süreç takip edilmiştir. Bu süreçte yararlandığımız en önemli eserlerin yukarıda bahsettiğimiz Reuben Abel'in *The Pragmatic Hümanism of F.C.S. Schiller* (1955) ile Kenneth Winetroun *F.C.S. Schiller and the Dimensions of Pragmatism* (1967) adlı eserleri olduğu belirtilmelidir.

Tüm bunlardan hareketle birincil ve ikincil kaynaklardan problemin tespitine ve önerilen çözüm yollarına kadar pek çok hususta yararlandığımızı söylenebiler. Tezimiz ile ilgili böyle bir genel girişten sonra Schiller'in hayatı, eserleri ve hümanizm kavramının tarihsel sürecini konu edinen birinci bölüme geçebiliriz.



BİRİNCİ BÖLÜM

SCHILLER'İN HAYATI, ESERLERİ VE HÜMANİZMİN TARİHİ

1.1. F.C.S. SCHILLER'İN HAYATI VE KLASİK DÖNEM PRAGMATİSTLERLE İLİŞKİSİ

Amerika'da ortaya çıkan pragmatizmin dört büyük kurucusundan biri olduğu kabul edilen Ferdinand Canning Scott Schiller (1864-1937) Peirce, James ve Dewey'in yaptığı gibi pragmatizmi Amerikan düşüncesinden hareketle değil İngiliz düşüncesinden hareketle geliştirmiştir. Onun bu noktada diğer bir farkı, felsefesini “hümanizm” olarak adlandırması ve Anglo-Hegelci mutlak idealizme karşı olmasıdır. Açıktır ki onun insanı merkeze alan bir yaklaşımı benimsemesinden dolayı felsefesini “hümanizm” olarak adlandırdığı söylenebilir. Mutlak idealizme karşı olması ise ondokuzuncu yüzyılda İngiliz felsefesinde önemli bir yerde olan bu düşüncüyü pek çok açıdan problemli görmesinde yatar. Bu yüzden gerçekliğin tamamlanmadığını, doğruluğun pragmatik, düşüncenin ise şahsi karakterde olduğunu ve Tanrı'nın “herşeye kadir” olmadığını iddia ederek Hegel düşüncesini eleştirir. Bu eleştiriye dönemin mutlak idealistleri –F.H. Bradley, J.H.E. McTaggart vb.- karşı çıkmış; oluşan bu gerilimde Schiller'in mutlakçılık, otoriterlik, monizm, rasyonalizm ve entelektüalizm gibi felsefi düşüncelere karşı olduğu görülmüştür.⁵⁶

Schiller, 16 Ağustos 1864 yılında o dönem Danimarka sınırları içerisinde, bugün ise Almanya'ya bağlı Schleswig-Holstein bölgesinde dünyaya gelmiştir. Babasının işi sebebiyle İngiltere'ye göç etmek durumunda kalan Schiller'in kökenine dair bazı tartışmalar mevcuttur. Nitekim Reuben Abel (1912-1997), Schiller'in Alman filozof ve şair Friedrich Schiller'le karıştırılarak Alman olduğu bilgisinin ortaya çıktığını; ancak Schiller'in İngiliz bir kökene sahip olduğunu ileri sürer. John Shook “F.C.S. Schiller and

⁵⁶ R. Abel, *Humanistic Pragmatism: The Philosophy of F.C.S. Schiller*, The Three Press, New York, 1966, s. 7.

European Pragmatism” adlı makalesinde Schiller’in bir İngiliz olduğunu iddia eder. Winetrout ise Schiller’in İngiliz bir kökene sahip olmadığını, onun babası tarafından öğrenimini tamamlaması için İngiltere’ye gönderilmiş olduğunu ileri sürer.⁵⁷ Biz de Winetrout gibi Schiller’in Alman kökenli olduğunu, nitekim Eton College’da Almanca öğretmeni olarak çalışmasının da bu durumu desteklediğini iddia edebiliriz.

Schiller, İngiltere’de sırasıyla Rugby, Balliol College ve Oxford Üniversitesi’nde eğitimini tamamlar. Oxford’da master eğitimine başlamadan önce kısa bir süre Eton College’da Almanca öğretmeni olarak çalışır. Schiller’in yazın hayatına başlaması, 1891 yılında ilk kitabı olan *Riddles of the Sphinx*’in basımıyla gerçekleşir. Schiller’e göre Sphinx, metafizikle gökyüzüne pozitif bilimlerle de yeryüzüne bakan iki kanatlı gizemli bir kişinin düşüncelerini yansıtan varlığı seslendirir.⁵⁸ Eserin agnostisizm, septsizm, pesimizm, evrim ve ölümsüzlük gibi temel felsefi konuları ele aldığı görülür. Abel, Schiller’in bu kitapla şu hususları amaçladığını ifade eder:

(Schiller), bu eserle evrime dayalı kapsamlı bir metafizik yazmayı, felsefesiz yapılamayacağını göstermeyi, Spencer ve Kant’ın agnostisizmini yıkmayı, septsizm ile pesimizmin geçersizliğini göstermeyi ve nihayetinde pozitif felsefeyi inşa etmeyi amaçlar.⁵⁹

Bu kitap, Schiller’in pragmatist eğilimlerini içermese de –ki pragmatizm henüz tam olarak bilinmiyordu- böyle bir oluşum içerisinde yer alacağına dair ipuçlarını haber verir. Schiller’in 1903 yılında *Humanism; Philosophical Essays* adlı kitabı ise James’in felsefi temellerini oluşturan *The Will to Believe/İnanma İradesi* ve

⁵⁷ R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, King’s Crown Press, New York, 1955, s. 3; J. R. Shook, *A Companion to Pragmatism*, Blackwell Pub., Australia, 2006, s. 45; K. Winetrout, “Introduction”, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 7.

⁵⁸ F.C.S. Schiller, “The Method of Philosophy”, *Riddles of The Sphinx*, s. 163.

⁵⁹ R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 112.

Pragmatism/Pragmatizm eserlerinden önce yayınlanmış ve pragmatizmi de kapsayan bir felsefenin ortaya çıkmasına zemin hazırlanmıştır.

Schiller, 1893 yılında İngiltere’den Amerika’ya giderek New York City, Cornell Üniversitesi’nde mantık ve metafizik dersleri vermiştir. Oxford’da başladığı master eğitimini Cornell Üniversitesi’nde bitiren Schiller, aynı üniversitede doktora eğitimine başlar. Burada sözlü sınavdan geçemediği için doktor ünvanını alamaz⁶⁰ ve 1897 yılında Oxford Üniversitesi’ne geri döner. Schiller’in ilk Amerika deneyimi düşünsel hayatında oldukça önemli değişimler yaşamasına sebep olur. Çünkü bu dönemde o, kendi düşüncesinde oldukça önemli bir yere sahip olan W. James ile tanışır. Pek çok filozof, James’in Schiller’i etkileyen en önemli filozof olduğunu ileri sürer.

İngiltere’ye döndükten sonra Oxford Üniversitesi’nin bünyesinde bulunan Corpus Christi College’da asistan hoca olarak göreve başlayan Schiller, 1926 yılına kadar sürecek olan bu dönemde hem tutor, senior ve fellow⁶¹ ünvanlarını alır hem de önemli eserlerini üretir. 1906 yılında D.Sc. (Bilim Doktoru) derecesini kazanan filozof, öncesinde 1901 yılında *Mind! A Unique Review of Ancient and Modern Philosophy / Zihin! Antik ve Modern Felsefenin Eşsiz Bir Yorumu* ve 1903 yılında *Humanism; Philosophical Essays* kitaplarını yayımlar.

Schiller, 1907 yılında pragmatik hümanizmiyle ilgili en önemli kitaplarından biri olan *Studies in Humanism*’i yayımlar. *Humanism; Philosophical Essays* ile *Studies in Humanism*, Schiller’in pragmatik hümanist felsefesi için diğer iki önemli eserdir. Schiller, *Riddles of the Sphinx* adlı ilk kitabında ele aldığı konuları, James’in de etkisiyle

⁶⁰ R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 3.

⁶¹ **Tutor**, üniversitelerde belli bir grup öğrenciye danışmanlık hizmeti yanında belli konularda özel ders veren kişi; **Senior**, üniversite’de belli bir süre çalıştıktan sonra kıdemli, deneyimli olduğuna işaret eden bir unvan; **Fellow**, üniversite’de akademik alanda yüksek rütbeye sahip olduğunu belirten bir unvandır.

daha geniş bir yaklaşım içinde ortaya koyar. İkinci kitabında ise (*Studies in Humanism*) doğrudan pragmatik hümanizmi ile ilgili konulara değinir. Sözgelimi “The Ambiguity of Truth/Doğruluğun Müphemliği”, “The Nature of Truth/Doğruluğun Doğası”, “The Making of Truth/Doğruluğun Üretilmesi” ve “The Making of Reality/Gerçekliğin Üretilmesi” bu kitabın içeriğini oluşturan bazı makaleleri yansıtır.

Schiller, 1908 yılında *Plato or Protagoras? Being a Critical Examination of The Protagoras Speech in the Theaetetus with some Remarks Upon Error*, 1912’de *Formal Logic: A Scientific and Social Problem*, 1924’de *Problems of Belief* ve *Tantalus or The Future of Man*, 1926’da *Cassandra, or the Future of The British Empire* ve *Eugenics and Politics* adlı kitaplarını yayımlar. Schiller’in *Plato or Protagoras* eseri, felsefesini Antik Yunan’dan başlatma amacının mahsulü olarak görülebilir. Gerçekliğin ve doğruluğun insan üzerinden tanımlandığı ve bir süreç olarak algılandığı bu eser, Schiller’in düşüncelerini anlamak açısından önemlidir.

Schiller’in *Formal Logic* (1912) adlı kitabı daha sonra yayımlayacağı *Logic for Use* (1929) kitabına bir hazırlık aşaması olarak görülebilir. Bu kitapta Platon ve Aristoteles geleneği eleştirilerek klasik mantığın çağın gereklerine cevap veremediği iddia edilir. *Problems of Belief* adlı kitabı, pragmatizmin içinde önemli bir yere sahip olan –özellikle gerçeklik ve doğruluk anlayışında- inancı ele alır. Schiller, felsefesini sağlam temeller üzerine inşa ettiği bu dönemde *Aristotelian Society/Aristotelesçi Cemiyet* ve *The Society for Psychical Research/Fiziki Araştırmalar Cemiyeti* (1921) dergilerine editörlük yaparak *Mind Association/Zihin Derneği* dergisinde birbirinden önemli birçok makale kâleme alır. Sözgelimi pragmatizm ve hümanizmin tanımı ve her ikisi arasındaki farklar, bu dergideki makalelerinde yayınlanır.

Schiller, 1929 yılında yukarıda bahsedilen *Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge* adlı kitabını yayımlar. Bu kitap, klasik mantığın

eleştirildiği, Schiller'in oluşturmak istediği mantık ile doğruluk anlayışının ortaya konulduğu bir çerçeve hakkında önemli bilgiler verir. Schiller'in başlıkta voluntarizm ismini kullanması iradeci bir felsefeyi savunduğu şeklinde yorumlanır. Schiller'in 1932 yılında yayınladığı *Social Decay and Eugenic Reform* adlı eseri de pek çok eleştirinin hedefi olur. Shook, Schiller'in 1913 yılındaki *Eugenics and Politics* adlı eserinin yayınlanmasıyla başlayan bu eleştirilerin filozofun evrimci teoriye yakınlığının bir sonucu olduğunu ifade eder.⁶² Medeniyetin devamı için öjeniği⁶³ elzem bulan⁶⁴ Schiller, pragmatik hümanizmine eğreti durmasına rağmen ömrünün sonuna kadar bu konuyu savunmaya devam eder.

Schiller, 1934 yılında *Must Philosophers Disagree? And Other Essays in Popular Philosophy* adlı kitabını yayımlar ve 1935 yılında da sürekli gidip geldiği Amerika'nın Kaliforniya eyaletine tamamen yerleşir. Burada Denver'lı Louise Strang ile evlenir ve ölüm tarihi olan 9 Ağustos 1937 yılına kadar bu şehirde yaşar. Schiller, Kaliforniya'ya yerleştikten sonra 1936 yılında *The Future of The British Empire After Ten Years* kitabını yayımlar. Ölümünden iki sene sonra 1939 yılında da *Our Human Truths* adlı kitabı eşi Louise S. Schiller editörlüğünde yayımlanır.

Schiller, akademik hayatındaki verimli çalışmalarının yanında gündelik işlerde de iletişimi yüksek bir filozof olmuştur. H.V. Knox, Schiller'in cömert, nazik ve mütevazı

⁶² J.R. Shook, *A Companion to Pragmatism*, s. 45.

⁶³ “Kökleri Platon’a kadar giden fakat esas itibariyle Francis Galton’un çalışmalarıyla ortaya çıkan, insandaki kalıtsal özellikleri iyileştirme ya da geliştirme uygulaması; insan türünün genetik potansiyellerini korumayı ya da iyileştirmeyi amaçlayan uygulamalı bilimdir”. A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 788.

⁶⁴ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, Columbia University Press, New York, 1939, s. 214.

bir karaktere sahip ve sürekli dağlarda zaman harcamayı seven birisi olduğunu ifade eder.⁶⁵

Schiller'in felsefi hayatında iki önemli başlığın açılması gerekir. Bunlar; mutlak karşıtlığı ve pragmatizmdir. İlk karşıtlık, İngiltere'nin yirminci yüzyıldaki etkili felsefi öğretisi olan Anglo-Hegelci anlayışından kaynaklanır. Ayrıca Platon ve Aristoteles'in idealizmi, otoriterliği ve mutlakçılığı da bu dönemde önemli bir yer tutar.⁶⁶ Schiller döneminde Oxford'da idealist felsefenin başında F.H. Bradley (1846-1924), realist felsefede de B. Russell (1872-1970) bulunur. Hem mutlak idealizm hem de realizmin kusurlarını ortaya koyarak kendi felsefesini inşa etmeyi hedefleyen Schiller'in bu hedefini dönemin önemli tartışma konuları olan değer, kişilik ve gerçeklik problemleri karşısında aklın konumu üzerinden yapmaya çalıştığı, Bradley'in mutlak idealizmini eleştirmek için kendi felsefesinde personalizmi ve özgür iradeyi ön plana çıkardığı görülebilir.⁶⁷

Schiller'in mutlak karşıtlığı insanın iradesel ve değişimsel karakterinin merkeze alınmasıyla alakalıdır. Mutlakın eleştirilmesinde personalistik anlayışın ortaya konulması ise personalizmin niteliksel olan üzerinden yola çıktığını ifade eder. Nitekim Scneider (1892-1984), Schiller'in personalizminin romantik kişisel veya sübjektif idealist karakterde olduğunu iddia ederken, H. Kallen (1882-1974) iradeci yapıda olduğunu savunur. Oysa R.B. Perry (1876-1957), G. Papini (1881-1956) ve G. Sorel (1847-1922)'e göre Schiller'in personalizmi, aktivist bir nitelikte olmuştur.⁶⁸

⁶⁵ R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 4.

⁶⁶ R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 4.

⁶⁷ J. R. Shook, *A Companion to Pragmatism*, s. 45.

⁶⁸ K. Winetrou, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 37.

Schiller'in yaşadığı dönemde idealist filozofların dışında Russell ve Moore'un başını çektiği realizm ile Anglo-Hegelci yapıya tepki amacıyla ortaya çıkan Kierkegaard (1813-1855) ve Nietzsche (1844-1900)'nin varoluşçu felsefeleri ve son olarak Peirce, James ve Dewey'in pragmatizmi etkilidir. Russell ve Moore'un savunduğu analitik felsefe İngiltere'de, varoluşçu felsefe Kıta Avrupası'nda, pragmatizm ise Amerika'da etkili olan felsefeleri temsil etmişlerdir. İlk olarak rasyonalizm ve empirizmin Kant tarafından eleştirildiği hususları dikkate alarak her ikisi arasında bir sentez yapmayı düşünen Schiller, kısa zamanda bu düşüncenin yetersiz ve faydasız olacağını görerek bundan vazgeçer.⁶⁹ Kendi felsefesini oluşturma yolunda Schiller, klasik realizmin yanında analitik felsefeyi de inceler. Schiller'in döneminde etkin olan analitik felsefe ile klasik mantık arasındaki inanılmaz rekabet dikkate alındığında pragmatik hümanizmin teşekkülünde tartışma kültürünün çok yoğun olduğu bir ortamın bulunduğu fark edilmelidir. Schiller, klasik mantığa ciddi eleştiriler getirirken mantıksal pozitivizmin bazı düşüncelerini kendi felsefesinde kullanır. Sözgelimi "mümkün insan deneyimi, herhangi bir ifadenin anlamlılığının ölçüsüdür" gibi mantıksal pozitivizm tarzındaki ifadeleri pragmatik hümanizmde kullanmıştır.

Schiller'in pragmatik hümanizmini nasıl kurduğu ve bu felsefe ile neyi amaçladığı idealizm ve realizmden ziyade felsefesinin teşekkülünde oldukça önemli bir yere sahip olan pragmatizmden hareketle anlaşılabilir. Schiller'in her ne kadar James ile tanışmadan önce kâleme aldığı *Riddles of the Sphinx* adlı eseri ve yayınladığı makaleleri (Reality and 'Idealism') insan merkezli bir yaklaşımı benimsediğini gösterse de bu genel çerçeve Schiller'in pragmatik hümanizminin pragmatizmden bağımsız değerlendirilmesi gerektiğini ortaya koyamaz. Nitekim Winetrout, Abel, Russell gibi pek çok filozof,

⁶⁹ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy*, Macmillan, London and New York, 1934, s. 101.

Schiller'in pragmatik hümanizmini pragmatizmin kapsamı içerisinde kabul ederler. Bu filozoflar arasındaki en temel ayrım, Schiller'in pragmatik hümanizminin pragmatizmin hangi yönüne işaret ettiği hususu üzerinden gerçekleşir. Şöyle ki Winetrout, pragmatizmin kurucularından olduğunu iddia ettiği Schiller'in, pragmatik hümanizmini İngiliz empirizminden etkilenecek oluşturduğunu savunurken,⁷⁰ Abel, Schiller'in pragmatizmin edebi yönden bir temsilcisi olduğunu ileri sürer.⁷¹ Foster, pragmatizmde Schiller ile James'in varoluşçu bir damarı temsil ettiklerini,⁷² Kallen ise Schiller'in pragmatizmde personalizm ve spiritüalizmi merkeze alan bir yaklaşım sergilediğini beyan eder.⁷³

Görüldüğü üzere filozoflar arasında Schiller'in pragmatist kabul edilmesi sorunlu bir hususu temsil eder. Bu hususta, bazı filozoflar onu pragmatik camia içerisinde zikrederken pragmatizmi çalışan pek çok filozof tarafından göz ardı edildiği görülmüştür. McDonald⁷⁴ ile Winetrout, Schiller'e sonraki dönem pragmatistler tarafından önem verilmediğini iddia ederler. Nitekim Peirce, James ve Dewey'in pragmatizmine dair tanıtıcı eserler ortaya koyan pek çok filozofun Schiller'in pragmatik hümanizmi ile ilgili herhangi bir çalışma yapmadığı görülür. Bu durum, yirminci yüzyılın birinci yarısında tanınmış bir filozof olan Schiller'in ikinci yarısından itibaren unutulmasına sebep olmuştur.⁷⁵ Aslında a) pragmatizmin doğuşuna, b) natüralizm ile idealizmin yirminci yüzyılın başlarında düşüşe geçmesinde, c) anlam, doğruluk, geçerlilik, mantık ve

⁷⁰ K. Winetrout, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 16.

⁷¹ R. Abel, *The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 3-7.

⁷² M. Foster, "On F.C.S. Schiller and Dimensions of Pragmatism by Kenneth Winetrout", s. 371.

⁷³ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 59.

⁷⁴ H.P. McDonald, "First Philosophy in The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller", *International Philosophical Quarterly*, Vol. 43, No. 4, I. 172, 2003, s. 503.

⁷⁵ K. Winetrout, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 5.

psikolojinin ilişkisi gibi konuları içeren mantıksal teoriye dair tartışmaların yoğunlaşmasına ve d) pragmatizmin hem İngiltere’de hem de Kıta Avrupa’sında yaygınlaşmasına oldukça önemli katkıları olan Schiller’in böyle bir şekilde ihmal edilmesi, üzücü olduğu kadar kabul edilemez bir duruma işaret eder.⁷⁶

Schiller’in felsefi anlamda pragmatistler içerisinde en fazla James⁷⁷ ile mektuplaştığı söylenebilir. Bu süreç, Schiller’in James ile tanıştığı 1893 yılından James’in ölümüne kadar (1910) devam etmiştir. Bu mektupların pek çok yerinde Schiller’in oldukça önemli bir filozof olduğunu vurgulayan James, onun pragmatist camiada fikirleri en açık ve anlaşılır filozof olduğunu iddia eder. Schiller ise James’i felsefe tarihinin on büyük filozofundan biri kabul ederek⁷⁸ kendisi için ne kadar önemli bir düşünür olduğunu beyan eder. Her iki filozof arasındaki bu ilişki, felsefi anlamda da mevcuttur. Sözgelimi her ikisi de idealizme karşıdır. Bunun yanı sıra her ikisi, psikolojik problemlerin çözümü için uğraşmıştır. Bu amacı gerçekleştirmek için “The Society for Psychical Research/Psişik Araştırmalar Derneği” adlı dergide editörlük yapmışlardır.

⁷⁶ H. L. Searles, A. Shields, *A Bibliography of F.C.S. Schiller*, S. Diego State Col. Press, LA, 1969, s. IV.

⁷⁷ James, Harvard Üniversitesi’nde tıp eğitimi almış, burada doğa bilimcisi Louis Agassiz (1807-1873) ile tanışmış, tıp ve psikoloji alanında kalmayarak felsefi meselelere yönelmiş bir filozoftur. (C. Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, Elis Yay., Ankara, 2005, s. 22). James’in tıp eğitiminden sonra felsefeye geçmesi, handikaptan ziyade bir avantaj olarak görülebilir. Nitekim bu avantaj, James’in daima amatör bir ruha sahip olarak felsefenin geçmişten gelen anlamsız ve gereksiz konularıyla uğraşmaması olarak açıklanabilir. F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 65

⁷⁸ Bu filozoflar Thales, Pisagor, Herakleitos, Protagoras, Empedokles, Parmenides, Sokrates, Platon, Plotinus ve William James’tir. (F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree* s. 95). Schiller, pragmatik hümanizminin kurucusu kabul ettiği Protagoras ile James’in eşdeğer olduğunu iddia eder. Yukarıda mezkûr listede genel kanaatin aksine Aristoteles ve Kant’ın olmaması oldukça büyük manalar içerir. Kanatimizce bu manalardan birisi Aristoteles’in Platon’un ters çevrilmiş bir hali, Kant’ın ise modern dönemde Platon’un yeni bir versiyonu olmasıdır.

Ayrıca her iki filozofun ölümsüzlük, doğruluk ve metafizik gibi konularla yakından ilgilendiği ve pragmatizmin egzistansiyalist yönünü temsil ettikleri ifade edilebilir.⁷⁹

Schiller'in James kadar olmasa da Peirce ile de yakın bir ilişki içerisinde olduğu belirtilebilir. Peirce, 12 Mayıs 1905 yılında Schiller'e gönderdiği bir mektupta⁸⁰ pragmatizminin James'in pragmatizminden ziyade onun pragmatik hümanizmine daha yakın olduğunu ifade eder.⁸¹ Schiller'in felsefesine saygı duyan Peirce, "Pragmatizm Nedir?" adlı makalesinde onu "açık" ve "parlak" bir düşünür olarak nitelendirir.⁸² Schiller ile Peirce'ün bazı felsefi konularda benzer düşüncelere sahip oldukları söylenebilir. Sözgelimi her ikisi de metafiziğin antropomorfik bir doğaya sahip olduğunu kabul eder. Nitekim Peirce'ün bu konuya dair görüşleri, metafiziğe "betimleyici" bir yaklaşım şeklinde anlaşılabilir. Bu anlayış, dünyanın yapısal özelliklerinden zihnin yapısal özelliklerine bir geçişi olarak okunabilir. Bu geçişin gerçekleşmesi için zihnin yanında dünyanın yapısının da incelenmesi elzem kabul edilir.⁸³

Schiller, diğer pragmatistler kadar olmasa da Dewey ile pek çok konuda ilişki içerisinde olmuştur. Her iki filozofun öncelikle mutlakçı düşünceye ve dolayısıyla kesinlik anlayışına karşı olduğu söylenebilir. Zira mutlakçı anlayış, pratik zeminde uygulanamaz bir karakterde olduğu için her iki filozof tarafından kabul edilmez. Schiller ve Dewey, "saf bilgi"ye de karşıdır. Çünkü bilginin böyle bir karaktere sahip olması, anlamsız bir yapıya dönüşmesine neden olur. Bu durumu ortadan kaldırmak için bilginin

⁷⁹ K. Winetroun, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 20-24.

⁸⁰ Mektupların yayınlandığı makale için bkz. F.J.D. Scott, "Peirce and Schiller and Their Correspondence", *Journal of the History of Philosophy*, Jul 1, 1973, 11, s. 363-386.

⁸¹ F.J.D. Scott, *Journal of the History of Philosophy*, s. 370.

⁸² C.S. Peirce, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. Bilal Genç, s. 104.

⁸³ A.V. Pietarinen, "Remarks on the Peirce-Schiller Correspondence", s. 1-2.

en azından gerçeklikle pratik bir ilişki içerisinde olması gerekmektedir. Bu durum, pragmatik hümanizmde bilginin daima “kullanıma hazır” bir karakterde anlaşıldığını gösterir. Schiller ve Dewey’in benzer görüşlere sahip oldukları bir diğer husus ise pratik ve teorik gibi düalist yaklaşımları reddetmeleridir. Zira her iki filozof, bu tarz ayrımların yanlış ve yanıltıcı karakterde olduklarını düşünür. Diğer bir benzerlik, Schiller ve Dewey’in bilimsel metoda önem vermesi ve mantık alanında aynı yolu takip etmeleri hususudur. Schiller, mantıkta buluş özelliğini hâkim kılmaya çalışırken Dewey araştırma niteliğini önemser. Pragmatizmin herhangi bir iddianın doğruluğunu sonuçlarına bağlı olarak değerlendirmesi, her iki filozofun mantığa dair bu çabasını anlamlı kılar. Buna ilaveten her iki filozofun pragmatizmin felsefeyi yeniden inşa sürecinde de etkili olduğu söylenebilir.⁸⁴

Pragmatik hümanizmin Peirce, James ve Dewey’in pragmatizmi ile yukarıda bahsedilen benzerliklerin yanında pek çok açıdan ayrıldığı söylenebilir. Buna göre pragmatik hümanizmin Peirce’ün gerçeklik anlayışıyla uyuşmadığı ileri sürülebilir. Schiller, gerçeklik kavramını insani deneyime konu olan arzular, eğilimler ve beklentilerle ilişkisi üzerinden ele alarak bu eğilimler ile beklentilerin insanın biliş alanına dair sınırları belirlediğini iddia eder. Bu sınırlardan hareketle mantığı insani eylemlerin bir formu kabul edebiliriz. Bu anlayışta Ernst Mach (1838-1916)’ın fenomenalizmi ile mantıksal pozitivizmin etkisini görmek mümkündür. Bu etki, Schiller’in gerçeklik anlayışında nominalist bir yaklaşımın önemli olmasını sağlamıştır. Peirce ise gerçeklik kavramını “skolastik bir realizm” çerçevesinde ele alarak Schiller’in nominalist yaklaşımını eleştirir. Bu düşünce, Peirce’ün “aktüalist” bir filozof olduğunu, felsefe ile ilgili konuların yaşadığımız evrende tehir edilmeden hemen burada çözülmesi gerektiğini ve gerçekliğin oluşumunda “gerçek olasılıkların” da etkili olduğunu gösterir.

⁸⁴ K. Winetroun, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 62-65.

Çünkü bu anlayışta önemli olan, boş ve faydasız olasılıklardan ve düşüncelerden kurtularak aktüel insani alan içerisinde kalmaktır. Öyleyse Schiller'in insani düşünceye bağımlı kıldığı gerçekliğin Peirce'de tamamen bağımsız bir şekilde kabul edildiği söylenebilir. Diğer ifadeyle gerçeklik hususunda Peirce'ün objektif olgulara sahipken Schiller'in sübjektif yönelimi ön plana çıkararak bilginin oluşumunda insanın tüm eylemlerini (ilgi, istek, umut, arzu, beklenti vs.) merkeze aldığı ve insanı kendi deneyimleri ile eylemleri açısından incelediği ifade edilebilir.⁸⁵

Zikredilen iki filozof arasındaki diğer bir ayrım, pragmatizm kavramı üzerinden ortaya çıkar. Schiller, Peirce'ün pragmatizm kavramı yerine “pragmatisizm”⁸⁶ kavramını kullanmasını eleştirir. Zira James, pragmatizm kavramından dolayı pek çok sorunla karşılaşmıştır; uzun yıllar bu kavramı kullandığı için hem şiddetle eleştirilmiş hem de söylemek istedikleri yanlış anlaşılmıştır. Bu yüzden James'in bu örnek tavrının Peirce tarafından da gösterilmesi beklenir. Çünkü fikirlerin kuruluş aşamasında kavramların değiştirilmesi pek çok probleme sebep olacağından böyle bir düşüncenin ortaya konulması makul gözükmez.⁸⁷

Schiller, Peirce'ü pragmatizm kavramını kullanmadığından dolayı eleştirmesine rağmen kendisi de bu kavram yerine “hümanizm” kavramını kullanmıştır. Bu hususun James ile yaşanan en büyük ayrım olduğu iddia edilebilir. Zira James'in Schiller'e diğer pragmatistlerden (Peirce ve Dewey) daha fazla önem verdiği, genel bir tavır olarak

⁸⁵ A.V. Pietarinen, “Remarks on the Peirce-Schiller Correspondence”, s. 2-4.

⁸⁶ Pragmatisizm, “bir düşünce ya da tezin pratik sonuçlarıyla değerlendirilmesi, bir düşünce, teori ya da teze bağlanmanın pratikte hiçbir farklılık yaratmaması durumunda, o düşünce, tez veya teorinin atılması gerektiğini bildiren pragmatizm ilkesini formüle eden kişi olan C.S. Peirce'ün, ilkenin James tarafından kullanılmasından sonra kendi pragmatizmini James'in görüşünden ayırmak ve korumak amacıyla uydurduğu terim”dir. A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 852.

⁸⁷ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 95.

pragmatizmi anlamak isteyenlerin Schiller'in pragmatik hümanizmini, kendi felsefesini anlamak isteyenlerin ise Dewey'in felsefesini okumalarını tavsiye ettiği bilinen bir husustur. Böyle bir tavsiyenin pragmatizmin anlaşılmasında anahtar bir konumda olduğu ileri sürülebilir.⁸⁸ James'in bu düşüncesi, hümanizmi pragmatizmin alt dalına indirgediğini de gösterir. Hâlbuki Schiller, pragmatizmin hümanizmin bir alt dalı olduğunu savunur. Bunun yanısıra Schiller, hümanistik yöntemin bilgi teorisine uygulanmasının pragmatizm anlamına geldiğini ileri sürerken James, Schiller ile Dewey'in felsefelerinin pragmatizmin farklı bir modu olduğunu iddia eder.⁸⁹ Böylelikle her iki filozofun doktrininin aynı olduğu, sadece açıklamalarının farklı yönleri takip ettiği ifade edilebilir. Şöyle ki Schiller, pragmatik hümanizme zincirin sübjektif kutbundan başlayarak somut ve bireysel inançları önemserken, James pragmatizme objektif gerçekliğin soyut kavramını eleştirerek başlar.⁹⁰

Schiller ve James arasında özgürlük anlayışı açısından da bir ayrımın olduğu söylenebilir. Sözgelimi Schiller, *Humanism: The Philosophical Essays* adlı eserinde James'in özgürlüğü indeterminizm kavramı ile birlikte algıladığını, bu nedenle özgürlüğe ahlaki bir nitelik yüklediğini iddia eder. Oysa indeterminizm, ahlaki bir değerden ziyade ahlaki sorumluluk anlayışı açısından değerlendirilmelidir. Böylelikle indeterminizm, James'in pragmatizminde iyi kavramı ile ilişkilendirilirken, Schiller'in pragmatik hümanizminde iyiden ziyade ahlaki sorumluluk bilinciyle değerlendirilen bir kavrama işaret eder.⁹¹ Özgürlüğe dair bu ayrım, gerçeklik ile doğruluk konusunda da kendisini gösterir. Schiller, ileride açıklanacak olan gerçeklik ve doğruluk anlayışında arzular ile

⁸⁸ K. Winetrou, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 160-166.

⁸⁹ R. Abel, *Humanistic Pragmatism: The Philosophy of F.C.S. Schiller*, s. 8-9.

⁹⁰ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 115.

⁹¹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 15.

ideaları deneyime ihtiyaç duyan duyular şeklinde tanımlayarak kısmen James'ten ama bütünüyle Dewey ve Peirce'den ayrılır.⁹²

Schiller ve Dewey arasındaki en keskin ayrımın Dewey'in sosyal bir reformcu olmasında yattığı savunulabilir. Schiller'in reformu ise ölümden sonraki hayata dair görüşleri ile mantığa getirdiği yenilikte aranmalıdır. Her iki filozofun reformcu karakteri, Dewey'de topluma yardım, Schiller'de ise bireye ya da sadece seçilmiş bireylere yardım şeklinde ortaya çıkar. Dewey'in reformist tavrının Schiller'den daha etkili olduğu belirtilmelidir. Zira Dewey, James'in ölümünden kendi ölümüne kadar olan süreçte (1910-1952) Amerika'da pragmatizmi belirleyen bir düşünür olmuştur. Dewey'in Schiller'e nazaran her alanda sosyal yönü önemsemesi, bilgi ve anlam konusunda da kendisini göstermiştir. Her iki filozof arasındaki diğer bir ayrım, matematik ve formel mantık alanında belirginleşir. Sözgelimi Dewey, Schiller'in matematiği yeterince önemsemediğini iddia ederken, Schiller matematiğe önem vermemenin oldukça saçma ve basit bir anlayış olduğunu ileri sürer. Formel mantığa beslediği düşmanlıktan ötürü de eleştirilen Schiller, bu eleştirilere rağmen formel mantığı “sözde-bilim” ya da “kelime-oyunu” olarak görmekte ısrar eder.⁹³

Dewey ve Schiller arasındaki diğer önemli bir ayrım, dini anlayış hususundadır. Schiller, insanın hayatını düzenlediğinden dolayı ölümsüzlük fikrini önemserken, Dewey karmaşık bir karakterde olduğu için ölümsüzlükle ilgilenmez. Tanrı konusunda Dewey, natüralist bir yaklaşımı benimseyerek Tanrı'nın ideal ve aktüel arasındaki ilişkide “aktif” rol aldığını iddia etmiştir. Nitekim o, Tanrı'nın “aktüeli yüceltmek veya doğrulamak için ideale karşı ruhun arzusu” olduğunu ileri sürmüştür. Bu anlayışta Tanrı, bir postulat olduğundan dolayı diğer postulatlar -dini doğrular dahil- gibi test edilir. Eğer bu postulat,

⁹² K. Winetrou, *Educational Theory*, Vol. 10, I. 1, s. 59.

⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. K. Winetrou, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 37-72.

çalışır vaziyette ise doğru kabul edilir. Dewey'in Schiller'i kişilikli bir Tanrı'ya, kişisel bir ölümsüzlüğe ve dini deneyime inandığı için fideist olarak nitelendirdiği söylenebilir. Çünkü Dewey için en önemli husus, her türlü düşüncenin deneysel natüralizm açısından ele alınmasıdır. Buna göre dini anlayış, böyle bir çerçeveyi aşan bir duruma işaret ettiği için Schiller fideist olarak ifade edilir. Ayrıca Dewey, demokrasi anlayışına bir engel teşkil ettiği, yani Hristiyanlığın doğaüstü anlayışlarından hareketle ideal bir demokrasinin tesis edilmesinin neredeyse imkânsız olmasından dolayı dini düşüncüyü eleştirmiştir.⁹⁴

1.2. F.C.S. SCHILLER'İN ESERLERİ

Klasik dönem pragmatistler ile yakın ilişki içerisinde olan Schiller'in pek çok eser kaleme aldığından bahsedilmişti. Felsefenin genel problemlerini konu edinen bu eserler, insanın merkeze alındığı bir anlayışı temsil etmeleri açısından önemlidir. Buna göre pragmatik hümanizmin teşekkülünde ilk adımın *Riddles of the Sphinx* ile atıldığı iddia edilebilir.

1. *Riddles of the Sphinx: A Study in the Philosophy of Evolution* (1891)

Schiller'in ilk kitabı olan *Riddles of the Sphinx*, 1891 yılında yayınlanmıştır. Kitabın ilk basımında “*A Study in the Philosophy of Evolution*” ifadesi kullanılmasına rağmen 1910 yılındaki basımında “*A Study in the Philosophy of Humanism*” başlığı tercih edilmiştir. Bu değişim, Schiller'in zihninde pragmatik hümanizmin henüz tam bir şekle bürünmediğini gösterir. Kitabın içeriğinde agnostisizm, septisizm ve pesimizm gibi geleneksel metafiziğin ortaya çıkardığı dikotomilere değinilmesi ise pragmatik hümanizmin özelde söz konusu anlayışları genelde ise geleneksel metafiziği eleştireceğine dair önemli bir işareti ortaya koyar. Nitekim bu eleştirilerden ilki, geleneksel felsefi metodun soyutlamacı ve natüralist anlayışlar arasında kalmış olmasını

⁹⁴ K. Winetrou, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 37-72.

kapsar. Bilindiği üzere her iki metot, doğruluk ve gerçeklik hususunda mutlak ve değişmez bir düşünceyi savunduğundan pragmatik hümanist metodun eleştirilerine maruz kalır.

Riddles of the Sphinx'in ondokuzuncu yüzyılda bilimsel anlayışı derinden etkileyen evrim teorisine ayrı bir önem vermesi, söz konusu düşüncenin ilerlemeyi merkeze alan ve geleneksel anlayışları eleştiren bir yapıya sahip olmasından kaynaklanır. Bu yapı, mutlak ve değişmez bir doğa anlayışından evrimsel süreç sayesinde sürekli değişip gelişen bir doğa düşüncesine geçişi temsil eder. Böyle bir geçiş, pragmatik hümanizmin temel konusuyla da bütünlük arz eden gerçeklik ve doğruluğa dair geleneksel metafiziğin ciddi bir eleştiriye maruz kalması anlamına gelir. Buna ilaveten evrim teorisinde hayati öneme sahip olan “süreç” kavramının pragmatik hümanizm ile pragmatizmin metodunda da oldukça önemli olduğu belirtilmelidir.

Pragmatik hümanizmin geleneksel olanı eleştirisi insan, evren ve Tanrı kavramlarından azade bir şekilde ele alınamaz. Bu amaçla Schiller'in ilk olarak insan ve evren arasındaki ilişkiyi ele aldığı, geleneksel anlayışın zaman, mekân ve sonsuzluk gibi kavramlarını pragmatik hümanist metoda tabi tutarak eleştirdiği görülür. Bu eleştiriler, idealizm ile bilim arasındaki etkileşimden maddenin neliğine kadar pek çok hususu içerir. İnsan ve Tanrı arasındaki ilişki ise sonsuzluk kavramı üzerinden eleştirilir. Nitekim geleneksel anlayış, Tanrı'nın kişilikli, bilinçli, güçlü ve akıllı olmasını sonsuzluk kavramından hareketle temellendirmektedir. Monoteizm, Politeizm ve Panteizm gibi anlayışların böyle bir zeminin ayrımları olduğu iddia edilebilir. Son olarak Schiller, kanıtlanması oldukça zor olmasına rağmen üzerinde fikir yürütülmesi gerektiğine inandığı ölümsüzlük düşüncesini ele alır. Ona göre ölümsüzlüğe dair tüm düşünceler, inancın ve dolayısıyla metafiziğin konusu olduğu için daima yetersizdir.

Tüm bunlar geleneksel metafizikte var olan mutlak doğruluk ve kesinlik gibi kavramların Schiller tarafından hem ilk basımda hem de ikinci basımda eleştirildiğini

gösterir. Gerçekten ne kadar güçlü olursa olsun her türlü metafiziksel sistem nihayetinde bir insanın evren hakkındaki görüşleri olduğu için bir bütün olarak evreni kavrayacak herhangi bir metafizik düşüncenin var olacağı mümkün gözükmez. Çünkü metafizik olsun ya da olmasın herhangi bir sistemin diğer bir “zihin” tarafından tüm özellikleriyle kabul edildiği vaki değildir. Gerçi böyle bir uygunluğun varlığını kanıtlamak da mümkün değildir. Öyleyse metafiziksel bir sistemi tüm yönleriyle kabul ettiğini ifade eden herhangi birinin aslında kendi psikolojik ve duygusal yaşantısından bağımsız bir inanca sahip olmadığı, bu nedenle tam anlamıyla bir kabulün veya uyumun pek olası olmadığı, metafiziğin gerçek doğasını elde ettiğini iddia eden birisinin de böyle bir tecrübeyi diğerine aktarmasının mümkün olmadığı görülür.

2. Humanism: Philosophical Essays (1903)

Schiller’in 1903 yılında yazmış olduğu *Humanism: Philosophical Essays* adlı eseri, *Studies in Humanism* adlı kitabıyla beraber pragmatik hümanizmin en temel iki kaynağını oluşturur. Geleneksel felsefenin *Riddles of the Sphinx*’de giriş mahiyetinde olan eleştirisi, bu eser ile birlikte sistemli bir anlayış halini alır. Zira bu kitapta Schiller, metafiziğin ve ölümsüzlüğün ahlaki bir temele/öneme sahip olduğunu ve doğruluğun faydalı olması gerektiğini ileri sürerek geleneksel Batı metafiziğini daha detaylı bir şekilde eleştirir.

Schiller’in 1912 yılında ikinci basımı gerçekleşen kitaba “Humism and Humanism/ Humeculuk ve Hümanizm”, “Solipsism/ Solipsizm”, “Infallibility and Toleration/ Yanılmazlık ve Hoşgörü” ile “Freedom and Responsibility/ Özgürlük ve Sorumluluk” adlarında dört yeni makaleyi dâhil ettiği görülür. Bir bütün olarak her iki kitaba bakıldığında Schiller’in temel kaygısının evrim, pesimizm, metafizik, doğruluk, gerçeklik, ölümsüzlük ve özgürlük konuları etrafında şekillendiği söylenebilir. Buna ilaveten formel mantığa ilk eleştirinin de bu kitabın önsözünde yer aldığı belirtilmelidir. Aslında Schiller, 1912 yılında *Personal Idealism/ Kişisel İdealizm*’de yayınlanan

“Axioms as Postulates/ Postulatlar Olarak Aksiyomlar” adlı makalesinde formel mantığı eleştirerek pragmatik hümanist mantığın önemini vurgulamıştır. Hatırlanacağı üzere pragmatik hümanistik mantık, soyutlamacı ve mutlak karakterdeki formel mantık yerine bağlamsal özelliklere bağlı ve rölatif bir anlayışı hâkim kılmaya çalışır. Bu kitapta formel mantığa oldukça sınırlı bir çerçeve içerisinde eleştiri getiren Schiller’in 1912’de yayınladığı *Formal Logic: A Scientific and Social Problem* ile 1929 yılında kâleme aldığı *Logic for Use: An Introduction of the Voluntarist Theory of Knowledge* adlı eserleri pragmatik hümanist mantığın tüm özelliklerini içermektedir.

Schiller, ikinci kitabında pragmatizm tarafından da oldukça önemsenen doğruluk problemini düşüncenin amaçlılığı ile söz konusu problemin kökeninin belirsizliği ekseninde ele alır. Bu süreç, pragmatizmin isminden gerçeklik ve doğruluk problemine ve nihayet etik ile mantığa kadar uzanan geniş bir yelpazeyi içerir. Pragmatik hümanizmin bu yelpazede kendisini pragmatizmin yanında ve entelektüalizmin karşısında konumlandığı söylenebilir.

3. Studies in Humanism (1907)

1907 yılında kâleme alınan bu eserin Schiller’in pragmatik hümanizme dair magnum opus’u olduğu iddia edilebilir. Zira yazın hayatına başladığı 1891 yılından 1907 yılına kadarki süreçte elliye yakın makale yayınlayan Schiller’in kendi felsefesini kesin çizgilerle ayıracak zihni bir dinginliğe ulaştığı ileri sürülebilir. Söz konusu kitabın ilk makalesi olan “The Definition of Pragmatism and Humanism/ Pragmatizm ve Hümanizmin Tanımı”, bu iddiamızı kanıtlar niteliktedir. Bu makalede Schiller, kendi hümanizmi ile James’in pragmatizmi arasındaki benzerlikler ile farklılıkları detaylı bir şekilde ortaya koyar. Pragmatik hümanizmin çocukluk döneminden ergenliğe geçişi olarak ifade edeceğimiz bu kitapta mezkûr felsefenin kökenine, diğer ifadeyle Antik Yunan’daki ayırımına dair temel bilgileri bulabiliriz. Buna göre Platon tarafından sistematize edilen geleneksel metafizik ile problemli bir ilişki içerisinde olan pragmatik

hümanizmin Protagoras'ın felsefesini kendisine köken kabul ettiği görülür. Schiller'in rölativist ve kısmen septik bir yapıyı köken olarak benimsemesi, hem Platon'dan Descartes'e kadarki geleneksel anlayışla hem de modernizmle bir hesaplaşmayı beraberinde getirir. Şüphesiz böyle bir hesaplaşma için Protagoras'ın felsefesi biçilmiş bir kaftan hüviyetindedir. Diğer bir husus, Schiller'in *Humanism: Philosophical Essays* adlı eserinde örtük bir şekilde eleştirdiği formel mantığı bu kitabında hem dört başı mamur bir şekilde ele alması hem de psikoloji ile ilişkisini ortaya koymasındır.

Yukarıdaki özelliklerin yanında söz konusu kitabı başyapıt yapan husus, pragmatik hümanizmin temel konusu olan gerçeklik ve doğruluğa dair ayrıntılı pek çok bilgiyi içermesidir. Şöyle ki Schiller, öncelikle doğruluğun geleneksel yorumundan farkını ve belirsizliğini ortaya koyar, daha sonra onun doğası, oluşumu ve gerçeklikle ilişkisi üzerinde durur. Tüm bu süreç, doğruluğun geleneksel mutlakçı ile modernist özne merkezli anlayışlarına bir tepkiyi yansıtır. Nitekim mutlak doğruluk ile gerçeklik, solipsizm, empirizmin mutlakçı anlayışlarla ilişkisi gibi konular, geleneksel anlayışa dair temel kaygıyı yansıtmaları açısından önem arz eder. Son olarak Schiller'in diğer kitaplarında da yer verdiği özgürlük ile ilgili daha ayrıntılı bilgiler verdiği söylenebilir.

4. Plato or Protagorus? Being a Critical Examination of the Protagorus Speech

in the Theatetus with some Remarks Upon Error/ Platon ya da Protagoras?

Hata Üzerine Bazı Hatırlatmalar ile Theaetetus'da Protagoras Konuşmasının Eleştirel Bir İncelemesi (1908)

1908 yılında yayınlanan bu kitap, aslında 15 Kasım 1907 yılında *The Oxford Philological Society/ Oxford Filoloji Topluluğu* dergisinde yayınlanmış makalenin biraz genişletilmiş versiyonunu kapsar. Kitabın içeriği, Platon'un *Theaetetus* adlı kitabının uzun yıllardır yanlış yorumlandığı üzerinden oluşturulur. Hatırlanacağı üzere *Theaetetus* diyalogu, Protagoras'ın “insan her şeyin ölçüsüdür” özdeyişine bir itirazı ortaya koyarak idealar âleminden bağımsız bir bilgi teorisinin imkânını tartışır. Schiller, geleneksel

anlayışın aksine söz konusu diyalogun bilgi teorisinde aşırı bir sensüalizmden başka herhangi bir anlayışı reddetmediğini iddia eder. Buna göre hümanizm açısından *Theaetetus* diyalogunun problemli olmadığı söylenebilir.

5. Formal Logic: A Scientific and Social Problem (1912)

Bu kitabın ilk basımı 1912, ikinci basımı ise 1931 yılında yapılmıştır. Bu kitap, yukarıda kısmen bahsedildiği gibi geleneksel formel mantığın eleştirisi ekseninde konuları ele alır. Bu açıdan ilk olarak Schiller'in mantığın doğasını, daha sonra terimler, kategoriler, tanım ve ayırım, formel yargılar, önermeler, düşünce kanunları, çıkarımlar, kıyas ve çeşitleri, tümevarım yöntemi gibi pek çok konuyu eleştirel bir bakış açısıyla incelediği görülür.

Schiller, bu kitap ile mantık alanında yaklaşık iki bin yıldır hâkim paradigma olan formel mantığın işlemez olduğunu göstermeyi amaçlar. Bilimin ondokuzuncu yüzyılda “dogma” ile “geleneğe” karşı eleştirel tavrı, söz konusu problemin görüldüğünden daha da işlemez olduğunu kanıtlamıştır. Yine de uzun bir geçmişe sahip olan formel mantığın bilim ile pragmatik hümanizmin eleştirilerinden dolayı kolayca yıkılacağı düşünülmemelidir. Bunun bilincinde olan Schiller'in formel mantığı yıkmak yerine yeniden inşa etmeye çalıştığı ileri sürülebilir. Ancak formel mantığın bahsi geçen özellikleri, böyle bir yeniden inşayı da mümkün kılmamaktadır. Tüm bu olumsuzluklara rağmen Schiller, insani bilginin merkeze alınmasıyla kısmen de olsa formel mantığın yeniden inşasına bir kapı açılacağını iddia eder. Böyle bir çaba, mezkûr kitaptan ziyade *Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge* eserinin konusu olacaktır. Çünkü yukarıda bahsedildiği gibi *Formal Logic: A Scientific and Social Problem* adlı kitabın içeriği, geleneksel mantığın neliğini ortaya koymakla sınırlıdır.

6. Problems of Belief/İnanç Problemi (1924)

Schiller'in altıncı kitabın olan *Problems of Belief*, 1924 yılında yayınlanmıştır. İncanın birçok yönleriyle ele alındığı bu kitapta öne çıkan başlıklar incanın doğası,

belirgin inançlar, yarı inançlar, ölümsüzlüğe inanma, inanma iradesi, inanç ve eylem, inanç ve kurgu, inanç ve hayatta kalma değeri, doğruluk ve inanç şeklinde ortaya çıkar. Yine de Schiller, pek çok açıdan incelediği inancın oldukça geniş bir konu olmasından dolayı değinilmeyen yönlerinin bulunduğunu belirtir. Bu kitap, insani düşünce ve bilginin minimize edildiği, pek çok filozof, düşünür ve bilim adamının öldüğü birinci dünya savaşı yıllarında kâleme alındığı için insani olana dikkati çekmesinden ötürü önemli addedilebilir.

7. Tantalus or the Future of Men/ Tantalus ya da İnsanın Geleceği (1924)

Bu kitap da *Problems of Belief* gibi 1924 yılında yayınlanmıştır. Bu kitabın her ne kadar pesimist bir anlayışı savunduğu iddia edilse de insanın geleceğini problem edindiği için böylesi bir iddianın anlamsız olduğu ileri sürülebilir. Nitekim Schiller, ilk kitabı *Riddles of the Sphinx*'den itibaren sürekli pesimizm yerine optimizmi savunan bir anlayış ortaya koyar. Bu kitapta da insanın geleceğine dair duyduğu umutsuzluğu işler. Bu umutsuzluk, pesimizmin hayatı bizatihi anlamsız ve değersiz görmesi ile ilgili değil, bilakis daha iyi bir yaşama dair durum tespitinden ibarettir. Filozofun böyle bir düşünceyi açıklamak için Yunan mitolojisinden Tantalus'u seçmesi oldukça manidardır. Bilindiği üzere Tantalus, tanrıların bilgisini sınamak amacıyla kendi oğlunu kesip etini onlara ikram etmiştir. Demeter dışında hiçbirisi bu eti yememiştir. Tantalus, böyle bir kötülüğü işlediği için Zeus tarafından sonsuza kadar bir şekilde açlık ve susuzlukla cezalandırılmıştır.

8. Cassandra, or the Future of the British Empire/ Cassandra ya da İngiltere İmparatorluğu'nun Geleceği (1926)

İlk baskısı 1926 yılında yapılan bu kitabın ikinci baskısı üç yıl sonra 1929 yılında gerçekleşmiştir. Schiller, bu kitapta Yunan mitolojisinde Apollon tarafından lanetlenen Cassandra adlı bir kâhini konu edinir. Hatırlanacağı üzere bu kâhin, gerçekleşecek olayları önceden haber vermesine rağmen Apollon'un lanetinden dolayı hiç kimseyi buna

inandıramaz. Schiller, daha sonra İngiltere İmparatorluğu'nun onbirinci yüzyıldan itibaren gelişimini Fransa, İspanya ve Almanya gibi ülkelerle karşılaştırmalı olarak ele alır. Söz konusu imparatorluğun geleceğine dair de bazı düşünceler ortaya koyan Schiller, Cassandra gibi lanetlendiği için bu düşüncelerine diğer insanları inandıramadığını iddia eder. Bu kehanetlerden en önemlilerinin işsizlik, imparatorluğun bulunduğu alanın karmaşıklığı ve diğer birimlerle merkezi yönetim arasındaki tutarsızlık olduğu ifade edilebilir.

9. Eugenics and Politics/ Öjenik ve Politika (1926)

Bu kitap, 1926 yılında Londra'da yayınlanmıştır. Geleneksel felsefi anlayışlara önemli eleştiriler getirerek insanı tüm düşüncelerin merkezine yerleştiren Schiller'in öjenik gibi bir düşünceyi savunması, pek çok insan açısından büyük bir hayal kırıklığıdır. Malumdur ki Hitler Almanya'sında oldukça önemli bir yerde bulunan öjenik akıl hastaları, doğuştan körler ve kalıtsal hastalıklara sahip insanların ya toplumdan tecrit edilmesi ya da öldürülmesini savunan bir anlayış olarak ifade edilebilir. Schiller'in öjeniği hem Platon'un *Devlet* adlı kitabından hem de Darwin'in evrim teorisinden hareketle anlamlı hale getirmeye çalıştığı söylenebilir. Kitabın içeriğinde ise Schiller, ilk olarak tamamen siyasi kararlar neticesinde uygulama zemini bulan öjenik politikası ile ilişkisini ele alır. Daha sonra medeniyet ile eğitimin öjenikle ilişkisi üzerinde durarak tarihsel bir arka plan oluşturmak amacıyla Roma İmparatorluğu'nun yıkılışını ırksal bozulmalara bağlar.

10. Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge (1929)

Schiller'in geleneksel formel mantığı eleştirdiği ve yerine iradeci bir bilgi teorisini inşa etmeyi amaçladığı bu kitap, 1929 yılında yayınlanmıştır. Söz konusu kitapta mantığın kullanım alanları, tanımı, mantıksal değerler, anlam, ilişki, doğruluk, hata, yargının biyolojisi, çıkarım, kıyas ve kanıt gibi formel mantığa ait pek çok konu eleştirel

bir yaklaşımla incelenir. Buna ilaveten bu kitapta Schiller, ilk defa pragmatik hümanist doğruluk anlayışını her yönüyle ele alır.

Schiller, *Formal Logic: A Scientific and Social Problem* adlı kitabında bütün yönleriyle açıkladığı formel mantığı, *Logic for Use: An Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge* kitabında pek çok açıdan eleştirir. Gerçekten ilk kitabı *Riddles of the Sphinx*'den itibaren geleneksel felsefeyi eleştiren Schiller'in formel mantığı anlamdan soyutladığı için eleştirmesi gayet anlaşılır bir duruma işaret eder.

Bu kitap, genel olarak mantığın akıldışılığını kanıtlamak yerine formel mantığın mutlakçı anlayışına karşı çıkar. Dolayısıyla pragmatik hümanizmin hem mutlak doğruluk ile gerçeklik anlayışına hem de pratik ile teorik arasındaki kapanmaz ayrıma karşı olduğu iddia edilebilir. Diğer bir husus, formel mantığın sonuçları itibariyle herhangi bir faydaya sahip olmamasıdır. Schiller, formel mantığın tüm bu kusurlarını ortadan kaldırmak veya revize etmek amacıyla hümanizm ile voluntarizmden yararlanmıştır. Bu süreçte şüphesiz psikolojinin önemi de yadsınamaz. Çünkü formel mantıkta insani bilginin aktüel karakteri ile insan hayatının problemlerine dair herhangi bir açıklamanın bulunmaması, psikolojinin pragmatik hümanizme dahil edilmesini gerekli kılmaktadır. Psikolojinin de var olduğu pragmatik hümanist yöntemle anlamsız ve yapay bir karakterde olan formel mantığın söz konusu eksikliklerinin büyük oranda giderileceği söylenebilir.

11. Social Decay and Eugenic Reform/ Sosyal Çöküş ve Öjenik Reform (1932)

1932 yılında yayınlanan bu kitap, Schiller'in öjeniğe dair ikinci kitabı olma özelliğini taşır. Bu kitapta Schiller'in öjenliği ahlaki bir ideal haline getirme çabası görülebilir. Buna ilaveten öjenğin plütokrasi, demokrasi gibi devlet yapılarıyla ilişkisi de önemli bir yer tutar. Son olarak Schiller'in öjenik ile sanayi arasındaki uyum/suz/luluğu ele aldığı söylenebilir. Burada belirtilmesi gereken en önemli husus, Schiller'in öjenliği insan ırkını yüceltmek amacıyla kusurlu bireylerin yok edilmesi şeklinde anlamadığı, aksine söz konusu ırka dair daha iyi yaşam standartlarının nasıl oluşturulacağı şeklinde

anladığıdır. Bunun nedenle o, sosyal çürümenin önüne geçmek amacıyla öjenik bir reformu elzem görür.

12. Must Philosophers Disagree? And Other Essays in Popular Philosophy/ Filozoflar Anlaşamamalı mıdır? ve Popüler Felsefe ile İlgili Diğer Makaleler (1934)

Bu kitap, 1934 yılında yayınlanmıştır. Kitabın içeriğinde eğitim, psikoloji, mantık, yaratma, yenilik, değişim, gelişim gibi pek çok mesele ele alınmıştır. Buna ilaveten Schiller'in William James ile ilgili düşüncelerini, pragmatizm ile pragmatik hümanizm arasındaki farklar ve benzerlikleri önceki kitaplarından daha ayrıntılı bir şekilde ele aldığı görülür. Bu kitabın önsözünde Schiller, felsefe tarihi boyunca pek çok filozofun aynı zeminde bulunmasına rağmen birbirinden oldukça farklı görüşler ortaya koyduklarını belirtir. Geleneksel anlayışın düşünce yapısı olarak ifade edilen bu zeminin modernizmle sarsıldığı, posmodernizmle ise büyük yara aldığı söylenebilir. Zira Platon geleneğini eleştiren Locke, Hume vb. filozoflar ile ondokuzuncu yüzyılda yaşayan James, Schiller ve yirminci yüzyılda yaşayan Heidegger, Derrida gibi filozofların temelde aynı düşünceyi paylaştığı iddia edilebilir.

13. The Future of the British Empire After Ten Years/ On Yıl Sonra İngiltere İmparatorluğu'nun Geleceği (1936)

1926 yılında yayınlanan *Cassandra, or the Future of the British Empire* adlı eserin devamı niteliğinde olan bu kitap, söz konusu eserden on yıl sonra 1936 yılında yayınlanmıştır. Schiller, bu kitapta İngiltere İmparatorluğunun geleceğine dair beslediği çekinceler mahfuz olmak şartıyla geçen on yıllık sürede hem demokrasi hem de denizlerdeki hâkimiyet açısından gözle görülür bir gerilemenin olduğunu iddia eder. Buna ilaveten İmparatorluğun Hindistan, Mısır, İrlanda ve Filistin olmak üzere pek çok parçaya ayrıldığını, Çin ve Güney Amerika'da nüfuzunun azaldığını ve nihayet Habeşistan'da tam bir fiyasko yaşadığını vurgular.

14. Our Human Truths (1939)

Bu kitap, Schiller'in ölümünden sonra eşi Louise S. Schiller'in editörlüğünde 1939 yılında yayınlamıştır. Söz konusu kitapta Schiller'in düşünsel hayatının bir özeti niteliğinde olan hem geleneksel felsefenin çıkmazlarına hem pragmatik hümanizmine hem de siyasi hayata dair görüşlerine rastlamak mümkündür. Filozofun hayatının son yıllarında filozofların oldukça sıkıcı konulara neden değindiği ile ilgili düşüncelere daldığını eşinin mezkûr kitaba yazmış olduğu önsözden anlamaktayız. Yine aynı önsözden Schiller'in son makalelerinin “Prophecy and Destiny/Kehanet ve Kader” ile “How Far Does Science Need Determinism? /Bilim, Determinizme Ne Kadar İhtiyaç Duymaktadır?” olduğunu görmekteyiz.

Görüldüğü üzere yaklaşık yarım asırlık yazın hayatında Schiller, geleneksel felsefenin mutlakçı yapısını, sabit ve değişmez doğruluk ve gerçeklik anlayışını eleştirmiş, gelişme ve ilerlemeyi temel edinen pragmatik hümanist anlayışı ise hâkim kılmaya çalışmıştır. Yukarıda bahsedilen kitapların yanında yüzlerce makale kaleme almıştır.

1.3. HÜMANİZMİN TARİHİ

Pragmatik hümanizm, gerçeklik ve doğruluk anlayışında Platon'un Protagoras'ın “sofistik rölativizmini” anlamadığı ya da farklı yansıttığı düşüncesi ile bu düşüncenin modern dönemdeki tezahürü olan hümanizm (pragmatizm) ve idealizm arasındaki tartışmayı konu edinir. Bu tartışma, a) insan doğasının neliği, b) insanın neyi bileceği, c) doğrulukla ilgili kriterlerin neler olduğu, d) doğruluğun doğasının neliği ve e) gerçekliğin nasıl bir anlama sahip olduğu hususları üzerinden yürütülür. Mantıksal teoride, anlamın soyutlanma/ma/sı, bilim felsefesinde hipotezlerin ve aksiyomların değişmez karakterde olma/ma/sı ve sonlu bir Tanrı'ya inanma/ma meselesi mezkûr hususlardan mülhem konulardır. Schiller'in çabası, insanın doğası, gerçeklik ve doğruluğa dair problemlerin

sübjektivist bir açıdan ele alınmasını kapsar.⁹⁵ Böyle bir çabanın ne derece başarılı olduğunu ortaya koymak, bundan sonraki amacımızı belirleyecektir. Pragmatik hümanizmin yukarıdaki hususlardan dolayı postmodernizmin teşekkülünde de etkin rol oynaması, söz konusu amacımızın daha da önem kazanmasını sağlamaktadır.

Hümanizm, “insanlığa, insana yaraşır bir yaşam ve düşünmeye ulaşmak için çabalama”⁹⁶, “insanın özünü sürdürmesi”⁹⁷, “hayatın makul bir dengesi”, “dindarlıktan kurtulma”, “hayatın tüm tutkularına cevap verme”⁹⁸ veya “insanın herşeyin ölçüsü olduğunu savunan, insanı değerlerin yegâne kaynağı gören”⁹⁹ bir anlayış olarak tanımlanır. Bu anlayış, Antik Yunan’da M. Cicero (M.Ö. 106-43)’nın Ortaçağ ve Rönesans’ta D. Erasmus (1466-1536)’un ondokuzuncu yüzyılda J. Goethe (1749-1832) ve W. von Humboldt (1767-1859)’un yirminci yüzyılda da W. Jaeger (1888-1961)’in katkılarıyla günümüze kadar gelen, Schiller’in ise pragmatizm ile Protagoras felsefesini merkeze alarak yeniden yorumladığı bir felsefi düşünceyi temsil eder.¹⁰⁰

Tony Davies (1939-2008), hümanizm kelimesinin köken itibarıyla hem mütevazı hem de her şeyin başladığı insan kabulünden geldiğini ileri sürer.¹⁰¹ Nitekim hümanizm, en genel anlamda insanı merkeze aldığından anlamsal olarak pek çok farklı hususa delalet edebilir. Bu açıdan hümanizmin tarihsel süreç içerisinde romantik, liberal ve sosyalist hümanizm gibi pek çok şeklinin mevcut olduğu görülmektedir.

⁹⁵ H.L. Searles, A. Shields, *A Bibliography of F.C.S. Schiller*, s. 3-4.

⁹⁶ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, İnkılap Yay., İstanbul, 1998, s. 105-106.

⁹⁷ M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 37.

⁹⁸ C. Lamont, *The Philosophy of Humanism*, Humanist Press, New York, 1997, s. 12.

⁹⁹ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 217.

¹⁰⁰ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 106.

¹⁰¹ T. Davies, *Hümanizm*, Çev. E. Bozkırlı, Sitare Yay., Ankara, 2010, s. 134.

İlk olarak edebiyat tarihinde karşımıza çıkan hümanizm kelimesi, Ortaçağ Hristiyan geleneğinin Latinceyi edebi ve dini tüm alanlarda bütün milletleri kapsayan uluslar üstü bir dil olarak gördüğü bir dönemde Laurentius Valla (1407-1457) adında bir düşünürün kilisenin boyunduruğu altına giren Latinceyi geçmişe döndürme ve böylece yok etme amacıyla “Cicero’ya geri dön” sloganı ekseninde kurduğu bir grubun adı olarak karşımıza çıkar. Kendilerini “hümanist” olarak tanımlayan bu gurubun zamanla tüm Avrupa’yı etkisi altına alan Reform hareketlerini tamamlayarak Latinceyi ortadan kaldırdığı söylenebilir. Schiller, kendisine kadar gelen süreçte hümanizm kavramının içerik olarak ifade edildiğini, isim olarak kullanılmadığını beyan eder. Ona göre geçmişteki tüm kullanımlar hümanizmi “sıfat” olarak tanımlar.¹⁰²

Davies, Ortaçağ’da “hümanite” kelimesinin bilinmesine rağmen Almanca kökene sahip “Humanismus” kavramının henüz icat edilmediğini ileri sürer. Nitekim “Hümanizm” kelimesi, ondokuzuncu yüzyıl Almanya’sında Immanuel Niethammer (1766-1848) tarafından eğitim alanındaki müfredatı açıklamak için kullanılan bir kavrama işaret eder. Bu kavramın daha sonra tarihçiler tarafından Rönesans’ı ve Greko-Roman medeniyeti yeniden hâkim kılmak amacıyla kullanıldığı da iddia edilir.¹⁰³ Hâsılı sıfat olarak hümanizmin dilsel anlamda Ortaçağ’da, ondokuzuncu yüzyılda ise eğitim alanında ortaya çıktığı anlaşılr.

Felsefi açıdan hümanizmin tarihinin izleri Schiller’in *Humanism: Philosophical Essays, Studies in Humanism* adlı eserleri, mutlakçı filozof Prof. J. S. Mackenzie (1860-1935)’nin *Lectures on Humanism/ Hümanizm Üzerine Dersler* ile Lord Haldane (1856-1928)’nin *The Philosophy of Humanism/ Hümanizm Felsefesi* adlı kitaplarında

¹⁰² F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 73.

¹⁰³ T. Davies, *Hümanizm*, s. 134.

görülebılır.¹⁰⁴ Schiller'in 1903'de kâleme aldığı *Humanism: Philosophical Essays* adlı eser doğruluk, metafizik, epistemolojik ve ahlaki pek çok sorunu pragmatik hümanist yöntem ile izah ederken 1907 yılında yayınlanan *Studies in Humanism* adlı eser, pragmatizm ve hümanizm arasındaki ilişkiyi ortaya koyarak doğruluğun belirsizliği, doğası ve oluşumu hakkında önemli tespitler yapar.

Yirminci yüzyıla gelindiğinde hümanizm kavramında tarihsel olarak ciddi bir anlam kaymasının varlığı dikkatleri çeker. Bu hususun farkında olan Heidegger, “düşünme”nin herhangi bir kalıp içerisinde (fizik, kimya, mantık vs.) ifade edilmeye başlandığında değerini yitireceğini iddia eder. Bu yüzden herhangi bir düşünmenin öncelikle bir şey yapabilecek güce sahip olması gerekir. Bu güç hem Varlık'ın düşünmesini hem de nesne/öznenin korunmasını sağlar. Ancak böyle bir korunma sayesinde herhangi bir eşyanın “gerçekten” varolduğu ileri sürülebilir. Eğer “düşünme”, bir şeyi yapabilecek güce sahip olmazsa, ait olduğu yerden uzaklaşarak başka bir şeyin onun yerine geçmesine sebebiyet verir. Bu husus, pek çok “-izm”in ortaya çıkmasını, “kişiyeye özel” bir anlayışın hâkim olmasını ve kamusal alanın kişiyeye göre belirlenmesini sağlar. Kişiyeye göreliğin kamusal alanı etkisi altına alarak dili kontrol etmesi, pek çok kişiyeye özel hususun nesnelleşmesini beraberinde getirir. Nitekim böyle bir nesnelleştirme, anlaşılabilir olandan belirsiz olana kadar her alanı belirleme gücüne sahip olur. Öznelliğin kamusal alandaki böylesi bir hâkimiyetinde Varlık'ın gizlenmesi gayet makul bir durumdur.¹⁰⁵

Düşünme ve dil aracılığıyla Varlık'tan uzaklaşan insanın tekrar bir bağlantı yakaladığında kesinlikle herhangi bir adlandırmadan kaçınması, kamusal ile öznel alanın problemlerini görmesi ve Varlık'ın insandan ne istediğini duyması oldukça önemli bir

¹⁰⁴ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 74-75.

¹⁰⁵ M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 10.

hususdur. Nitekim böyle bir dönüşüm neticesinde hem Varlık hem Düşünme hem de Dil'in ait olduğu yere ırcası mümkün olabilir. Heidegger, “insanın insanca olması ve gayri insani (inhuman) olmaması, diğer ifadeyle kendi özünün dışında olmaması için düşünceye dalmak ve ihtimam göstermek” anlamına gelen hümanizmin böyle bir dönüşümü gerçekleştireceğini iddia eder. Zira insanın insanlığını sürdürmesi, özünü devam ettirmesi ve dolayısıyla doğal bir yapıyı temsil eden “toplum”un insanın tüm ihtiyaçlarını güvence altına almasıyla gerçekleşir.¹⁰⁶

İnsanı merkeze alan hümanizmin yirmibirinci yüzyılda ciddi problemlerle karşı karşıya kaldığı söylenebilir. Bu problemlerden en önemlisi, Avrupalı olan ve erkek insanı temsil ettiği düşünülen hümanist insanın, mevcut yerinden edilme hususudur. İnsan sonrası olarak adlandırılan bu husus, idealizm ve hümanizm arasındaki düalist yaklaşımın “doğa-kültür” etkileşiminden doğan monist bir anlayışa evrilmesini içerir. Bu monist anlayış, bulanık ve birbirine indirgenmesi imkânsız düalist anlayışın aksine “canlı maddenin kendini örgütleyen” yapısına vurgu yapar. Bu yeni yapıda “insan, herşeyin ölçüsüdür” özdeyişi yerine “kadın, dişi olan herşeyin ölçüsüdür” gibi daha özel konulara dikkati çeken ve uzun yıllar hümanizmin insanı tarafından dışlanan ötekilerin (feminizm, çevreciler, hayvanseverler vs.) bir isyanı bulunur.¹⁰⁷

Ötekileştirilen tüm anlayışların isyanını temsil eden yirmibirinci yüzyılda hümanist bir manifestonun insandan hareketle tüm dünyayı huzura kavuşturacak yöntemi dillendirdiği görülür. Bu manifesto, yaratıcı hayal gücünün ve ahlaki bağlılığın artırılması için dinin yerine ahlaki ilkelerin hâkim kılınmasını içerir. Böyle bir düşüncenin doğal olarak ahlaki ilkeleri insani deneyimden türettiği, ebedi bir kurtuluş ile sonsuz bir ceza

¹⁰⁶ M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 11.

¹⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. R. Braidotti, *İnsan Sonrası*, Çev. Ö. Karakaş, Kolektif Kitap Yay., İstanbul, 2013, s. 11-66.

anlayışını reddettiği, ilerlemenin kaynağı olarak inanç ve tutku yerine akıl ile zekâyı kabul ettiği, tüm dünyada insan haklarını genişletmeye çalıştığı iddia edilebilir. Buna ilaveten söz konusu anlayışın demokratik ve açık bir toplum hayali kurduğu, din ile devleti ayrı düşündüğü, ekonominin ideolojik saplantılara feda edilmemesini talep ettiği, uluslararası problemlerin çözümünde güç ile şiddeti tasvip etmediği, teknolojiyi insanlığın ilerlemesi için hayati derecede önemli gördüğü ve son olarak ırk, cinsiyet ve yaş gibi ayrımlardan dolayı ortaya çıkan problemlerin kapsamı geniş bir işbirliği çerçevesinde çözülmesini savunduğu ileri sürülebilir.¹⁰⁸

Hümanizm kavramının tarihi süreç içerisinde Heidegger'in de vurguladığı üzere Varlık ile insan arasındaki bağlantıyı sağlaması, kanaatimizce Schiller'in böyle bir bağlantının köklerini Antik Yunan'daki Protagoras'ın felsefesine dayandırmasının başlıca nedenidir. Nitekim Antik Yunan medeniyetinin pek çok farklı düşünceyi aynı anda bünyesinde barındırmasının diğer medeniyetlerden en önemli farkı olduğu belirtilebilir. Schiller'in de vurguladığı üzere diğer medeniyetler teolojiden bilime doğru bir yön takip ederken Antik Yunan medeniyeti aksi bir istikamete yol alır. Buna ilaveten diğer medeniyetlerde düşünce, dinden bağımsız düşünülemezken Antik Yunan medeniyetinde düşünce dinden çoğunlukla bağımsızdır. Son olarak kadim medeniyetlerde tanrıların şahsiyeti ahlaki ve zihinsel karakterdeyken Antik Yunan medeniyetinde estetik ve artistik kabul edilmiştir. Schiller, yukarıdaki özelliklerden dolayı Antik Yunan medeniyetinde belli kalıplara hapsedilmiş bir düşünce ortamının oluşmadığını iddia eder. Hatta Platon öncesi dönemde Elea Okulu ile Hinduizmin panteist görüşleri bilimin önünde bir engel teşkil etmesine rağmen bilim Antik Yunan medeniyetinde gelişim ve ilerlemesini sürdürmüştür. Böylelikle evreni gözlemlemeyi

¹⁰⁸ C. Lamont, *The Philosophy of Humanism*, s. 318-325.

merkeze alan Antik Yunan medeniyetinin Elea Okulu –özellikle Zenon- ile Hinduizmin panteist görüşlerine mahkûm olmadığı söylenebilir.¹⁰⁹

Schiller, Elea Okulu ile panteizmin bilimin ilerlemesini durduramadığı bu dönemde, ilk hümanist söylemlerin ortaya çıktığını ileri sürer.¹¹⁰ Antik Yunan medeniyetinde hümanist anlayışa sahip olan ilk filozoflar, ona göre şüphesiz sofistlerdir. Sofistlerin en genel anlamda günümüz profesörleri ile aynı anlama sahip olduğu iddia edilebilir.¹¹¹ Ancak Platon, bu düşünürleri para ile gençlere hitabet ve düşünme sanatını öğrettiklerinden dolayı şiddetle eleştirmiştir. Buna ilaveten Platon’un sofistleri hakikate inanmadıkları için septikler olarak nitelediği de görülür.¹¹²

Kuşkusuz bu konu septiklik meselesinden çok bilgi konusunda dogmacılığın karşılığı olan şüpheciliktir. Zira sofistlerin Platon’un iddia ettiği gibi hakikatin olmadığına değil mutlak bir doğruluğa inanmadıkları ileri sürülebilir. Nitekim mutlak bir doğruluğun var olamayacağı ile hakikatin olmadığı görüşleri arasında ileride açıklanacağı gibi ince ama oldukça önemli bir fark vardır. Bu farkın felsefe tarihinde Platon ile Protagoras felsefesi arasında mevcut olan ayrımın bam teli olduğu söylenmelidir. Bu ayrımdan hareketle Schiller, pragmatik hümanizmini Protagoras felsefesine benzer bir anlayışla oluşturmayı hedefler. Nitekim o, pragmatik hümanizmi niçin oluşturduğunu şöyle ifade eder: “Hümanizm kavramını, Protagoras’ın ünlü özdeyişine benzer bir

¹⁰⁹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, The Machillan Company, London, 1912, s. 25-27.

¹¹⁰ F.C.S. Schiller, *Plato or Protagoras*, Marshall&Co., London, 1908, s. 7.

¹¹¹ B. Russell, *Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ*, Çev. Muammer Sencer, Say Yay., s. 185.

¹¹² Platon, *Protagoras*, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996, s. 125-126, Ayrıntılı bilgi için bkz. K. Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, A.Ü. İ. F. Yay., Ankara, 1987, s. 30-35.

düşünceyi ifade etmek, felsefenin insani değerini vurgulamak için kasıtlı olarak seçtim.”¹¹³

Bu ifade, pragmatik hümanizmin insanı merkeze alarak hem felsefi metodu hem de geleneksel epistemoloji, metafizik ile ahlak anlayışlarını köklü bir eleştiriye tabi tutacağını ima eder. Buna ilaveten söz konusu felsefenin postmodernizmin gerçeklik ile doğruluk anlayışının teşekkülünde önemli bir role sahip olduğunu da vurgular. Schiller’in pragmatik hümanizmini daha anlaşılır kılmak amacıyla Antik Yunan’da var olan Platon ve Protagoras felsefeleri arasındaki ayrımı daha ayrıntılı bir şekilde açıklamak faydalı olacaktır.

Gençlik döneminde hocası Sokrates’ten oldukça etkilenen Platon’un idealar teorisini henüz oluşturmadığı bu dönemde ahlaki konular hususunda sofistlerin görüşlerini eleştirdiği görülür. Platon, *Protagoras* adlı eserinde Protagoras ve Sokrates’in doğruluk, erdem ve iyi kavramlarına dair görüşlerinden hareketle¹¹⁴ Sokrates’in sofist olmadığını kanıtlamaya çalışır. Oysa Platon’un bu çabasına rağmen Schiller ve pek çok filozof, Sokrates’in sofist olduğunu iddia eder. Nitekim Platon’un eserlerinden hareketle Sokrates hakkında objektif bir yargıya varılamayacağı, Sokrates’i tüm yönleriyle anlamak için Xenophon, Aristippus ve Antisthenes’in eserlerinin de okunması gerektiği unutulmamalıdır.¹¹⁵

Gençlik diyaloglarında Sokrates üzerinden sofistleri eleştiren Platon, bu anlayışın yetersizliğini görerek Sokrates ötesi bir felsefi düşünceyi geliştirmeye çalışmıştır. Böyle bir felsefi düşünce, Platon’un daha önceden ilk nüveleri görülen idealar teorisini ayrıntılı bir şekilde sistemleştirdiğini gösterir. Bu sistem, Platon felsefesinde bilgi ile erdemin eşit

¹¹³ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 73.

¹¹⁴ F. Paksüt, *Platon ve Platon Sonrası*, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1982, s. 59-60.

¹¹⁵ F.C.S. Schiller, *Plato or Protagoras*, s. 8.

kabul edilmesinden dolayı doğruluk probleminin nasıl araştırılacağı hususunu ortaya koyar. Diğer bir husus, Platon felsefesinin hazza dayanan sofist anlayışın aksine “iyi”yi temel alan bir öğretiyi nasıl temellendireceği meselesidir. Platon, bilginin elde edilmesi hususunda ise ruhun ölümsüzlüğünü kabul ederek bilginin önceden bilinenin hatırlanması anlamına geldiğini iddia eder. Ayrıca bu anlayışın idealar ve görünüşler âlemi tarzındaki düalist yaklaşıma da zemin hazırladığı söylenebilir. Buna karşın sofistler, böylesi bir şeyin bilindiğinden dolayı araştırılmaması gerektiğini, eğer bilinmiyorsa da araştırılarak bilinmeyeceğini ifade ederler.¹¹⁶

Platon felsefesinde doğru olanın iyi, iyi olanın ise doğru anlamına geldiği, bu yüzden bilgi ile erdemin aynı anlamda kullanıldığı görülür. Oysa Protagoras’ın felsefesinde doğru olan her zaman iyi anlamında değildir. Bu anlayış, kesin bir hükümden ziyade sadece insani bir derecelendirmeyi ortaya koyar. Nitekim bu husus, Protagoras’ın felsefesinde bu tarz derecelendirmelerin insana göre değiştiğini gösterir.¹¹⁷

Bilgi ve erdemin aynı olduğu anlayışından hareketle doğru ile iyiyi özdeş kabul eden Platon, mutlakçı bir felsefenin temellerini atarken Protagoras bilgi ile erdem, doğru ile iyi kavramları arasında bir ayrıma giderek rölativist bir felsefeyi seslendirir. Platon, her ne kadar bilgi ve erdemi özdeş kabul etse de idealar teorisinden dolayı bilginin sanı (doxa) ve episteme (doğru bilgi) şeklinde düalist bir yapıda olduğunu iddia eder. Bu bilgilerden sanı, doğru inanç olarak kabul edilirken episteme bu doğru inancın gerekçelendirilmiş halini seslendirir. Platon, bu bilgilerden sanı ile sofistlerin bilinemeyenin araştırılmaması gerektiği anlayışına bir yanıt verir. Zira Sokrates’in kullandığı doğurtma yöntemi, bilinemez olanın bilinebilir kılındığına bir delil olarak gösterilebilir. Platon, sanı ile bilinemeyenin bilinebilir kılınmasından sonra episteme ile

¹¹⁶ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s. 56.

¹¹⁷ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 35.

bu bilgiyi logosa dayandırarak sağlam ve değişmez bir karakter almasını sağlar. Böylesi bir bilginin duyular âleminde mümkün olamayacağı için duyular üstü bir âleme, idealar âlemine teşmil edildiği ileri sürülebilir.

Platon felsefesinde bilgiden hareketle görünüş ve gerçeklik âlemlerinin ortaya çıkması, bilginin kaynağı problemini gündeme getirir. Platon, bu problemin üstesinden gelmek amacıyla nesnenin kendisi ile kavramını merkeze alır. Böylelikle gerçeklik/idealar âlemi kavramların bulunduğu ve tümel olana, görünüş âlemi ise duyular ile elde edilen, ideaların kopyaları olan ve nesnenin kendisinin bulunduğu âleme işaret eder. Platon felsefesinde idealar âlemi mutlak, değişmez ve var olduğu halde oluş halinde olmayan bir karakterdeyken görünüş âlemi sürekli değişen, rölativist ve varolmadığı halde oluş halinde olan bir mahiyettedir. Görünüş ve gerçeklik âlemine dair bu nitelikler, Platon'un Parmenides'in değişmeyenini idealar âlemine, Herakleitos'un oluşunu da görünüş âlemine teşmil ettiğini gösterir.¹¹⁸

Felsefe tarihinde insanı zihinsel mükemmellik ile soyutlamalardan kurtararak olduğu gibi resmeden Protagoras'ın felsefesi yerine Platon'un felsefesinin neden daha etkili olduğu sorgulanabilir. Bu durum, ilk olarak Platon'un herhangi bir konuyu mizahi, esprili ve gerektiğinde ciddi bir şekilde aktararak insanların ilgisini çeken çok yönlü şahsiyetinden kaynaklanır.¹¹⁹ Bu felsefenin tercih edilmesini sağlayan bir diğer sebebin idealar teorisinin metafizik ile ontolojik bir karaktere sahip olması ve Antik Yunan

¹¹⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. A. Akgün, Kabalcı Yay., İstanbul, 2016; Herakleitos'un oluş âlemini önemseyişine dair özellikle oniki, otuz, kırkdokuz ve doksanbirinci fragmanlara bakılabilir.

¹¹⁹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 41.

medeniyetinde böyle konuların insanların ilgisini daha çok cezpt etmesi olduğu
söylenebilir.¹²⁰

Platon'un gerçeklik/idealar âleminde en yüksekte "iyi" ideasının bulunması, dünyanın teleolojik bir mahiyette anlaşıldığını¹²¹ ve dolayısıyla bilginin iyi ve teleolojik bir karakter taşıdığını gösterir. Bu sistemin en yüksekte yer alan iyi ideasının araçsal/faydalı açıdan yetersizliğinin ortaya konulmasıyla ayakta kalamayacağı savunabilir. İdealar teorisinin yetersizliğine dair bir diğer husus, bu teoride mükemmelliğin saf bir kavramdan ibaret kabul edilmesidir. Oysa mükemmel olanın kavramdan ziyade algının kendisi olduğu iddia edilebilir. Bu iddia, Platon'un idealar teorisi ile Schiller'in pragmatik hümanizminde algının nasıl bir niteliğe sahip olması gerektiği problemini ortaya çıkarır. Platon'da sürekli değişen, kararsız ve oluş halinde olan algı, duyulur olana idealar karşısında hiçbir şans tanımayarak insanı sürekli sistem dışında tutar. Bu anlayış, insanın aktif olmadığı herhangi bir felsefi sistemin bu âlemde deneyimin konusu olamayacağını ve dolayısıyla Platon'un idealarının bu dünyada hiçbir şekilde gerçekleşmeyeceğini gösterir. Buna karşın Schiller'de algı, oluş halinde ve sürekli değişen bir karakterde olduğu için deneyimle irtibatlı düşünülür.¹²²

Platon'un felsefesinde insanın ihmal edilmesi hem kavramların değiştirilemez son hükme hem de ilerleme ve gelişme niteliklerine sahip olamayışına delalet eder. Oysa bu kavramlar, insani ve değişebilir bir karakterde kabul edilirse Platon'un felsefesinde var olan gelişim ve ilerleme problemi çözülmüş olur. Bununla beraber ideaların akışını, oluş ve değişimini kabul etmek bu teorideki sabitlik ile durağanlığı gidermez. Çünkü idealar âlemindeki oluş ve değişimle görünüş âleminde mevcut olan oluş ve değişim

¹²⁰ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 51.

¹²¹ A. Weber, *History of Philosophy*, C. S.'s Son, New York, 1905, s. 98-104.

¹²² F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 54-58.

açıklanamaz. Schiller, her ne kadar Platon'un felsefesinde kavramların insani ve değişebilir karaktere bürünmesiyle bu anlayışta var olan bazı problemlerin çözüme kavuşacağını ifade etse de bütünüyle bir düzelmenin ancak bu anlayışın çıkış noktasına dönmekle gerçekleşeceğini iddia eder. Böylesi radikal bir dönüş de Platon'un felsefesinden Protagoras'ın felsefesine doğru bir evrimi işaret eder. Bu sayede bilgi, insani olmayan (dehumanize), mutlak ve sonsuz özelliklerden değişebilir, sonlu ve sübjektivist bir karaktere bürünür.¹²³

Bilgide böylesi bir dönüşümü gerçekleştiren Protagoras felsefesinin pragmatik hümanizm için ilham kaynağı olduğu ifade edilebilir. Bu husus, yukarıda kısmen bahsedilen sofistlerin pragmatik hümanizmde nasıl algılandığı problemini gündeme getirir. Bilindiği üzere sofistler, Antik Yunan'da bilimi durağanlaştırdıklarına dair Platon'dan kaynaklanan bazı olumsuz tavırlarla karşılaşmışlardır. Ancak sofistlerin Antik Yunan'da diyalektik ile retoriğin gelişimine oldukça büyük katkılar sağlaması, böylesi bir eleştirinin yeterli kanıtı sahip olmadığını gösterir.¹²⁴ Buna ilaveten sofistlerin ilk defa mantık hatalarını bularak gramer ile mantığın yeniden teşekkülünde merkezi öneme sahip oldukları, bu yüzden bilimin karşısında değil, aksine onun psikolojik ve ahlaki gelişiminde ön saflarda yer aldıkları ileri sürülebilir.¹²⁵

Antik Yunan'da mantık, diyalektik ve retoriğin gelişiminde önemli bir rol oynayan Protagoras'ın felsefesi, en genel anlamda “insan, herşeyin ölçüsüdür” özdeyişiyle özetlenebilir. Bu özdeyiş, mutlak ve değişmez bir doğruluk anlayışının aksine insana göre değişebilen bir doğruluk anlayışını savunur. Bu durum, insandan bağımsız bir doğruluk anlayışından ziyade insan kadar doğruluk anlayışının olduğuna işaret eder.

¹²³ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 61-69.

¹²⁴ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 26.

¹²⁵ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 30-32.

Nitekim bu husus, Protagoras'ın felsefesinin günümüzde var olan hümanist, rölativist ve sübjektivist anlayışların Antik Yunan'daki temsilcisi olduğunu gösterir.¹²⁶

İlk pragmatist,¹²⁷ hümanistik bilgi teorisinin ve hayata karşı hümanist tavrın ilk temsilcisi kabul edilen Protagoras'ın kendi felsefesini iki temel varsayımdan birini seçme üzerine kurduğu iddia edilebilir. Bu varsayımlar; a) insanın doğaya bütün var oluşuyla teslim olması ile b) insanın boyun eğmeyip doğa ile mücadele ederek onu boyunduruğu altına alması arasındadır. İnsanın ikinci yolu tercih etmesi, kendisinden veya başka birinden yardım almasını gerekli kılar. Birinden yardım alma ise Schiller'in hümanizmi seçmesindeki ana karakteri oluşturur.¹²⁸ Çünkü hümanizm, insanın kendisi dışında var olan birinin algısını bilemeyeceğini ve dolayısıyla insanların birbirine muhtaç olduğunu vurgular.

Protagoras'ın doğayı kontrol etme görevini herhangi bir insana vermesi, doğanın açık ve anlaşılır bir karakterde olmamasından kaynaklanır. Nitekim doğaya hümanist bir perspektifle bakıldığında kendimizi kontrol etmeden doğayı boyunduruğumuz altına alamayacağımızı görürüz. Bu nedenle insanın böyle bir amaç için iradesini ortaya koyarak kendi kendine yetmesi, kendisine yardım etmesi (self-help) beklenir. Böylelikle insan, doğayı kontrol etme çabasına irade ve kendi kendine yetme niteliklerini dâhil ettikten sonra hem kendisini hem de doğayı anlayabilir.¹²⁹

Protagoras'ın felsefesinin doğayı kontrol etmek için iki özelliği etkin kılarak bilginin sübjektif yönüne önem vermesi, doğrunun insana bağımlı oluşuna işaret eder. Ancak bu anlayışın doğrunun bütünüyle inkârı anlamına gelmediği fark edilmelidir. Zira

¹²⁶ O. Elmalı, H.Ö. Özden, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, Arı Sanat Yay., İstanbul, 2013, s. 87.

¹²⁷ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 94.

¹²⁸ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 18-19.

¹²⁹ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 19-20.

mutlak ve değişmez doğruların reddedilmesi ile doğrunun her insana göre değişebilir karakterde olması arasında oldukça büyük bir fark bulunur. Buna ilaveten Protagoras'ın felsefesinde doğrunun insana bağımlı olmasının toplumsal alanda objektif bir doğrunun varlığını engelleyeceği de düşünülmemelidir. Nitekim Protagoras, her insana objektif doğruluğun oluşumunda bir oy hakkı vererek insanın böyle bir doğruyu özgürce oluşturacağını ileri sürer. Bu süreçte en önemli husus, her insanın bir oyuyla elde edilen objektif doğruların değişmez karakterde olmadığının gözden kaçırılmamasıdır. Çünkü değişken bir mahiyete sahip olan insanın kendisine bağımlı kılınan herhangi bir doğruyu zaman içerisinde değiştirebileceği ve bu değişebilir durumun da objektif doğruların sabitliğini mümkün kılmayacağı söylenebilir.¹³⁰

Görüldüğü üzere Protagoras'ın felsefesinde insanın herşeyin ölçüsü olması, insan doğasının anlaşılmasına işaret eder. Böyle bir işaret, insanın temel problemlerini çözecek, gelişimi ile mutluluğunu sağlayacak bir karakteri temsil eder. Bu karakter, birkaç insandan başlayarak toplumsal kabule kadar giden bir süreci yansıtabilir. Bu süreç neticesinde insanın hem bireysel hem de toplumsal bir niteliğe bürünmesi gerekir. Eğer insan, toplumsal bir özelliğe sahip olmazsa ne herhangi bir doğruluk ne de düşünceler arasında bir uyum ortaya çıkabilir.¹³¹ O halde mütevazı bir insanın doğruluk ve gerçeklik anlayışının Protagoras'ın felsefesinin Platoncu gelenekten kaynaklanan önyargılardan azade bir şekilde ele alınmasıyla ortaya çıkacağı iddia edilebilir. Nitekim Protagoras'ın felsefesi, septisizm, nihilizm ve mutlakçı bir anlayıştan ziyade rölativist, plüralist ve hoşgörüyeye dayanan bir düşünceyi seslendirir. Bu düşüncede insan, pek çok doğrunun aynı

¹³⁰ K. Winetrout, "William James and F.C.S. Schiller", s. 162.

¹³¹ H.L. Searles, A. Shields, *A Bibliography of F.C.S. Schiller*, s. 4.

anda mevcut olabileceğini, bunun yanısıra böyle bir doğruluk anlayışı çerçevesinde sosyal anlaşmayla objektif doğruların oluşabileceğini varsayar.¹³²

Buraya kadarki görüşlerden anlaşılacağı üzere; insanı herşeyin ölçüsü kabul eden hümanizm kavramı, Antik Yunan'dan günümüze kadar varlığını devam ettiren bir anlayışı temsil eder. Felsefenin yanında edebiyat alanında da daima “sıfat” olarak anlaşılan bu kavram, ilk defa Schiller tarafından isim olarak kullanılmıştır. Schiller'in hümanizm kavramını her türlü düşüncenin gelişim gösterdiği bir dönem olan Antik Yunan'da mevcut olan Protagoras'a dayandırması, gayet anlaşılır bir husustur. Zira Protagoras'ın felsefesi, Platon tarafından felsefeden dışlanan insanın yeniden merkezi duruma gelişini temsil eder. Böylelikle felsefede yeniden aktifleşen insan, bilginin makineleşmiş, mutlak ve sonsuz bir karakterden sonlu, sübjektivist ve rölativist bir niteliğe evrimini gerçekleştiren fail konumuna yükselir. Schiller, bu evrimin kodlarını Protagoras'ın felsefesinde gördüğü için onu pragmatik hümanizmine ilham kaynağı yapar. Böyle bir düşünce ekseninde pragmatik hümanizmin Platoncu anlayışın temsilcileri olan klasik epistemoloji, metafizik ve ahlak görüşlerini eleştirdiği ve yeni bir anlayışı tesis etmeye çalıştığı iddia edilebilir. Bu yeni anlayışın klasik düşünceleri eleştirisine geçmeden önce genel hatlarıyla kapsamını belirtmenin bize daha geniş bir bakış açısı kazandıracağı kanaatindeyiz.

¹³² F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 30.

İKİNCİ BÖLÜM

SCHILLER VE FELSEFESİ

2.1. F.C.S. SCHILLER'İN PRAGMATİK HÜMANİZMİ

Ondokuzuncu yüzyılın son çeyreği ile yirminci yüzyılın başlarında batı dünyasının en yaratıcı ve en önemli filozoflarından biri olan F.C.S. Schiller, epistemoloji, metafizik, ahlak, psikoloji, teoloji, eğitim, öjenik ile bunların alt dallarından oluşan pek çok alanın doğruluk, gerçeklik, bilgi, bilme ve bilenle ilişkisi üzerine çalışmalar yapmıştır. Tüm bu hususlar, Schiller'in felsefesinde mantıksal empirizmden varoluşçuluğa kadar geniş bir alanın incelendiğini gösterir. Bu incelemede Schiller'in James, Peirce, Dewey, R.T. Flewelling, H.V. Knox, Henry Stuart, Henri Bergson, Giovanni Papini gibi Amerika ve Avrupa'da bulunan önemli filozoflardan etkilendiği, buna karşın Platon, Hegel, F.H. Bradley, Bertnard Russell gibi tüm apriori ve formel görüşlere sahip filozofları eleştirdiği söylenebilir. Bu eleştiriler, ondokuzuncu ve yirminci yüzyılda entelektüalizm ile metafiziksel idealizmin yıkılmasında oldukça önemli bir rol oynarken pragmatizmin hem Amerika hem de İngiltere'de yaygınlaşmasını sağlamıştır.¹³³ Buna ilaveten gerçeklik ile doğruluğu bir süreç içerisinde kabul eden pragmatik hümanizmin yirmibirinci yüzyılda postmodern düşüncenin ötekileşen düşünceleri dikkate alarak geniş kitlelere ulaşmasında önemli bir role sahip olduğu iddia edilebilir.

Schiller'in pragmatik hümanizmini incelerken, öjenik gibi görüşleri dikkate alınmayacak; buna ilaveten “Hümanist Voluntarizm”,¹³⁴ “Hümanizm”, “Pragmatizm” ve

¹³³ H.L. Searles, A. Shields, *A Bibliography of F.C.S. Schiller*, s. 1-2.

¹³⁴ Schiller, felsefesini genelde “hümanizm” olarak adlandırmasına rağmen insan doğası ile epistemoloji ve mantık konularını açıklarken “hümanist voluntarizm” kavramını tercih eder. Böyle bir tercih, insanın tüm

“Kişisel (personal) İdealizm” gibi adlandırmalar yerine her biriyle aynı anlama sahip olan “Pragmatik Hümanizm” ifadesi kullanılacaktır. Böyle bir tercihin yapılmasında Reuben Abel’in önemi yadsınamaz. Nitekim o, Schiller’in hümanizmi ile James’in pragmatizmini birleştirerek “pragmatik hümanizm” ismini ilk defa kullanan kişidir. Bunun yanı sıra bu bölümde pragmatik hümanizminin teşekkülünde oldukça önemli bir yere sahip olan pragmatizm ve metodu hakkında bilgiler verilecektir. Daha sonra pragmatik hümanizmin metodu açıklanarak pragmatizm ile farkları üzerinde durulacaktır. Nihayet pragmatik hümanizm ile Batı düşünce geleneğinin metafiziksel, epistemolojik ve ahlaki temelleri hakkında karşılaştırmalı bir açıklama ortaya konulacaktır.

Pragmatizm, felsefe sözlüğünde “bir ideoloji, teori ya da fikrin işlediği, işe yaradığı takdirde doğru olduğunu, bir önermenin anlamının onu kabul etmenin yaratacağı farklılıklarda, yol açtığı pratik sonuçlarda aranması gerektiğini öne süren felsefi bir anlayış”¹³⁵ şeklinde tarif edilir. Bu anlayış bir anlam, araştırma, doğruluk ve etik teorisi olarak işlev görür.¹³⁶ James ise pragmatizmi, doğruluk üzerinden doğru olduğuna inanılan bir inanç ile gerçeklik arasındaki “tanımlanabilir ilişkiler” olarak açıklar.¹³⁷

Pragmatizm çeşitli şekillerde tanımlansa da tanımlanan ilgilerine göre farklı şekillerde yol aldığı söylenebilir. Nitekim Lovejoy (1873-1962), “Thirteen Pragmatisms” adlı makalesinde pek çok pragmatizmin varlığından bahseder. Bunlardan ilki, Peirce ve James’in “önergelerin anlamlarını” deneyimle elde edilecek sonuçlara dayandırdığı

eylemlerinde “antropomorfist” bir yaklaşımı benimsemesinden kaynaklanır. H.L. Searles, A. Shields, *A Bibliography of F.C.S. Schiller*, s. 5.

¹³⁵ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 359.

¹³⁶ J.B. Pratt, *What is Pragmatism?*, New York, 1909, s. 9; J. Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York, 1930, s. 196; W. James, *Pragmatism*, New York, 1907, s. 3; Ayrıntılı bilgi için bkz. C. Türer, “(Pragmatist) Ahlak Nedir?”, *Temaşa, E.Ü.F.B. Dergisi*, Sy. 5, 2016, s. 15-31.

¹³⁷ W. James, “Bir Mülakat: Pragmatizm Nedir?”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. Bilal Genç, s.130.

pragmatizmdir. Bu husus, pragmatizmde anlam ile doğruluk teorisinin nasıl bir ilişki içerisinde olduğu problemini gündeme getirir. Lovejoy, öncelikle anlam ve doğruluk arasında tek yönlü de olsa bir ilişkinin varlığını kabul eder. Bu ilişkide bir önerme, doğruluğun kanıtlanması ile doğruluk iddiasının test edilmesini sağlayacak karakterde olmalıdır. Buna göre bir önermenin doğruluk kriteri, gelecekle uyumlu olmasından ziyade şu an için ihtiyacı karşılamasında aranmalıdır. Bu önermenin geçerlilik süresi ise çalışır olduğu müddetle sınırlıdır. Öyleyse söz konusu pragmatist anlayışta doğruluk, her ne kadar gelecekle ilişkili görünse de geçmiş deneyimlerden bağımsız değildir. Ancak bu geçmişe bağlılık, bilgiye bir kutsallık atfedildiği anlamına gelmez. Zira pragmatizm, bir inancın doğruluğunu deneyimlendiği müddetçe doğru kabul eder. İkincisi, James'in pragmatik anlam teorisiyle ilgili bir husustur. Bu teorinin kriteri, radikal bir belirsizliğe sahip olduğundan dolayı problemlidir. Bu problem, nesneyi temsil eden kavrama somut bir deneyim içerisinde gelecekle ilgili sonuçların dâhil edilmesiyle çözülür.¹³⁸

Geleceğe dair deneyimde iki olasılığın ortaya çıktığı söylenebilir. Bunlardan ilki, önermenin doğruluğundan ziyade gerçekleşip gerçekleşmediği hakkında bir tahminde bulunmak iken ikincisi, önermenin gerçekleşmesini sağlayacak inancın oluşmasıdır. Bu iki olasılık, bir önermenin doğruluğu ile bu önermeye inandıktan sonra ortaya çıkan sonuçları gündeme getirir. Bu durum, pragmatist anlam teorisinin en önemli noktasıdır. Zira ilk anlam dikkate alındığında tahmin edilebilir önermelerin gerçek anlama sahip oldukları görülür. İkinci anlam ise tahmin edilebilir önermelerin geleceğe dair olan özelliğini ortadan kaldırır. Lovejoy, her iki açıdan da pragmatist anlam teorisinde herhangi bir değişikliğin olmadığını iddia eder. Diğer ifadeyle bu teoride hangi olasılıktan hareket edildiğine bakılmaksızın aynı sonucun ortaya çıktığı ileri sürülebilir. Eğer bu

¹³⁸ A.O. Lovejoy, "The Thirteen Pragmatisms", *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, Vol: V, No: 1, 2 January 1908, s. 5-6.

teoride sadece “gerçek deneyimler” dikkate alınırsa sonu gelmez pek çok tartışma ortaya çıkar. Sözelimi teizm ile materyalizmin dünya görüşündeki en keskin ayrım, teizmin geleceğe dair tahminlerde bulunmasıdır. Zira bu tahminler, teizmi anlamlı kılma niteliğine sahiptir. Bu tahminler ortadan kalktığında teizm ile materyalizm arasındaki tartışmanın boş ve anlamsız bir hale dönüşeceği de belirtilmelidir. Eğer bu teoride diğer deneyimlerin yanında “gelecek deneyimler” de önemsenirse, bu düşüncenin oldukça genel bir gerçekliğe tekabül ettiği ileri sürülebilir.¹³⁹

Gelecek deneyimlerin tek başına ya da diğer deneyimlerle birlikte ele alınması, pragmatist anlam teorisinde iki farklı durumun ortaya çıkmasını sağlar. Bu iki durum, birbirinden farklı ve birbirine uyumsuz bir karakterde olduğu için birinin tercih edilmesi gerekir. Ancak pragmatistler böylesi bir tercihi hoş karşılamayarak iki farklı ve uyumsuz durumun ortaya çıkmasını sağlayan en önemli etkeni diğer olasılıkların yeterli derecede açık ve anlaşılır olmamasına bağlarlar. Üçüncüsü, pragmatist anlam teorisinde yargıların doğruluğu ile doğruluğun anlamı hususudur. Yargıların doğruluğu, tahminlere bağlı olduğu için tahminlerin gerçekleşmesi bu yargıların doğru olduğu anlamına gelir. Daha açık ifadeyle yargılar, tahminlerin deneyimlenmesi neticesinde doğru/yanlış kabul edilir. Öyleyse doğruluğun kendi kendini doğrulayan bir süreç olduğu, olayların böyle bir doğruluğu ortaya çıkardığı ve dolayısıyla her doğruluğun bir fikre tekabül ettiği iddia edilebilir. Bir süreç olarak kabul edilen doğruluk anlayışında yargıların doğrulanıncaya kadar doğru kabul edilmemesi, geçmiş bir durumu ifade eden bu yargıların doğrulandığında önemini kaybetmesinden kaynaklanır.¹⁴⁰

Schiller ise bilişin (cognition) psikolojik olgulara bağlı olduğunu ve bu olgular zemininde geliştiğini, ardından muhakkak bir yaşam teorisine evrildiğini ve bunların da

¹³⁹ A.O. Lovejoy, “The Thirteen Pragmatisms”, s. 7-10.

¹⁴⁰ A.O. Lovejoy, “The Thirteen Pragmatisms”, s. 10-12.

bilinçli bir uygulamasının¹⁴¹ pragmatizmi oluşturduğunu söyler. Abel, bu teoriye katılmakla birlikte pragmatizmi, “katı natüralizm ile psikolojiden mantığın ayrılmasına karşı bir protesto, iradi/gönüllü bir metafiziği ima eden, teleolojik bir psikolojinin bilgi teorisine (ya da mantığa) bilinçli bir uygulaması”¹⁴²olarak tanımlar. İleride de görüleceği gibi Schiller’in temel kaygısı, insan bilincine ait psikolojik olguların bilgi teorisini oluştururken devreye girdiğini ve bu devreye girişin esasen katı mantıksal bir forma karşı olduğunu göstermektir. Görüleceği üzere salt bilimsel ve metafizik söylemlerden müteşekkil olmayan¹⁴³ pragmatizm, düşüncede tezahür edenlerin insanla alakalı olması ve bir amaca göre hareket etmesi durumunda anlamlı olacağını savunan bir anlayışı temsil eder. Bu anlayış, bir düşüncenin insandan ve amaçtan bağımsız var olamayacağını; her türlü yargının bireysel ilgi ve güdülerle ilişkili olmak zorunda olduğunu ifade eder.¹⁴⁴

Tanımına dair pek çok tartışmayı ortaya çıkaran pragmatizm kavramı, ilk olarak 1878 yılında C. Sanders Peirce tarafından kullanılmıştır. Peirce, sistematik bir zihinsel yapıyı benimsemediğinden pragmatizmi sistemli bir yapı içerisinde açıklamamıştır. Dolayısıyla onun geliştirdiği pragmatik metot, geniş ve kapsamlı bir alana uygulanamamıştır.¹⁴⁵ Böyle bir metodun inşası ve tanınırlığı için James’in pragmatik metodu bekleneciktir.

Pragmatizm kelimesi her ne kadar Amerika’da ortaya çıkan akımı tasvir edecek genel bir kavram olsa da klasik pragmatizm Lovejoy’ın yukarıdaki ifadesiyle on üç türlü

¹⁴¹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 8.

¹⁴² R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 10.

¹⁴³ F.C.S. Schiller, “Methodological Teleology”, *The Journal of Philosophy, Psych. and Scien. Meth.* Vol. 16, No. 20, 1919, s. 548.

¹⁴⁴ F.C.S. Schiller, “Pragmatism”, *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 22, s. 246.

¹⁴⁵ J. Dewey, “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. C. Türer, s. 27.

şekilde kendisini gösterir. Bu durum bütün pragmatizmlerin kurucuları tarafından kendi eğilimlerine göre şekillenerek ortaya çıktığı anlamına gelir. Nitekim James'in çok genel psikolojik ve özellikle geniş sahada kullandığı pragmatizm terimi, Peirce tarafından olumsuz anlamları çağrıştırdığından değiştirilerek kullanılmıştır. Peirce, bu kavram yerine 'hırsızların bile çalmaya tenezzül etmeyeceği' pragmatizm kelimesini tercih etmiştir. Aynı kaygıyı yaşadığı dönemde gören Dewey, pragmatizm kelimesi yerine enstrümantalizm/araçsalcılık terimini kullanmayı tercih etmiştir. Pragmatizm kavramının savunduğu temel öğretileri karşılayamadığı ve bundan dolayı yeni bir isimle tanımlanması gerektiğini düşünen diğer bir filozof da F.C.S. Schiller'dir. Schiller, a) pragmatizm kavramının belirsizliği, içermiş olduğu anlamların delaleti, b) pragmatizm kelimesindeki pragmanın eylem kelimesiyle tam örtüşmediği ve c) pragmatizmin Almanca ve İngilizce'de pek iyi anlamları ihtiva etmemesinden ötürü felsefesini 'hümanizm' olarak adlandırır.¹⁴⁶

Schiller, yukarıdaki kaygılar ışığında klasik pragmatistler içerisinde pragmatizm kelimesini kullanan ve kullanmaya devam eden James'e bir mektup yazarak çok geç olmadan bu kelimeyi değiştirmesini talep eder. James, pragmatizm kavramının yaşadığı dönemde çağrıştırdığı olumsuz anlamlarına rağmen Schiller'in teklifini gayet nazik bir üslupla reddeder.¹⁴⁷ Schiller, James'in ölümünden sonra eşinin kendisine göndermiş olduğu bir mektupta James'in pragmatizm kavramı yerine hümanizm kelimesini kullanmayı çok arzu ettiğini ama bu akımın herkes tarafından pragmatizm olarak tanınmasından ötürü değiştirmeye cesaret edemediğini beyan eder.¹⁴⁸

¹⁴⁶ M. Porrovecchio, "F.C.S. Schiller's Last Pragmatism Course", *Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quarterly Journal in American Philosophy*, Vol. 51, No. 1, 2015, s. 60-61.

¹⁴⁷ K. Winetrou, "William James and F.C.S. Schiller", s. 163.

¹⁴⁸ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 103.

Pragmatizm, kurucuları tarafından kelimenin anlamı yanında metot ve doğruluk anlayışı açısından da eleştirilmiştir. Dewey, James'in pragmatik metodunun felsefi mevzular hakkında ortaya çıkan soru/n'ların anlamlarını belirleme ve dini alana ait felsefi konuları pragmatizm içerisine dahil etme kaygısından teşekkül ettiğini ileri sürer. Oysa James, pragmatik metotla herhangi felsefi bir problemin anlamının önemli veya faydasız olduğunu tespit etmeyi, eğer faydalıysa diğer olasılığın tercih edilmesi durumunda insanın ne tür sorunlarla karşılaşacağını ortaya koyacak bir ölçüt belirlemeyi hedefler. Böylelikle insanda felsefi problemlerden ötürü oluşan inançların niçin farklı davranışlar şeklinde sonuçlandığı anlaşılır.¹⁴⁹

Winetroun, James'in pragmatik metodunun yeni bir olgu ortaya koymaktan ziyade nominalizm, utilitarizm ve pozitivizm gibi düşünce akımlarının uyumlu bir şekilde çalışmasını sağlamaya çalıştığını, böylelikle şu ana kadar belirsiz ve sorunsal problemlerin çözümünü hedeflediğini ifade eder.¹⁵⁰ Schiller ise pragmatik metodun doğaya uygulanmasıyla ortaya çıkan problemlerin çözüleceğine inanır. Schiller'e göre tüm bu sorunların çözümünden maksat, en iyi cevabın şu an için pragmatik metot tarafından verildiğini göstermektir. Çünkü bu metotta zorunluluktan ziyade bir imkân meselesi merkezi rol oynadığından herhangi bir sorun bulunduğu şartlar içerisinde değerlendirilerek bir sonuca varılır. Bu sonuç, yanlışlanıncaya veya faydasız olduğu test edilinceye kadar doğru kabul edilir.¹⁵¹ Schiller, konuyla ilgili şunları söyler:

Pragmatizm, felsefeyi günlük yaşamla ve işleyen bilimlerle bağlantı kurması için yeniden inşa etti. Felsefe, artık derin düşüncenin (contemplation) sonuçsuz oyununa mahkûm değildir.¹⁵²

¹⁴⁹ J. Dewey, "Amerikan Pragmatizminin Gelişimi", *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. C. Türer, s. 32.

¹⁵⁰ K. Winetroun, "William James and F.C.S. Schiller", s. 161.

¹⁵¹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 14.

¹⁵² F.C.S. Schiller, *Must Philosophical Disagree*, s. 71.

Felsefe tarihi boyunca çözülemeyen –özellikle metafizik- pek çok problemin pragmatik metotla hiç olmazsa tartışılmaktan çıkarılıp işlevi vasıtasıyla çözümlenmesi, pragmatik metodun deneysel bir anlayışı merkeze almasından kaynaklanır.¹⁵³ Bu yüzden pragmatistler deneyci, deneyimcidir denilebilir. Nitekim Peirce’ün felsefesinde zihin, pragmatik kavramının muhatap olduğu anlama işaret eder. Bu işaret, iddia edilen herhangi bir düşüncenin deneysel bir teste tabi tutulmadan anlamlı olamayacağını ifade eder. Buna göre bir düşünce, ancak davranışlarda tezahür ederse doğrudur.¹⁵⁴

Schiller’e göre de pragmatik metodun en önemli özelliği, empirist karakterde olmasıdır. Nitekim ilerlemeyi hedefleyen pragmatik metodun klasik metotların düştüğü yanlışlara düşmemesi için empirist yapıda olması zorunludur. Kültürümüzde usul, esas önceler ifadesinde olduğu gibi burada metodun düşünce ve doktrinlerden daha önce geldiği fark edilmelidir. Çünkü düşünce ve doktrinler ani değişimlere maruz kalarak yok olabilecek iken metotlar ancak kullanılamaz hale gelince ortadan kalkarlar. Bu durum ise bir metot için oldukça zor bir süreç işaret eder.¹⁵⁵

Schiller, ikinci olarak Batı düşünce geleneğine Mutlak’ın belirsizliği hususunda karşı çıkan pragmatik metodun apaçık ve kendini kanıtlayan bir niteliğe sahip olmayışını eleştirir. Pragmatik metoda dair üçüncü eleştiri, onun doğruluk problemine uygulanmasında gelişir. Zira pragmatik metot, doğruluk iddiası ile doğrulanmış doğru arasında ayrım yapar. Böylesi bir ayrım, doğrulama sürecinin sadece insana bağımlı bir şekilde devam etmediğini, doğruluk iddiasının da test edilmesi gerektiğini ifade eder.

¹⁵³ A.K. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, Sentez Yay., İstanbul, 2012, s. 92.

¹⁵⁴ J. Dewey, “Amerikan Pragmatizminin Gelişimi”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. C. Türer, s. 28.

¹⁵⁵ M. Porrovecchio, “F.C.S. Schiller’s Last Pragmatism Course”, s. 88.

Doğrulama sürecinde test edilebilirliğin kabulü, teorik bağlamda sonsuza kadar götürülebilecek bir iddianın pratikteki tatmin ediciliğine zemin hazırlar.¹⁵⁶

Felsefe tarihinde pragmatist metot hariç diğer tüm metotların bilimsel bakış açısından yoksun oldukları ve dolayısıyla çözümsüz bir halde sürekli aynı kavram ve olgular etrafında tartışmalara sebep olduğu ileri sürülür. Pragmatik metot, bu eksikliği tamamlayarak felsefe tarihinde uzun zamandır var olan durağanlığı, sürekli bir gelişime dönüştürme yoluna girmiştir. Ancak bu ifadeler, pragmatik metodun bilimsel metodu hiçbir eleştiriye tabi tutmadan kabul ettiği anlamına gelmez. Anlaşılacağı üzere bu metot, eskiyle yeni ve durağanlıkla değişkenlik arasındaki gerilimden yararlanarak hem bilimsel hem de geleneksel metotları kendi sisteminde eritmeyi amaç edinir. Bu amaç doğrultusunda ilerleyen pragmatik metot, Batı düşünce geleneğinin mihenk taşı olan mutlak doğruluğun asla ulaşılamaz olmadığını, ancak mevcut doğrunun da mutlak olmadığını öne sürer.¹⁵⁷ Bu ifadeler, pragmatizmin mutlakı savunan Batı düşünce geleneğine karşı olduğunu, deneyimin konusu olmayan inançları kabul etmediğini ve insan tarafından oluşturulan her türlü söylemin sonuçta çalışır vaziyette olması gerektiğini ortaya koyar. Nitekim Schiller, pragmatizm ve kendi felsefesinin metafizikteki mutlaklık ve sabitlik iddialarını kabul etmesi halinde sistemsal bir çelişkiye uğrayarak yok olacağını savunur.¹⁵⁸

Aynı durumun mantık için de geçerli olduğunu iddia eden Schiller, pragmatizmin anlamsız ve boş iddialardan ibaret olan formel mantığın aktüel bilginin önündeki en önemli engellerden biri olduğunu ileri sürer.¹⁵⁹ Bilindiği gibi formel mantık, daima

¹⁵⁶ M. Porrovecchio, “F.C.S. Schiller’s Last Pragmatism Course”, s. 89.

¹⁵⁷ M. Porrovecchio, “F.C.S. Schiller’s Last Pragmatism Course”, s. 81-82.

¹⁵⁸ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 19.

¹⁵⁹ F.C.S. Schiller, *Must Philosophical Disagree*, s. 71.

özdeşlik ilkesinden hareket ettiğinden doğruyu içeriksel olarak kanıtlayacak düzeyde değildir. Schiller, formel mantığın teorik olarak kusursuz kabul ettiği doğruların pratik zemine aktarılmasında birçok problemle karşılaşıldığına inanır. Buna ilaveten bu teorik doğrularda amaç ve bağlam arasında bir bütünlük bulunmadığını savunur.¹⁶⁰ Oysa pragmatik metot, bu problemlerin üstesinden gelmek için mantıksal yönü değil psikolojik ve estetik yönleri ön plana çıkararak söz konusu metottan hareketle dünyaya daha iyi, esnek ve özgür bir şekilde bakılmasına imkân sağlar. Schiller, doğruluğa dair bu hususu şöyle ifade eder:

Doğrulama (sürecine) sokulamayacak (ya da sunulamayacak) olan herhangi bir doğru, kesinlikle bir doğru değildir. Böylesi doğrular, en iyi ihtimalle potansiyel doğrulardır, anlamı ise boşluk ve anlaşılmazdır ya da tahmini ve gerçekleşmemiş bir şarta bağlıdır.¹⁶¹

Formel mantığın düşüncede var olan katı ve determinist hakimiyetinden kurtularak doğruluğu pratik bir zeminde tartışmayı amaçlayan pragmatizm, doğruluğun neliği hakkında daha eleştirel bir yaklaşımın ancak bu tarz bir yöntemle ortaya konulacağına inanır. Böylelikle doğruluğun Peirce'ün ifadesiyle pratik sonuçlara sahip olacağı; doğrulama sürecinden geçerken test edileceği, amaç ve faydalılık açısından ele alınacağı belirtilmiş olur. Tüm bunlara ilaveten doğrunun iyi olması da diğer bir şart olarak gündeme gelir.

Schiller, *Encyclopaedia Britannica*'da yayınladığı “Pragmatism” adlı makalesinde pragmatizmin doğrulama sürecinin test edilmeye başladığını, doğruluk iddiasının test edilmesinin pratik zeminde karşılığı olan bir olguyla gerçekleştirilmesinin daha uygun olduğunu savunur. Bu aşama, doğruluk iddiasının tanımlanmasını kolaylaştırır. İkinci aşama, tanım yapıldıktan sonra ortaya çıkan iddianın faydalılığı

¹⁶⁰ F.C.S. Schiller, “Mr. Bradley, Bain and Pragmatism”, *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, Vol. 14.17, s. 454-455.

¹⁶¹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 8.

hususundadır. Bu husus, doğruluk iddiasının gündelik probleme uygulanmasıyla elde edilebilecek bir sonuçtur. Test edilmiş ve faydalı olduğu kanıtlanmış bir doğruluk iddiasının diğer önemli bir özelliği iyi olmasıdır. Açıktır ki iyi kavramının doğrulama sürecine dâhil edilmesi, bilginin fayda ve amacını esas kabul eden pragmatizmin etik yönü de önemsedğini gösterir.¹⁶²

Pragmatizmin doğrulama süreciyle ilgili üzerinde durduğu diğer önemli bir husus, inanç ve eylem arasındaki ilişkinin ne düzeyde gerçekleştiğidir. İnanç, genel olarak “bir şeyi güvenle doğru kabul etme tutumu”¹⁶³ olarak tarif edilir. Eylem ise “insan varlığının, niyetli ve bir amaca yönelik bedensel hareketi”¹⁶⁴ şeklinde tanımlanır. Bu çerçevede eylem, insanın inançlarının bir sonucu olarak tezahür eder. Bu durumun farkında olan Peirce, inancın neliği sorusunu üç açıdan ele alır. Birincisi inanç, farkında olduğumuz şeydir; ikincisi o, şüpheyi ortadan kaldırır; üçüncüsü inanç, insanda bir alışkanlık oluşturur.¹⁶⁵ Denilebilir ki inanç, düşünceden dolayı ortaya çıkan şüpheyi kaldırarak tatmin edici bir duruma kavuşur. Bu hareketsiz ve tatmin edici durum, geçici olduğundan inanç yeni bir şüphenin başlangıcı olur. Bu süreç, döngüsel bir devinimde hareket eder.

Pragmatizmin doğruyu test edilebilir, faydalı ve iyi olarak tanımlaması, insanı eylem üzerinden algılayışı ya da kavrayışının bir sonucudur. İnanç ve eylem arasındaki ilişkide pragmatizmin inancı merkeze alan Sokratesçi anlayış yerine eylemin inanç üzerinde etkili olduğunu savunan Aristoteles’in görüşlerine daha yakın durduğu öngörülebilir. Çünkü Aristoteles, alışkanlığı merkeze alarak ahlaki eylemler bağlamında doğru karar vermenin soyut bir ilkedен önce ve üstün olduğunu ileri sürer. Modern

¹⁶² F.C.S. Schiller, “Pragmatism”, *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 22, s. 247.

¹⁶³ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 104.

¹⁶⁴ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 169.

¹⁶⁵ C.S. Peirce, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. B. Genç, s. 85.

dönemde Kant'ın bu anlayışın aksini iddia ettiği görülür. Ahlaki alanda katı ve zihinsel bir formalizmi savunan Kant'ın ahlak yasalarından hareket edilmesi halinde cinayet işleyen bir katilin eylemini, evrensel olduğunu iddia ettiği inancı üzerinden temellendirebileceği söylenebilir. Oysa pragmatist anlayışa göre katilin eyleminin neden ve sonuçları üzerinden bir inanç değerlendirmesi yapılmalıdır. Bu değerlendirmenin içerisine geçmiş yaşantılardan elde edilen sonuçlar da dâhil edilmelidir.¹⁶⁶ Ancak böyle bir çaba neticesinde inancın olgu ile uyumu sağlanmış olur.

Anlaşılabileceği üzere pragmatistlere göre doğru olduğu iddia edilen bir inancın eylemden önce ortaya çıkması mümkün görünmez. Çünkü eyleme dönüşmeyen bir inancın önce ortaya koyacağı veya bünyesinde barındırdığı durumların nasıl bir sonuca dönüşeceğine dair herhangi bir veri yoktur. Ancak pragmatizm, bir inancın sonucunun rahatlıkla tahmin edebilirliği eleştirisiyle karşı karşıya kaldığında bu sonucun önceki deneyimlerden bağımsız olarak anlaşılmayacağını ileri sürer. Daha açık ifadeyle bir inancın sonuçlarını eyleme dönüşmeden önce ortaya koymak, daha önceki benzer inançların sonuçlarına bakılarak elde edilen alışkanlıkların gereğidir. Yoksa şu anki inancın eylemden önce ne tür bir sonuca sebebiyet vereceği mutlak bir şekilde belli değildir. Bu belirsizlik ve rölatiflik, inancın eylemle karşılaşması neticesinde tezahür eden sonucun iyi/kötülüğü ve insana faydası nisbetinde ele alınmasını gerektirir. Eğer sonuç, faydalı ve iyiye doğru, değilse yanlış kabul edilir. Bu doğruluk ve yanlışlığın doğrulama sürecinden bir kez başarılı çıkmasının mutlak bir doğru veya yanlış ürettiği anlamı oluşmamalıdır. Nitekim Schiller, bu hususu şöyle vurgular:

(İnsani alana ait) tüm inançlar, metotlar ve sonuçlar yenilenmeye mecburdur; zira onlar her daim geçicidir. Onlar, işlevselliğe bağlı; deneyimden kazanılan anlaşılabilir konularla şekillenir. Aynı şekilde onlar, yaşayan insana yine insan

¹⁶⁶ M. Porrovecchio, "F.C.S. Schiller's Last Pragmatism Course", s. 82-84.

tarafından oluşturulan hususlardır. Böylece onlar, putperestliğe ve müphemliğe izin vermezler.¹⁶⁷

Pragmatizmin oluş dünyasına dair oldukça önemli temellendirmeler ortaya koyması ile ahlaki bir olay karşısında insanın hissettiği sorumluluğun tetikleyici faktörünü öne çıkarması, tamamen insani bir hususu önemsediyi gösterir.¹⁶⁸ Bu husus, Schiller'in felsefesinin neden pragmatik hümanizm şeklinde adlandırıldığını da açıklar. Bu noktada Schiller'in sistemini harekete geçiren uyarıcının pragmatik kökenli; ortaya çıkan sonucun ise hümanist karakterde olduğunu görebiliriz.

Hümanizmin felsefi olarak, ilk bakışta açık ve anlaşılır bir anlama sahip olmadığı; bu kavrama dair yapılan tüm tanımlamaların insanla ilgili olduğu söylenebilir. Schiller tarafından yapılan hümanizm tanımının aynı kaygıları taşıdığı fark edilmelidir. Sistemsel olarak bir kavramın tanımını ve anlamını, amacına bağlı kabul eden pragmatik hümanizmin bir kavram hakkında evrensel bir tanımlı kabul etmesi zaten makul değildir. Schiller'e göre herhangi bir kavrama dair tanım, tanımlanan kavramı tüm yönleriyle ifade etmelidir. Ancak felsefesinde durağanlığa yer olmadığından kavram hakkında şu an için yapılan tanımların zaman içerisinde değişmesinin de mümkün olacağı göz ardı edilmemelidir. Yukarıda ifade edilen hususları dikkate alarak kavram hakkında genel çerçeveler kurmanın daha anlamlı olduğu söylenebilir. Öyleyse tanımın yeterliliğinin yukarıda ifade edilen çerçevenin başarısına bağlı olduğu görülebilir.¹⁶⁹ Bu çözüm, kısmen başarılı görülse de son tahlilde pragmatik hümanizmin yapısından ötürü eksik kalacaktır. Zira nihai doğruların ideali gösterdiğini, böylesi doğruların son insan tecrübesine kadar devam edeceği söylenebilir. Nitekim Schiller, hümanizm hakkında genel çerçeveyi şöyle resmeder:

¹⁶⁷ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 86.

¹⁶⁸ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 15.

¹⁶⁹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 2.

(Hümanizmin) felsefi en basit duruş noktası şudur: o, insani zihinlerin kaynakları vasıtasıyla insani deneyime ait bir dünyayı idrak etmek için insanoğlunun kaygılarını içeren felsefi bir kavrayışı seslendirir.¹⁷⁰

Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller* adlı eserinin giriş bölümünde hümanizmi, “insani deneyim dünyasını kanıtlamak için insan deneyimini esas alan”, insanı, “değerleriyle ele almaktan memnun olan” şeklinde tanımlayarak insanın pragmatik hümanizm açısından önemini şu sözlerle ifade eder: “İnsan, her şeyin yani bütün deneyim dünyasının ölçüsüdür, eğer standart ölçünün yanlış olduğu kanıtlanırsa, bütün ölçülerimiz yok olur.”¹⁷¹

Daha önce belirtildiği üzere hümanizm kavramının tüm yönleriyle açıklanamaması, kavramda belirsiz bir durumun varlığını gösterir. Mantıkçılar, bu belirsizliği ortadan kaldırmak amacıyla kesin olanın peşine düşmüşlerdir. Schiller ise hümanizmdeki belirsizliğin toplumun ihtiyaçlarına göre ortadan kalkabilecek bir potansiyele işaret ettiğini iddia eder. Bu iddiayı kavramına uyguladığımızda sanılanın aksine hümanizm kavramının olumsuz bir anlamı çağrıştırmadığı görülür.

Schiller’in hümanizmin tanımından ziyade işlevi üzerine yoğunlaşarak ona arabuluculuk görevini yüklediğini söyleyebiliriz. Bu durum, filozofun felsefeye yüklediği arabuluculukla benzerlik arz eder. Nitekim o, bu durumu birçok görüntüyü aldıktan sonra onları birleştirip algılayan sivrisineğin haline benzetir. Buradan hareketle hümanizm ve felsefe kavramlarının tek bir doğruluk iddiasına veya bilimsel veriye indirgeneceği söylenemez. O halde pragmatik hümanizmin görevinin hem felsefe ile bilimler arasında hem de hümanizm ile düşünceler arasında bir arabuluculuk olduğu ifade edilebilir.¹⁷²

¹⁷⁰ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 12.

¹⁷¹ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 8.

¹⁷² F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 71.

Yukarıda ifade edilen yaklaşım, metot açısından ele alındığında pragmatik hümanizmin pragmatizmin metoduyla oldukça yakın benzerlikler taşıdığı söylenebilir. İki metot arasındaki ilişkiyi belirtmeden önce Schiller'in pragmatizmi kendi felsefesinin bir alt dalı olarak gördüğü belirtilmelidir. Zira ona göre pragmatik hümanist metot, pragmatizmin metodundan daha kapsamlıdır. Schiller'in pragmatizm gibi salt epistemik alana bağımlı kalmayarak tüm alanlara teşmil edilecek bir metot oluşturmak istemesi, Kant sonrası döneme yeni bir ufuk açma isteğinden kaynaklanır. Bu amacını gerçekleştirmek için metodundan ilk olarak kavramları veya olguları tüm yönleriyle açıkladığını iddia eden “bütün” düşüncesini çıkartır. Dolayısıyla onun metodu “bütün”ün varlığını, parça hakkında belli düşünceler ortaya koymanın izafi bir zemini kabul eder. Aynı şekilde filozof, parça hakkındaki tüm söylemlerin bütünün tamamını açıklamaya yetmediğini ifade eder. Buna ilaveten söz konusu metodun postmodern anlayışların ihmal edilen tüm azınlıkları dikkate alan yaklaşımına da ışık tuttuğu gözden kaçırılmamalıdır.

Açıktır ki metot konusunda felsefe, uzun yıllar Platoncu geleneğin etkisinde kalarak fenomen âlemini ihmal etmiştir. Buna karşın gerçeklik/numen âleminde insani yaşam ve eylemlerden ziyade kavramların ve soyutlamaların önemli ve öncelikli olması, bu âleme dair tüm söylemlerin mutlak ve nihai kabul edilmesini sağlamıştır. Schiller'e göre felsefi metodun tüm problemi, insanı merkeze almamasından kaynaklanır. Bununla beraber filozofa göre felsefenin bir metoda sahip olup olmayacağı da tartışılmalıdır. Çünkü felsefenin pratik problemlere dair ne tür çözümler ürettiğiyle ilgili açıklayıcı bir tavrı yoktur.

Pragmatik hümanist metot, diğer taraftan natüralist metodu da eleştirir. Bilindiği gibi naturalizm, “duyu verileriyle kavranan şeylerin yalnız birbirleriyle kaim olduğunu ve mevcudattan ibaret olan âlemin kendi kendine yettiğini”¹⁷³ kabul eden bir görüşü

¹⁷³ H. Z. Ülken, *Felsefe Giriş 2*, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2008, s. 89.

temsil eder. Bu anlayışta doğa dışında herhangi bir varlığın mevcut olduğu kabul edilmez. Aynı şekilde sadece doğa üzerine araştırmalar merkezi konumdadır. Bu metodun insanı canlı bir varlık kabul etmeme ve yüksek olanı –sözgelimi Tanrısal olanı doğaya-indirgeme şeklinde iki özelliği bulunur. Kapsamı geniş olsa da uğraş alanı dar olan fiziki bilimler içerisinde insanı inceleyen natüralist metot, sadece insanın maddi yönünü dikkate alarak insan varlığını parçalar. Sözgelimi metot, kimyasal ve mekanik olgularla açıkladığı biyolojiyle ahlak alanını da açıklamaya çalışır. Böylesi bir çaba, insanı ahlaki, dini ve iradi yönden ihmal ettiğinden bir bütün olarak ne insanı ne de doğayı inceleyebilir. Metodun bu eksikliğine bağlı olarak ikinci özelliğinin ortaya çıktığı söylenebilir. Schiller’e göre kapsamlı ve yüksek bir olgunun aşağı ve düşük bir yöntemle açıklanması mümkün değildir. Böyle bir gerçekliğe rağmen natüralist metodun yüksek olanı alttakine indirgemeye çalışması, yüksek olanın anlaşılmasından ziyade daha da belirsizleşmesini sağlar. Natüralist metodun böyle bir çaba yerine yüksek olan ile aşağı olan arasındaki uçurumu minimize etmeye çalışması, daha anlamlı gözükmesini sağlar.¹⁷⁴

Pragmatik hümanizm, felsefi ve natüralist metotları insanın rölatif yapısına uygun düşünceler geliştiremedikleri için eleştirir. Söz konusu metotların farklılıklarına rağmen insanı bir bütün olarak ele alamamaları, pragmatik hümanizmin geleneksel metotların ihmal ettiği bu yönü önceleyerek yeni bir metot ortaya koymasına sebep olmuştur. Böyle bir anlayışın kabul edilmesi, daha başlangıçta iki insanın bir konu hakkında aynı düşünmesi gerektiği inancını ortadan kaldırdığından mutlakçı düşünceyi sistem dışına çıkartır. Bu husus, pragmatik hümanist metodun genelden ziyade özeli önemsemesinden kaynaklanır.¹⁷⁵ Buradan hareketle doğal olarak her bir insanın farklı ve önemli olduğu anlayışını metoda ilave eder. Nitekim bu anlayış, James’in söz konusu hususa dair şu

¹⁷⁴ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 148-152.

¹⁷⁵ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 18-19.

sözleri ile paralellik arz eder: “Herhangi bir insan ve diğeri arasında çok küçük bir fark vardır: fakat bu çok küçük fark, oldukça önemlidir.”¹⁷⁶

Winetrout, yukarıda ifade edildiği gibi pragmatik hümanist metodun geleneksel metotlardan farkını insan temelli ve kesinliğe karşı olması şeklinde vurgular. Nitekim bu anlayışla hareket eden bir metot, evren hakkında ulaşılabilir bilgiler vermenin yanısıra belirsiz alanları değil belirli, aydınlık bir evreni tanımlar.¹⁷⁷ Bu sınırların ötesine geçmeye çalışan her metot, altta olanın yüksekte olanı olumsuz tasvir edeceği, aynı şekilde yüksekte olanın olumlu niteliklerini göremeyeceği için altta olanı eleştirir. Böylesi metotlar, natüralist metodun çıkmazlarından birine düşebilir. Schiller, bir metodun sürekli ilerleyeceğini öne sürdüğünden ilerlemenin devam etmesi halinde alttakinin sahip olduğu niteliklerin gözden kaybolacağını ve eskiye ait anlaşılmayan hususların anlamlı hale geleceğini savunur. Zira bu süreç, alttakinden hareketle değil yüksekte olanın öne çıkarılmasıyla anlaşılır. Alttakinin bu şekilde tanımlanması, eşyanın pragmatik hümanist metotta kesin ve tam olarak açıklanabileceğinden ziyade sürekli değişime açık bir doğaya sahip olduğunu gösterir.¹⁷⁸ Bu noktada yukarıdaki tanımlamanın septsizmle aynı olduğu eleştirisi gündeme getirilebilir. Schiller, eşyanın doğasının şu an için belirlendiğini ama bu belirlenimin kesin ve nihai olmadığını kastettiğinden bu metodun kuşkucu olarak tanımlanması mümkün görünmez.

Pragmatik hümanist metodun diğer bir özelliği, soyut nitelikleri metafiziğin alanından çıkararak natüralist metodun eksikliği olarak ifade edilen yüksekte ve altta olan arasındaki uçurumu metafiziğe uyumlu bir şekilde gidermeye çalışmasıdır. Schiller, böyle bir anlayıştan sonra metodun gerçek ve doğrulanabilir bir niteliğe sahip olacağını

¹⁷⁶ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 105.

¹⁷⁷ K. Winetrout, “Aspects of F.C.S. Schiller’s Concept of Truth”, *Educational Theory*, Vol. 6, I.2, s. 115.

¹⁷⁸ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 168-170.

ve bilimlerle doğru bağlantılar kuracağını belirtir. Bu durumda insanın eylem, eğilim ve yönelimlerine bağımlı bir şekilde ortaya çıkan bilimlerin insanı sisteminin merkezine alan pragmatik hümanist metotla çatışması olası görülmez. Yine bu metot, varlığın özünü çözümleyecek iddiada olmadığından insanın yönünü ilkelerden ve soyut olandan somut olana çevirir. Bu anlayışın pragmatik hümanist metodun çıkış noktası olduğu fark edilebilir. Bir sonraki aşama, insani eylemlere uymadığından tüm soyutlamalar ile doğaüstü söylemlerin şüpheyile karşılanması ve bazılarının reddedilmesini seslendirir. Schiller'e göre bu metot, somut karakterde kabul edilen metafizik gerçekliklerin doğasıyla ilgilenmesini isteyerek onu bilimsel bir zemine dâhil eder. Bu bağlamda pragmatik hümanist metot, “fenomenal gerçekliklerden tam gerçekliklere” doğru bir süreci temsil eder.¹⁷⁹

Metafiziği olağanüstü ve belirsiz ifadelerden arındırarak somut gerçeklikler üzerinden tanımlama çabası, Schiller'in metodunun bilimle ilişkisini akla getirir. Bilim, insanı ve doğayı merkeze alarak gözlemlerini icra etse de her iki kavramın görüldüğünden daha kompleks bir yapıda olduğunu da bildirir. Bu yapıların daha ayrıntılı bir şekilde incelenmesi için bölümlere ayrılması gerekir. Nitekim bilimin fizik, biyoloji vb. ayrımlara gitmesinin bu düşüncenin mahsulü olduğu söylenebilir.

Günümüzde insan ve doğa hakkındaki araştırmalar, eskiye nazaran daha da özel ayrımlar üzerinden yürütülmektedir. Ancak bu parçalanmışlık içerisinde hem insanın hem de doğanın bir bütün olarak algılanması neredeyse mümkün değildir. Bu yüzden pragmatik hümanizm, felsefeye ve kendi metoduna bu parçalar arasında arabuluculuk yaparak “bütün”ü kavrama görevini yükler. O, böyle bir görevi yerine getirmek için öncelikle insanı ve doğayı pragmatik bir perspektiften yorumlar. Sözgelimi doğada var olan düzen, bu bakış açısıyla insan deneyimini kontrol etmek için insani bir araç olarak

¹⁷⁹ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 163-165.

görülür.¹⁸⁰ Bu husus, gerçeklik olarak kabul edilen doğanın, determinist ve dogmatik anlayışlardan farklı bir şekilde rölativist bir açıdan yorumlanması anlamına da gelir.

Pragmatizm ile pragmatik hümanist metot arasında en ciddi ayrımın hangi metodun daha geniş bir alana uygulanabileceği hususunda ortaya çıktığı görülür. Nitekim Schiller, *Studies in Humanism/Hümanizme Dair Çalışmalar* adlı kitabındaki “The Definition of Pragmatism and Humanism” makalesinde kendi felsefesiyle pragmatizm arasındaki en önemli farkı şu şekilde belirtir:

Pragmatizm, bilgi teorisine Hümanizmin özel bir uygulaması olarak görülür. Ancak Hümanizm, daha evrenseldir. O, etik, estetik, metafizik, teoloji, her insani ilişki ve bilgi teorisi için evrensel olarak uygulanabilecek bir metoda sahiptir.¹⁸¹

Schiller, kendi metodunun pragmatizm gibi epistemolojik alanla sınırlanmadığını, daha evrensel olduğunu savunur. Bu hususa rağmen doğruluk ve gerçeklik gibi pek çok konuda iki metodun örtüştüğü görülür. Sözelimi insan doğasının bozulması ve engellenmesi, insanın bir bütün olarak ele alınması, insan deneyiminden bağımsız bir dünyanın ve mutlak olanın reddi noktasında pragmatizm ile pragmatik hümanizmin aynı tavra sahip olduğu söylenebilir. Ayrıca yukarıda ifade edilen pragmatik metodun doğrulama sürecinin herhangi bir değişiklik yapılmadan pragmatik hümanist metoda uygulanabileceği görülebilir. Her iki metotta da bahsi geçen ayrımın dışında deneyim önemli bir yerdedir. Bir fikrin doğruluğu her iki metotta da test edilebilmesi, faydalı ve iyi olması üçgeninde tezahür eder.

Özetle, pragmatik hümanizm, klasik anlayışta mutlak, sonsuz ve değişmez kabul edilen her türlü düşüncenin doğrulama sürecinden geçmesi gerektiğini ve böyle bir süreç neticesinde ortaya çıkan tüm fikirlerin insanla alakalı olacağını, bir amaca göre hareket

¹⁸⁰ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 293.

¹⁸¹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 16.

edeceğini savunur. Böyle bir yöntemin doğruluğu işlerlik ve faydalılık açısından ele aldığı için pragmatist yöntemle yakın bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Bilindiği üzere pragmatist metot, iradeyi ve inanç ile eylem ilişkisinde eylemi merkeze alan, epistemolojiye psikolojiyi de dâhil eden, belirsiz ve çözümsüz problemlere çözüm üreten, metafiziksel problemleri işlevselliği oranında dikkate alan, deneysel anlayışı benimseyen, klasik mantığı eleştiren, bilgiye iyi kavramını dâhil ederek etik yönü önemseyen bir anlayışı temsil eder.

Pragmatik hümanist metot, epistemik alanla sınırlı kalan pragmatist metodu daha güncel hale dönüştürerek metafizik ve ahlaki alanlara da uygulayan bir metottur. Böyle bir amacın gerçekleşmesi için öncelikle “bütün” ifadesi ve her yönüyle kavramların açıklandığı iddiasının terk edilmesi gerekir. Nitekim felsefi ve natüralist metot, böyle bir anlayışı benimsediği ve insanı merkeze almadığı için pragmatik hümanizm tarafından eleştirilir. Bu yeni metodun en önemli özelliği, deneyimi önemsemesi, metafiziği olağanüstü ve belirsiz düşüncelerden kurtararak somut gerçeklikler alanına indirgemesidir. Tüm bu özelliklere sahip pragmatik hümanist metodun Schiller tarafından teorik ile pratik arasındaki uçurumu gidermek amacıyla ilk olarak klasik epistemolojiye uygulandığı söylenebilir.

2.2. PRAGMATİK HÜMANİZMİN EPİSTEMOLOJİK TEMELLERİ

Schiller, pragmatik hümanizmin temellerini *Our Human Truths, Studies in Humanism* ve *Humanism: Philosophical Essays* adlı eserlerinde Batı düşünce geleneğinin epistemoloji anlayışını eleştirerek oluşturur. Bu eleştiri, pragmatik maksime önem veren ve insanı bir bütün olarak inceleyen bir anlayış üzerinden gerçekleştirilir. Böyle bir yaklaşımın Batı düşünce geleneğine nazaran zorluklarla dolu olduğu, buna karşın insanın gerçeği araştırma ve bilme arzusundan dolayı bu güçlüğü üstesinden geleceği iddia

edilebilir.¹⁸² Eğer insan, bu arzusunu gerekleştirebilirse bilginin salınımı salt zihinsel alandan pratik zemine doğru bir yol alır. Nitekim Schiller, bu hususu şöyle ifade eder: “Bilgi, zihinsel bir oyun alanı değil, aksine hayatla ilgili bir faaliyettir; dahası bilginin aşamaları ancak amaçlarına referansla anlaşılır.”¹⁸³

Schiller’in bu ifadesi pragmatik hümanizmde bilginin hem teorik hem de pratik alanla ilişkisini ve amacın bilgi anlayışında oldukça önemli bir yere sahip olduğunu gösterir. Bilgide bulunması gereken bu niteliklerden hareketle bilgiyi faydalı ve faydasız olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür. Bu ayırım, pragmatik hümanizmde herhangi bir bilginin faydalı olması halinde önemsendiğine, insanın kendi saç sayısını bilmesi gibi herhangi bir faydasız bilginin de önemsiz olduğuna işaret eder.¹⁸⁴ Bilgiye dair yukarıda bahsedilen hususun pek çok felsefi anlayışta da bulunduğu görülür. Öyleyse pragmatik hümanizmi bilginin faydalı/faydasız oluşuna dair ayrımlarda diğer felsefi anlayışlardan ayıran en temel nitelik ne olabilir? Temel ayırımın faydalı/faydasız kelimesinde odaklandığını söyleyebiliriz. Şöyle ki pragmatik hümanizmde faydasız bir bilgi, salt faydasız olarak algılanmaz. Sözgelimi insanın kaç tane saça sahip olduğunu bilmesi, şu an için faydasız bir bilgi olmasına rağmen herhangi bir zaman içerisinde faydalı bir bilgiye dönüşebilir. Bu durum, belli bir olgu karşısında faydasız olduğu söylenen herhangi bir bilginin yeri ve zamanı geldiğinde potansiyel halden aktif duruma geçerek yararlı olabileceğini, bu nedenle hiçbir bilginin tamamen yanlışlanamayacağını gösterir.

Pragmatik hümanizmde bilginin faydalı/faydasız şeklinde ikiye ayrılması, faydasız bilginin potansiyel bir faydayı, faydalı bilginin ise potansiyel bir faydasız bilgiyi gizil bir şekilde barındırdığına delalet eder. Bu olgu, bilgiyi muhtemel bir karaktere sahip

¹⁸² F.C.S. Schiller, “William James and Empirism”, *Journal of Philosophy*, Vol. 25.6, 1928, s. 159.

¹⁸³ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 121.

¹⁸⁴ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 40.

olmasının yanında daima bir olasılık ve şüphe içerisinde kabul ederek açık ve anlaşılır bir mahiyette olduğunu, gizemli herhangi bir karaktere sahip olmadığını ifade eder. Zira bilginin gizemli bir karaktere sahip olması, amaçsal karakterine zarar verir.¹⁸⁵ Buradan hareketle pragmatik hümanizmde bilginin faydalı, açık, anlaşılır, amaçsal ve muhtemel karaktere sahip olduğu, böyle bir bilgi anlayışının ise mutlakçı, kesinlikçi ve gizemli niteliklere sahip bir bilgi anlayışını savunan Batı düşünce geleneğine karşı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim Schiller, bu hususa dair şunları ifade eder:

Bütün bilgimiz, az çok olasılıklara ama genellikle durumlara bağlıdır ve onun ilkeleri umutlara ve postulatlarla dayanır. Şüphe, olumsuzluk ve olasılık faktörü, dogmatizm ya da geçmiş deneyimlerin toplamı ile deneyimin gidişatından yok edilemez.¹⁸⁶

Amaçsal ve muhtemel gibi pek çok özelliklere sahip bilginin bir süreç içerisinde devamlı değişim ve gelişim göstereceği iddia edilebilir.¹⁸⁷ Zira bu değişim ve gelişim, bilgide insanın ve onun psikolojik karakterinin merkeze alınmasından kaynaklanır. Bu noktada bilginin nasıl bir psikolojik karaktere sahip olduğu sorusu akla gelebilir. Schiller, bilginin filozofun/gözlemcinin zihni yapısı, eğitim düzeyi ve sosyal şartları dikkate alınarak belirlendiğini, bilgiye dair yukarıdaki özelliklerden bağımsız bir şekilde açık veya gizli herhangi bir değerlendirmenin yapılamayacağını, buna karşın psikolojik karakterin etkin kılınmasıyla bilginin gerçek bir sürecin merkezi haline geleceğini iddia eder.¹⁸⁸ Ayrıca pragmatik hümanizmin söz konusu niteliklere sahip bilgi anlayışının postmodern düşüncelerin sürekli değişen, öznel bilgi anlayışlarına bir temel olduğu fark edilmelidir. Nitekim Best, bu hususa dair şunları ifade eder:

Postmodern teori, aynı zamanda çokkatlılık, çoğulluk, bölük pörçüklük ve belirlenmemişlik lehine toplumsal tutarlılık (coherence) konusundaki modern varsayımları ve nedensellik nosyonlarını reddeder. Buna ilave olarak postmodern

¹⁸⁵ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 47.

¹⁸⁶ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 47.

¹⁸⁷ F.C.S. Schiller, "William James and Empirism", s. 458.

¹⁸⁸ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 320-321.

teori, toplumsal ve dilsel olarak merkezsizleşmiş (decentered) ve parçalanmış öznenen yana çıkarak modern teorinin büyük çoğunluğunun koyutladığı (postulate) rasyonel ve bileşik (unified) özneyi iptal eder.¹⁸⁹

Postmodern düşüncenin nesnel bilgiyi olumsuzlayışı, pragmatik hümanizmin yaklaşık bir asır önceden dillendirdiği hususu ayrıntılı bir şekilde ele alışı ifade eder. Nitekim böyle bir kabulün her iki anlayışta da bilginin psikolojik karakterine vurguyu temsil ettiği görülmelidir. Buna göre pragmatik hümanizmde bilginin psikolojik bir mahiyete sahip olması, Batı düşünce geleneğinin bilgi anlayışında eksik kalan bir hususu, irade ile bilginin ilişkisini ortaya koyar. Zira bilgi ile irade arasındaki ilişki, esnek ve deneyim merkezli bir dünya anlayışını içerir. Schiller, bilginin ancak böyle bir dünya anlayışında aktif ve düzenli bir araştırma neticesinde ortaya çıktığını, kullanıma hazır (operational) bir karakterde olduğunu, sürekli işleyen bir deneyim içerisinde seçilmiş verilerle irtibatlı bulunduğunu ileri sürer.¹⁹⁰

Bilginin irade ile ilişkisi, pragmatik hümanizmin iradi (voluntarist) bir karaktere sahip olduğuna işaret eder.¹⁹¹ Nitekim iradenin bilgiye dâhil edilmesi, insan doğasının daha iyi açıklanmasının yanında nesne yerine özneyi ön plana çıkararak bütün felsefenin yeniden yorumlanmasını da sağlar. Şöyle ki Schiller, Batı düşünce geleneğinin bilgi anlayışında insanın mahiyeti ile doğanın farklı olarak telakki edildiğini, buna karşın pragmatik hümanizmde insanın ‘doğada yaşayan’ bir varlık olarak anlaşıldığını ileri sürer. Epistemik alana iradenin dâhil edilmesiyle geleneksel felsefede değişime uğrayacak bir diğer hususun kutsalın yeniden kabulü meselesi olduğu söylenebilir. Zira aydınlanma ile beraber yok sayılan kutsalın pragmatik hümanizm tarafından yeniden felsefeye dâhil edilerek dini topyekün ortadan kaldırmak yerine insanın yaşamında bireye

¹⁸⁹ S. Best, D. Kellner, *Postmodern Teori*, Çev. M. Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2011, s. 18.

¹⁹⁰ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 288.

¹⁹¹ F.C.S. Schiller, *Comtemporary British Philosophy: Personal Statements*, s. 396.

hak veren ve işlerliği devam ettikçe kullanılması gereken bir anlayış şeklinde algılandığı görülür.¹⁹²

Pragmatik hümanizmin Batı düşünce geleneğinde gerçekleştirdiği böyle bir değişimden en fazla rasyonalizm ve empirizmin etkilendiği ifade edilebilir. Nitekim deneyimi dikkate almayarak apriori doğruları kabul eden rasyonalizm ile deneyimi merkeze almasına rağmen deneyimde herhangi bir derinlik oluşturmeyen empirizmin insanın merkeze alındığı bir değişimden etkilenmemesi mümkün görünmez. Böylelikle bilgiyi hem apriori hem de deneysel olanı/aposterioriyi harmanlayan bir süreç olarak kabul eden pragmatik hümanizmin hem rasyonalizm hem de empirizm karşısında başarılı olması kaçınılmaz gözüktür.¹⁹³

Rasyonalizm ve empirizmin çıkmazlarından bahseden pragmatik hümanizmin modern dönemde bu iki felsefi anlayışın yetersizliğini ortaya koyan Kant'ın kritisizmini de eleştirdiği görülür. Hatırlanacağı üzere Kant, epistemolojide “sentetik apriori” bilgileri önemsediğinden rasyonalizmin doğuştan getirilen apriori bilgiler görüşü ile empirizmin tüm bilgiyi deneyime tabi kılmasını problemli görür. Zira bu problem, rasyonalizmin apriori bilgilerden hareketle dış dünyayı ve metafiziği temellendirmeye çalışması ile deneyimi merkeze alan empirizmin tümel bilgiyi imkânsız kılmasından ortaya çıkar. Epistemolojide yeni olmasının yanında zorunlu ve evrensel bir bilgiyi arayan Kant, böyle bir bilgiye ulaşmak için her iki anlayışı aşmayı dener.¹⁹⁴

Pragmatik hümanizme göre söz konusu eleştiri, Kant'ın kritisizminin apriori ve deneyim kavramına yüklenilen anlam açısından problemli olmasını içerir. Bu problem,

¹⁹² F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 276.

¹⁹³ F.C.S. Schiller, *Contemporary British Philosophy: Personal Statements*, s. 396-399.

¹⁹⁴ A. Üçükparmak, “Transendental İdealizm ve İhmal Edilmiş Alternatif Eleştirisi”, *Temaşa*, Sy. 5, 2016, s. 70-71.

apriori kavramının pek çok anlama sahip olmasından kaynaklanır. Bu belirsizlik, apriori kavramının nedenden etkiye doğru giden bir akılyürütmeye işaret etmesi ve deney öncesi etkenin zihinde hazır bir şekilde bulunmasından dolayı ortaya çıkar. Nitekim Kant tarafından apriorinin ikinci tanımında deney öncesi ifadesinin neye delalet ettiği ve böyle bir durumun ortaya çıkmasını neyin sağladığına dair herhangi bir açıklamanın yapılmadığı söylenebilir. Ayrıca Kant'ın apriori kavramını mevcut problemlerin yanında numen ile fenomen âlemini temellendirmek için de kullanması, kriticizm felsefesinin ölü doğmasına sebep olur.¹⁹⁵

Pragmatik hümanizmin kriticizm felsefesine dair ikinci eleştirisi, deneyim kavramı üzerinden ortaya çıkar. Kant'ın apriori kavramını tanımlarken kullandığı muğlak üslubun deneyim kelimesinde de ortaya çıktığı, hatta bütün bilginin deneyimle başlamasına rağmen ondan doğmadığını söyleyerek deneyim kavramını daha da karmaşık bir hale getirdiği iddia edilebilir. Zira kriticizmde deneyimin kategoriler ve elde edilen verilerle uyumlu oluşu, deneyimin konusunun nereden geldiğine dair herhangi bir açıklamayı içermediğinden böylesi belirsiz ve karmaşık bir hususu ortaya çıkarır. Aslında Kant, deneyimin konusunun nerden geldiği ile ilgili 'kendinde şey' kavramını öne sürmüştür. Ancak Schiller, böyle bir çabanın 'kendinde şey'in mahiyeti problemini ortaya çıkardığını ve dolayısıyla mevcut sorunu oldukça karmaşık hale getirdiğini ifade eder.¹⁹⁶

Görüldüğü üzere pragmatik hümanizm, bilginin doğru işlevi hususunda değişmez ve katı kurallar barındırdığı için rasyonalizmi, doğayı mekanik bir tarzda algıladığından dolayı empirizmi ve nihayet apriori ile deneyim kavramlarını belirsizleştirdiği için Kant'ın kriticizmini eleştirmiştir. Oysa pragmatik hümanist bilgi, insani arzu, eğilim,

¹⁹⁵ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 116.

¹⁹⁶ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 117-119.

tercih ve ihtiyaçlar doğrultusunda ortaya çıktığı için mahiyeti ile ilgili sylemlerinde esnek olmalıdır.¹⁹⁷ Nitekim Schiller, bu hususu Şöyle vurgular:

Bizden bağımsız nesnel dünya, kendisini kabul etmemiz için bizi zorlamaz. Bununla beraber o, deneyimimizden soyutlayacağımız ve gözardı edeceğimiz geçici bir faktör de değildir; Nesnel dünyanın deneyimde geliőtėđi, hatta deneyimden yapıldığı iddia edilebilir. Bunun yanında böylesi bir dünyanın nasıl bir esneklik derecesine sahip olduğu, apriori olarak değil deneyimlenerek bilinebilir. Bu yüzden bu anlayışta, dünyanın bütünüyle esnek olduğunu düşünmek metodolojik bir gereklilik olarak gözükür.¹⁹⁸

Bu düşünce, pragmatik hümanizmde nesnel dünyanın/gerçekliğin deneyime bağlı olarak oluőtđunu gösterir. Bu noktada gerçekliğin deneyimle inşa edildiği anlayış ile gerçekliğin tamamının deneyim olduğu görüşünün farklılıkları ortaya konulmalıdır. Zira ileride açıklanacağı üzere ilki Schiller’in pragmatik hümanizmine işaret ederken ikincisi James’in pragmatizmine ait bir görüşü temsil eder. Bu ayrıma göre James’in gerçekliği deneyimin tamamı kabul etmesi, deneyimin olmadığı bir durumda insandan geriye hiçbir şeyin kalmayacağı sorunsalını ortaya çıkarır. Bu husus, böyle bir düşüncenin insanın ölümünden sonra ortak dünyanın nasıl devam ettiğini açıklayamaz. Schiller, pragmatik hümanizmde insanın gerçeklik hakkında sahip olduğu tüm bilgilerin kendi deneyiminden ibaret olduğunu, bu nedenle insanın gerçekliğin tamamına sahip olmasının mümkün olamayacağı ifade eder.¹⁹⁹

Pragmatik hümanizmin gerçekliğin inşasını deneyime bağımlı kılması, postmodern insanın da zihni yapısına öncülük etmesi açısından önemlidir. Her türlü ekonomik ve toplumsal değişimden etkilenen postmodern insanın söz konusu değişime paralel olarak gerçeklik algısının da farklılaşması, pragmatik hümanizmin her daim inşa edilen gerçeklik anlayışına uyumunu temsil eder. Böyle bir anlayışın “ben, ben olduğum

¹⁹⁷ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 444-446.

¹⁹⁸ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 48-49.

¹⁹⁹ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 153.

ölçüde benim ve sen de sen olduğun ölçüde sensin” düşüncesini ortaya çıkardığı ifade edilse de aslında postmodern ben-odaklılık hem bireysel özerkliğin hem de toplumsal aidiyetin aynı insanda aynı zamanda var olabileceğini iddia etmektedir. Bu düşüncenin “bağlantıda olmak, özgürleştiricidir” şeklinde de formülize edilebileceği belirtilmelidir.²⁰⁰

Kısaca Schiller, Batı düşünce geleneğinin sabit, değişmez ve kısır döngüsünü eleştirerek pragmatik hümanizmin metodunu tüm alanlara teşmil etmeye ve yerleşik bir süreç anlayışını hâkim kılmaya çalışır. Bu husus, bilginin tanımından Kant’ın kategorilerine kadar geniş bir alanın pragmatik hümanist metot ile yeniden inşa edilmesi problemini ortaya çıkarır. Zira eski anlayışta, faydalı/faydasız tüm bilgiler mutlak ve gizem barındıran ve iradeyi dikkate almayan bir özellikteyken pragmatik hümanizmde bilgi, faydalı, muhtemel ve teleolojik bir karakterdedir. Nitekim bilginin varlığını devam ettirmesi bu sürece tabi olmakla gerçekleşir. Tüm bu özellikler, kesinlik anlayışının oldukça önemli olduğu formel mantığın da eleştirilmesini gerektirir.

2.2.1. MANTIK

Pragmatik hümanist anlayışın Batı düşünce geleneğinin mutlak karaktere sahip formel mantığını da eleştirdiği görülür. Schiller, formel mantığı ilk olarak *Formal Logic: A Scientific and Social Problem* adlı eseriyle incelemiş ve eleştirmiştir. Pragmatik hümanist mantığın sahneye çıkışı kabul edilen bu eser, mezkûr mantık anlayışında hümanist ve iradeci karaktere vurgu yapar. Bir müddet sonra Schiller, *Logic for Use: an Introduction to the Voluntarist Theory of Knowledge* adlı eserini kaleme alarak pragmatik hümanist mantığını tamamen olgunlaştırır.²⁰¹ Bu iki eser, felsefenin formel mantığın

²⁰⁰ R. Funk, *Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi*, Çev. Ç. Tanyeri, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2013, s. 11-13.

²⁰¹ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 26.

kurallarına hapsedilerek işlemez hale getirilmesini eleştirerek yeni bir mantık anlayışının gerekli olduğunu ve dolayısıyla mantığın gündelik hayatın içinde olacak şekilde deneyim dünyasına geri döndürülmesini savunur.²⁰²

Mantık, “kelimeler ile mantıklı düşünmenin ilişkisi”²⁰³ ve “insan eyleminin bir formu”²⁰⁴ olarak tanımlanır. Bu tanım, nasıl ve niçin düşünürüz sorusundan hareketle pragmatik hümanist mantık ile formel mantık arasında mevcut olan pek çok ayrıma delalet eder. Bu ayrımlardan ilki, formel mantığın kesinlik anlayışına yöneliktir. Rasyonalistler, deneysel bilginin bir olasılığa sahip olduğunu, bu olasılığın ise kesin bilgi olmadan açıklanamayacağını ileri sürer.²⁰⁵ Buna karşın pragmatik hümanizm, formel mantığın iddia ettiği mantıksal içerikten yoksun ve özdeşlik ilkesine dayanan kesinlik anlayışının deneye dayanmadığını ve saf form şeklinde olduğunu iddia eder. Çünkü kesinlik anlayışı gücünü, nedensellik yasası²⁰⁶ ile tümevarım yöntemine sahip olmasından alır.

²⁰² K. Winetroun, “Must Pragmatists Disagree”, s. 64.

²⁰³ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 14.

²⁰⁴ A.V. Pietarinen, “Remarks on the Peirce-Schiller Correspondence”, s. 3.

²⁰⁵ D. Özlem, *Mantık*, İnkılap Yay., İstanbul, 2004, s. 343.

²⁰⁶ Nedensellik yasasının gerçeklik veya formel mantık için önemli olduğu bilinen bir husustur. Mantıkçıların bu yasayı dünyaya dair bilginin elde edilmesinde yegâne yöntem kabul etmeleri, onun pratik değerinin tartışılmasını sağlamıştır. Bu tartışmada pragmatik hümanizm, insandan bağımsız bir şekilde var olan ve her durumda geçerliliğini devam ettiren nedensellik yasasını pratik zeminde faydalı görmediğinden “boş” bir yasa olarak kabul eder. Buna ilaveten bilimsel alanda evrensel kabul edilen bu yasanın herhangi bir araştırmacının özel kanunları keşfetmesini engelleyeceği ve dolayısıyla pratik açıdan yararlı olmayacağı iddia edilebilir. Bu durum, pek çok faydasız ve boş postulatların ortaya çıkmasını sağladığı için bilimin ilerlemesinde de bir engel olduğu ileri sürülebilir. F.C.S. Schiller, *Formal Logic: A Scientific and Social Problem*, s. 310-312.

Formel mantığın kesinlik anlayışına geçmeden önce pragmatik hümanizmde nedensellik yasasının nasıl anlaşıldığı önemli bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Buna göre James'in de belirttiği gibi nedensellik yasasının “bilinmeyen bir tanrıya sunulan adak” ve “ne olduğunu bilmediğimiz bir şeyi isteme” olduğu söylenebilir. Bu yasanın insana olayların akışını kontrol etme veya değiştirme imkânı tanınması, onun belli bir zaman, mekân ve amaçla sınırlandırılmaması gerektiğini gösterir. Bu durumun farkında olan Schiller, herhangi bir doğa yasasının şu anki amaçlarımıza referans olmasına rağmen gelecekteki amaçlarımızı karşılayacağına dair bir zorunluluğun olmadığını iddia eder. Bu yüzden deneyime ve amaçlarımıza bağlı olmayan bir nedensellik yasasının pratik zeminde faydalı olması mümkün gözükmez.²⁰⁷

Modern dönemde bilimin ilerleyişine paralel olarak fizik ve mekanikle alakalı olan nedensellik yasasının fenomenin dışarıdan incelenmesi neticesinde olaylar arasında düzenli bir ilişkinin varlığı anlamına geldiği, ancak fenomenin güdüleyici niteliklerini içeriden kavramak isteyen insanın “gerçek fail” olduğu ileri sürülebilir. Bu durumun gözardı edilmesi, “değişmeyen” yasanın herhangi bir sebebe bağlı olmadığı sonucunu ortaya çıkarır. Ancak söz konusu problemlere rağmen nedensellik yasasının insana gelecek ile ilgili eylemlerinde rehberlik etmesi, ilkel insanın kaotik evren anlayışından daha pratik bir faydaya sahip olduğunu gösterir. Schiller, böyle bir faydadan ötürü nedensellik yasasının gelecekle ilgili tahminlerinde yanılma riskinin göze alınabileceğini ifade eder. Ona göre bu yasaya dair asıl vurgulanması gereken husus, onun insan zihninin gerçekliği inşa sürecinde hayatı daha yaşanılabilir kılmak için ürettiği bir postulat, bir metodolojik varsayım olmasıdır. Böyle bir postulatın aksiyom haline geçişi ise deneyim

²⁰⁷ F.C.S. Schiller, “Axioms as Postulates”, *Personal Idealism*, ed. Henry Sturt, Macmillan and Co. Publishing, New York, 1902, s. 108

alanında sürekli test edilerek çalışır vaziyette olduğunun görülmesi ve nihayetinde günlük hayatın değişmez temeli kabul edilmesiyle gerçekleşir.²⁰⁸

Formel mantıkta olasılık, her ne kadar kesin bilginin var oluşuna tabi kılınca da modern dönemde matematik, astronomi ve fizik bilimlerinin gelişimi kesinlik anlayışının önemli bir şekilde sorgulanmasını sağlamıştır. Matematik, astronomi ve fizik alanında elde edilen sonuçlar, bu alanlarda kesin ve nihai bilgilerin var olmadığını göstermiştir. Ayrıca bu husus, matematiksel kavramların zihinsel karakterde oldukları için günlük yaşamda gösterilemeyeceği problemini de ortaya çıkarmıştır. Bu probleme göre zihinde iki ile ikinin dört etmesi, pratik hayatta daima aynı sonucu vermeyebilir. Sözelimi pratik hayatta bir inekle bir koyunun toplamı iki inek veya iki koyun yapmaz.

Bilgide kesinlik anlayışının problemlili oluşu, herhangi bir belirlenimin pratik zeminde gösterilmedikçe anlamlı olamayacağını, bu nedenle böyle bir belirlenimin nihai, bitmiş ve tam bir belirlenim olduğu şeklinde anlaşılamayacağını gösterir. Bu yüzden yapılması gereken, herhangi bir kavramın gelişen şartlara göre kendisini yenileyebilecek bir olasılığa sahip olduğunun kabul edilmesidir. Ancak böyle bir kabul neticesinde formel mantığın ‘kesinlik’ anlayışı pragmatik hümanist mantığa uyumlu bir hale gelebilir.

Formel mantıkta var olan kesinlik anlayışını olasılık kavramıyla ortadan kaldıran Schiller, sembolik mantıkta mevcut olan kesinlik anlayışını ise süreç kavramıyla aşar. Şöyle ki sembolik mantık, olgu ile kavramları anlamı ve bağlamından soyutlayarak tanımladığı için insanı her zaman kesin, nihai ve tam düşüncelere yönlendiremez. Zira A’nın ne olduğu ile ne-den dolayı böylesi bir eylem içerisine girdiği, B’nin kim ve ne olduğu, hangi bağlam ile ne anlama geldiği tam olarak ortaya konulmadan –ki bu mümkün değildir- böyle bir çıkarımın kesin, nihai ve tam olması mümkün değildir. Sembolik mantıktaki bu problem, mantığın bir süreç olarak anlaşılması ile çözüme

²⁰⁸ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 109-111

kavuşabilir. Eğer sembolik mantık, bir formül olarak sonuçlarını zaman içerisinde tekrarlayıp aynı sonuçları verebilirse, iyi bir formül statüsüne çıkarılacaktır. Bu formül, her uygulandığında aynı sonucu vermesi halinde önerme olmaktan çıkarak yargı seviyesine ulaşacaktır.²⁰⁹ Ancak Schiller'in pragmatik hümanizminde yargı seviyesine çıkan bu formülün de bir sürece tabi olduğu için kesin kabul edilmediği belirtilmelidir.

Formel ve sembolik mantığı kesinlik/özdeşlik anlayışları üzerinden eleştiren pragmatik hümanizm, her iki mantığın iki değerli düşüncesini ve dolayısıyla üçüncü halin imkânsızlığı kuralını da problemlili kabul eder. Nitekim iki değerli mantığın (doğru/yanlış) A ve A- olmayan dışında üçüncü bir hali kabul etmemesi, pratik zeminden ziyade zihinsel alana ait olduğunu gösterir. Oysa pragmatik hümanist mantık, iki değerli anlayışta var olan doğru ile yanlış seçenekleri dışında hem 'her ikisi' hem de 'hiçbiri' tercihlerini de bulundurur. Bu husus, çok değerli anlayışı önemseyen pragmatik hümanist mantığın iki değerli anlayışı benimseyen formel ve sembolik mantığın A, A'dır özdeşlik önermesini A, A olmalıdır şekline çevirerek yukarıda ifade edilen olasılığı yeniden mantık alanına dahil ettiğine işaret eder.²¹⁰

Schiller, formel mantığı sadece kesinlik ve iki değerli anlayış üzerinden değil, anlam teorisi üzerinden de eleştirir. Bilindiği gibi bizimle olduğu kadar dış dünya ile de ilişkili olan anlam teorisi, bütün olaylar ile deneyimlerin bir anlama sahip olmasını içerir. Zira insan, böyle bir anlayıştan dolayı evreni anlama çabasını her daim canlı tutar. Eşyanın ve dış dünyanın neliği hususu, teorik açıdan kolay gözükmese de rağmen deneyimsel açıdan pek çok zorluğu bünyesinde barındırır. Bu zorluklardan birisi de anlam probleminin ele alınışıdır. İnsan, düşünen ve eylemde bulunan bir varlık olduğu için herhangi bir olayı geçmiş yaşantısında karşılaştığı benzer olaylardan hareketle

²⁰⁹ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 305-309.

²¹⁰ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 311.

değerlendirir. Bu değerlendirme hem şu anki durumun anlamını hem de geçmişin izleri ile geleceğin inşasını taşıması açısından önemlidir.²¹¹ Bu yüzden salt düşünceden hareketle inşa edilen herhangi bir anlamın yetersiz olduğu iddia edilebilir. Nitekim Abel, formel mantığın anlam teorisine dair şunları söyler:

Formel mantık, hiçbir yerde anlam problemiyle ilgilenmez. Esasen formel mantığın temel hilesinin anlamdan soyutlama olduğu vurgulanmalıdır. Fakat anlamların araştırılması, kişiler ile eşyaya anlam atfetme çabası, bize ait insani sıfatlarımızın karakteristik açıdan belki de en önemlisi olarak tasvir edilebilir. Her şey bir anlama sahiptir. Anlamın böylesi bir tasviri, epistemolojinin sadece bir önvarsayımı değil bunun yanında yaşamın da bir zorunluluğudur: Bu durum, biyolojik bir işleve hizmet eder. Gerçek anlam, sadece sözlük anlamında mevcut olan değil kişiye özel bir bağlamda bulunur.²¹²

Bu ifadede eleştirilen husus, formel mantığın herhangi bir kavramı, bağlamından soyutlayarak bir ilke haline getirmesidir. Zira kavramlar ve ilkeler, pratik zeminde karşılığı olmadıkça hiçbir anlam ifade etmezler. Böyle bir anlayışı pragmatik hümanizmle paralel bir açıdan vurgulayan pragmatizm, anlamın “tamamıyla düşünürün somut ve pratik eğilimlerine bağlı” olduğunu, bu nedenle herhangi bir inancın işlevsellikle bağlamından soyutlanarak açıklanamayacağını iddia eder. Nitekim Türer, pragmatizmde anlama dair “deneyim” ve “tahmini önem” olarak iki ölçütün bulunduğunu, bunlardan ilkinin pozitivizmin jargonuyla konuşarak deney dışı tüm inanç ve söylemleri reddettiğini, ikinci ölçütün ise pozitivist karakterde olmayan ve metafizik ile dini kavramları işlevselliği üzerinden kabul ettiğini ifade eder. Pragmatizmin anlama dair bu iki ölçütü, inançtan çok elde edilen sonuçlara işaret ettiği için oldukça önemli bir husustur.²¹³

Pragmatizmde deneyim ile tahmini önem ölçütlerine dayanan anlam, pragmatik hümanizmde ‘eyleme rehberlik’ ile ‘diğer zihinlerle iletişim’i sağlayan bir vasıta

²¹¹ F.C.S. Schiller, *Logic for Use*, s. 50-51.

²¹² R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 16.

²¹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 44-53.

hükmündedir. Nitekim insanın gelecek kaygısı, eylemlerine rehberlik edecek bir arayışı ortaya çıkarttığı için formel mantığın hem bu arayışı sağlayamadığı hem de geleceği kontrol altına almayı hedefleyen insanın ihtiyacını gideremediği görülür. Oysa bu ihtiyaç geçmiş, şimdi ve gelecek zaman ile ilgili tüm inançların dikkate alınmasıyla karşılanabilir. Pragmatik hümanizmde geçmiş, şimdi ve gelecek zaman ile ilgili bu süreçte en fazla önemsenen dilimin deneyim ile anlamın bulunduğu geçmiş zaman olduğu söylenebilir. Zira Schiller, geçmiş zamanın insanın hem geleceği inşa etmesinde hem de şu an için anlaşılmasız olan herhangi bir problemin önceki deneyimlerden hareketle çözümünde yol gösterici olduğunu savunur. Bunun sebebi, deneyim ile anlamın çoğuna sahip olan geçmiş zamanın şu an ile gelecek zaman arasında bir köprü kurmasıdır. Bu köprüde anlam, muhtemel olduğu için geçmişten şu ana ve gelecek zamana aktarım her daim mevcut olur.²¹⁴

Kelimeler, kuşkusuz anlamın geçmişten şu ana ve gelecek zamana aktarımında en önemli faktördür. Bilindiği üzere kavram, soyut veya somut herhangi bir düşünce ile varlığın zihindeki genel tasarımı iken kelime bu düşünce ve varlığın harflerle ifadesi olarak açıklanır. Pek çok anlama sahip olan kelimelerin kesin, nihai ve tam bir anlama işaret etmeyeceği ileri sürülebilir. Böyle bir düşünceyi savunan filozofların görüşleri incelendiğinde aynı kelimenin pek çok anlama sahip olduğu görülür. Sözgelimi Kant'ın felsefesinde yukarıda bahsedildiği gibi apriori kavramı, pek çok yerde farklı anlamlarda kullanılmıştır.²¹⁵ Bu durum, kelimelerin kullanım alanlarına göre pek çok anlamı taşıdığını, bu nedenle kelimelerin potansiyel açıdan belirsiz, aktüel açıdan ise dinamik karakterde olduğunu gösterir. Kelimelerin bu karakteri, doğruluk anlayışında gözardı

²¹⁴ F.C.S. Schiller, "The Problem of Meaning", *Proceedings of The Aristotelian Society Supplement*, Sy. 7, 1927, s. 98-101.

²¹⁵ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 338-339.

edilmemeli ve dolayısıyla kelimeler sürekli revize edilmelidir. Öyleyse herhangi bir kelimenin kullanılıncaya kadar aktüel bir anlama sahip olmadığı, bu yüzden anlamın kullananın amacına ve içinde bulunduğu duruma bağlı olduğu iddia edilebilir. Bu iddia, bağlam ile amacın psikolojik olgular olmasından dolayı anlamın şahsi karakterde olduğuna da işaret eder. Zira anlam, “olayların akışında”, “zihnin reaksiyonunda” ve “düşüncenin potansiyel objelere yönelen tavrında” oluşur.²¹⁶

Anlamın geçmişten günümüze aktarımında en önemli etken olan kelimeler, anlam ile amaca bağlı olarak farklı şekillerde kullanılabilir. Aynı şekilde bu husus, kelime, anlam ve dahi amacın belirlenmiş, kesin bir olguya değil buna karşın canlı, dinamik ve bir o kadar da belirsiz bir duruma işaret ettiğini vurgular. Bu vurgu, pragmatik hümanist mantığın kelime ile inançları anlam, amaç ve bağlamına bağımlı kıldığını ve kesin olandan muhtemel olana dönüştürdüğünü gösterir.²¹⁷ Nitekim Schiller, bu durumu şöyle ifade eder:

Hümanist mantık, imkânsız ideallerin peşinden gitmez. Bu idealleri benimseyerek başarısız olan düşünceleri de kınamaz. O, bilmede kullanılmış psikolojik süreçleri gözlemleyerek başlar. Onları başarılarına göre değerlendirir ve bu değer deneyim tarafından onaylandığını kanıtlar.²¹⁸

Pragmatik hümanist mantık, her ne kadar muhtemel, çok değere sahip, pratik zemine uygun ve rölatif bir karaktere sahip olsa da bu niteliklere kanaatimizce psikolojinin de dâhil edilmesi gerekir. Nitekim bu husus, daha önce görüldüğü üzere

²¹⁶ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 16.

²¹⁷ Anlam, amaç ve bağlam arasındaki ilişki, üçüncü bölümde açıklanacağı üzere doğruluk ile ilgili bir hususu da ifade eder. Bu husus, pragmatik hümanizmin sübjektif bir doğruluk anlayışının anlam, amaç ve bağlamı bir süreç içerisinde kabul ederek Batı düşünce geleneğinin sabitlik ve mutlaklık hatasına düşmeme gayretini içerir.

²¹⁸ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 295.

epistemoloji ile metafiziğe de atfedilmişti. Bu nedenle psikolojinin pragmatik hümanist mantık üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğu büyük bir önem arz etmektedir.

Hatırlanacağı gibi psikoloji, somut ve deneyimlenen her şey ile ilişkili olan, insanın zihinsel sürecini deneyimleyen ve “düşünme ile ilgili olan”²¹⁹ bir anlayışı temsil eder. Gerçekten etik, estetik ve mantığa dair tüm düşünceler, düşünme sürecinde var olduğundan psikoloji ile ilişkili bir duruma işaret eder. Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

Psikoloji, gerçekliğin seçilmiş bir görünümü ile sınırlandırılmaz. O, gerçekliğin her tarafa yayılan bir özelliği ile ilgilidir ve onun özel bir tavrına dayanır. Bu yüzden de herhangi bir eşya deneyimlendiği müddetçe ya da o objelerin farkına varıldığı müddetçe olgular görülebilir.²²⁰

Pragmatik hümanist mantıkta psikolojinin pek çok veriden hareket eden bir süreç içerisinde düşünülmesi, bu süreç neticesinde elde edilen sonuçların daima gelişime açık ve estetik bir karakterde olduğunu gösterir.²²¹ Öyleyse böyle bir karaktere sahip psikoloji ile mantığın ilişkisini detaylandırmak konumuz açısından önemli olacaktır.

Schiller, psikoloji ile mantık arasında var olması gereken ilişkiye dair şu mantıksal örüntüyü kullanır: “Eğer A, B’yi seviyorsa ve B de C’yi seviyorsa, A ve C arasında nasıl bir ilişki vardır.” Bu örüntü, ilk bakışta A ve C arasında olumlu bir ilişkinin mevcut olduğuna işaret ederken A’nın C’den nefret ettiği ve bu yüzden ikisi arasında olumsuz bir ilişkinin olduğunu da temsil edebilir. Şöyle ki bu olumsuz ilişki, kesinlikle formel mantık tarafından ortaya konulamadığı için bu mantığın böylesi bir olumlu/olumsuz yargı için psikolojiden yardım alması gerekir. Aksi halde psikolojinin olmadığı yukarıdaki örüntüde A ve C arasında nasıl bir ilişkinin olduğu hiçbir zaman bilinemeyecektir.²²² Nitekim

²¹⁹ D.D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, Philosophical Library, New York, s. 258.

²²⁰ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 86.

²²¹ F.C.S. Schiller, “Mr. Russell’s Psychology”, *Journal of Philosophy*, Sy. 19.11, 1922, s. 281-286.

²²² F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 315.

Schiller'in terminolojisinde doğru olduğu savunulan tüm ifadeler ile doğruluk iddialarının psikoloji tarafından betimlendiği ve mantık tarafından değerdendirildiği söylenebilir. Bu yüzden psikoloji, doğruluk iddialarının işlevini ve değeri tartışırken mantık bu doğruluk iddialarının nasıl test edileceği, devam ettirileceği, eleştirileceği, uyum sağlayacağı ve kullanılacağını belirler.²²³

Bu noktada Schiller'in mantığı psikolojinin bir alt dalına indirgediği görüşü ileri sürülebilir. Hâlbuki mantığın konusu A, B ile C'nin birbirinden bağımsız olarak doğru/yanlış olup olmadığı değıl, bunlar arasındaki ilişkinin ne olduğunun belirlenmesidir. Zira bu husus, A, B ile C arasında pratik hayatta mevcut olan ilişkiden ziyade birbirileri arasında var olan ilişkinin geçerliliği ve tutarlılığıyla alakalı bir durumu temsil eder. Psikolojinin konusu ise doğru/yanlış şeklinde hüküm vermek yerine olgular arasındaki ilişkiyi betimlemektir. Öyleyse mantığın insanları düşünsel anlamda tek tek incelemekten ziyade genel bir düşünce sürecini kabul ettiği, psikolojinin ise insanları düşünsel açıdan tek tek ele aldığı söylenebilir. Bu husus, mantığın ideal olan duruma, psikolojinin ise gerçek olan duruma işaret ettiğini gösterir.²²⁴

Schiller, mantığın ideal olan duruma işaret ettiğini savunanlara karşı psikolojinin görevinin insani değerdelerin neliği, nasıl devam edeceği ile bunlara nasıl ulaşılabileceğini incelemek olduğunu ifade eder. Psikoloji bu noktada mantığa tüm bu süreci eleştirip sistemleştirmesi için yardımcı olur. Öyleyse mantığın ideal durumu gerçekleştirmesi için yapay yargılardan ziyade gerçek yargılara dayanması gerekir.²²⁵ Buna karşın psikoloji, saf betimlemelerden kurtulup anlam, değerd ve işlevselliğe dair bazı görüşler ortaya

²²³ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 17.

²²⁴ N. Taylan, *Anahatlarıyla Mantık*, Ensar Yay., İstanbul, 2011, s. 25-27.

²²⁵ F.C.S. Schiller, "Mr. Bradley, Bain and Pragmatism", *Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods*, Vol. 14.17, s. 456.

koymalıdır. Aksi halde hem mantığın hem de psikolojinin pratik zeminde varlığını sürdürmesinin mümkün olmadığı iddia edilebilir.²²⁶

Görüldüğü üzere pragmatik hümanist mantık, pratik zemin içerisinde doğru/yanlış önermeler ortaya koyan, pratik zeminde var olan problemlere çözüm üreten, empirik ve anlaşılabilir bir anlayışı temsil eder. Ayrıca bilişsel değerlerin incelendiği olgu evresinde psikolojinin, olgunun eleştirilmesinde ise mantığın etkili olması, mantık ile psikoloji arasında önemli bir ilişkinin varlığına işaret eder. Zira bu ilişki, psikolojinin olmadığı mantık anlayışının herhangi bir rengi kullanan bir ressama benzediğini, buna karşın psikolojinin olduğu mantık anlayışının bütün renkleri kullanan bir ressama işaret ettiğini gösterir.²²⁷

Hulasa, pragmatik hümanizmin formel mantığı gücünü nedensellik ve tümevarımdan alan kesinlik anlayışı üzerinden eleştirdiği söylenebilir. Bu eleştirilerin kaynağı, matematik ve fizik gibi bilimlerin araştırma sonuçlarına dayanır. Bu sonuçlar, pratik zeminde kesinlikten bahsedilemeyeceği için mutlak ve değişmez bilginin var olamayacağını ortaya koyar. Formel mantığın bu yapısal problemini gidermenin yolu, olasılık ve süreç anlayışlarının formel mantığa dahil edilmesidir. Böyle bir durum gerçekleştiği takdirde iki değerli anlayışların da ortadan kalkacağı iddia edilebilir. Buna ilaveten formel mantığın herhangi bir düşüncüyü soyutlayarak bağlamından kopardığı ve dolayısıyla anlam teorisiyle ilişkili olmadığı görülür. Bu soyutlamanın önlenmesi, insanın neliğini, değerlerini inceleyen psikolojinin mantığa dâhil edilmesiyle çözülebilir.

²²⁶ F.C.S. Schiller, *Comtemporary British Philosophy: Personal Statements*, s. 390.

²²⁷ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 78-79.

2.3. PRAGMATİK HÜMANİZMİN METAFİZİK TEMELLERİ

Metafizik, savunucuları tarafından herhangi bir düşünceyi tüm yönleriyle açıkladığı iddia edildiği için felsefenin en “yüce” ve en “karmaşık” alanı kabul edilir. Bu yüce alanın zirvesi öylesine yoğun bir sis tabakasıyla kaplıdır ki şüpheyi düşmemek elde değildir ve öylesine dik yokuşlar mevcuttur ki zirveye ulaşmak imkânsızdır. Bu yüzden zihinsel bir tırmanış olarak ifade edilen metafiziğin sağlıklı ve sportif bir bedene sahip olmadan çıkılamayacak bir doruk noktasını temsil ettiği söylenebilir. Bu düşüncelerin deneyimden bağımsız ve apriori bir tarzda ele alınması, mezkûr problemin daha da karmaşık bir hal almasına neden olur. Bu karmaşık durumun ortadan kalkması ise metafizik konuların deneyim alanına indirgenerek işlevselliği ve faydalılığı oranında ele alınmasıyla gerçekleşir.²²⁸

Pragmatik hümanizmin geleneksel metafiziği deneyim alanına hasretmesi, bahsi geçen metafiziğin Varlığı hazır bir şekilde elde edilen varolan ile ilişkilendirmesinden kaynaklanır. Zira Platon’dan itibaren felsefe tarihinin her dönemine nüfuz eden geleneksel Batı metafiziğinin görünüş/gerçeklik, ruh/beden, özne/nesne vb. ayrımlar üzerinden sabit, değişmez ve mutlak bir kaynak arayışına girişmesi ve böyle bir yol ile hakikate ulaşacağını iddia etmesi,²²⁹ Nietzsche ile başlayıp Schiller, Heidegger, Derrida ve Lyotard gibi filozoflarla devam eden eleştirel bir yaklaşımın olgunlaşmasına sebebiyet verir. Bu yaklaşım içerisinde yer alan Schiller dışındaki diğer filozoflar konumuzla doğrudan ilişkili olmadığı için bu filozofların görüşlerine dair yeri geldiğinde sadece genel bir bilgilendirme yapılacaktır.

²²⁸ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 176-177.

²²⁹ K. Küçükaltın, *Batı Metafiziğinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida*, Sentez Yay., Bursa, 2008, s. 33-34.

Geleneksel Batı metafiziğine sistemli bir şekilde ilk eleştirinin Nietzsche tarafından yapıldığı söylenebilir. Buna göre geleneksel Batı metafiziğinde dış dünya, “bilge” ve “erdemli” insanın yaşadığı gerçek dünyadan sadece mezkûr özelliklere sahip insanın gerçek dünyayı kavrayışına doğru yol alır. Bu süreçte Platon’un felsefesinin Hristiyanlaştığı görülür. Daha sonra dış dünyanın hem sıradan hem de erdemli insanların erişimine kapatılması evresi gelir ki Kant’ın numen/fenomen ayrımı böyle bir anlayışın temelini oluşturur. Kant’ın dış dünyayı ödev ahlakı ile açıklama gayreti, bir sonraki aşamada reddedilir ve dış dünya salt bilinemez, agnostik bir figür haline getirilir. Pozitivizmin ilk ortaya çıkışı olan bu süreçten sonra dış dünya, tamamen “yok edilmesi” gereken duyuşsal bir karaktere bürünerek ona ait duyularüstü her türlü anlayış terk edilir. Nietzsche’nin kendisini konumlandığı son dönem ise geleneksel metafizikten kopuşu ve “oluş”un merkeze alınmasını içerir.²³⁰

Benzer kaygılardan hareket eden Heidegger, Varlık ile eylem arasında yakın bir ilişkinin varlığını savunarak “yerine getirmek” anlamına gelen eylemin ortaya çıkmak için herhangi bir eşyanın varlığına bağımlı olduğu iddia eder. Varlığın insan ile bağlantısı ise “Düşünme”yle sağlanır. Bu noktada böyle bir bağıın Düşünme tarafından değil Varlık tarafından oluşturulduğu unutulmamalıdır. Düşünmenin görevi, bu bağlantıyı Varlık’a ileterek Varlık’ın Düşünme’de dile gelmesini sağlamaktır. Dil ise “Varlığın evi” olarak ifade edilir. İnsanın da bu evde yaşadığı düşünüldüğünde eylemin varlık, düşünme ve dil ile ilişkisi oldukça karmaşık bir hale dönüşür. Heidegger, böylesi bir karmaşıklıkla gidermek amacıyla eylemi Düşünmenin sonucu ya da etkilediği eşyada ortaya çıkan değil Düşünmenin kendisi olduğunu ileri sürer. Düşünmenin kendisi bir eylem olduğu için bu eylemin varlıkla bağlantı kurması en yüce ve en önemli eylem kabul edilir. Bu eylemin sonucunda varlıktan hareket eden Düşünme, “Varlığın hakikatini” ortaya çıkararak

²³⁰ K. Küçükcalp, *Nietzsche ve Postmodernizm*, Kibele Yay., İstanbul, 2017, s. 12-13.

eylemin gereği olan “yerine getirme” görevini icra eder. Bu husus, “Varlığın Varlık’a bağlanması” anlamına gelir.²³¹

Geleneksel Batı metafiziğinde düşünme ve varlık arasındaki ilişkinin özne-nesne düalizmiyle ifade edildiği, her ikisi arasındaki anlaşma veya uygunluğun dikkate alındığı görülür. Buna karşın Heidegger’in felsefesinde Düşünme, gerçeklikten ziyade Varlık’ın Hakikatini yine onun aracılığıyla ortaya çıkarma noktasında bir anlaşmaya sahiptir. Düşünme’nin böyle bir görevinin ortaya çıkarılması, Platon ve Aristoteles’ten itibaren Düşünme’nin teknik tüm yorumlardan kurtarılarak Batı metafiziğinin eleştirilmesini içerir. Zira teknik yorumları önemseyen bu geleneğin Düşünme’yi Varlık’ın değil eylemin hizmetine sunması ve bu durumu mantık kurallarıyla sağlam bir yapıya büründürmesi Varlık’ı unuttuğunu gösterir. Mantığın Varlık’ı unutmak için Düşünme’ye böylesi bir baskısı, sınırları uçsuz bucaksız olan bir kavramın çok dar bir anlama irca edilmesi anlamına gelir.²³²

Batı düşünce geleneğinin eleştirilmesi hususunda Lyotard’ın da bu geleneğin söylemlerini meşrulaştırırken kullandığı sürece yoğunlaştığı iddia edilebilir. Buna göre geleneksel anlayışta herhangi bir bilimsel söylem, “iç tutarlılık” ile “deneysel doğrulanabilirlik” koşullarını sağlamak amacıyla bu koşulları ortaya koyan “yasakoyucu”yla beraber sürece dahil edilmektedir. Nitekim Lyotard, söz konusu süreci şöyle ifade eder:

Bu perspektif içinde, neyin epistemolojik olarak doğru olduğuna karar verme hakkı, neyin (etik olarak) doğru olduğuna karar verme hakkından bağımsız değildir, ayrı iki otoritenin onayına sunulan söylemler farklı mahiyette olsalar bile. Neden mi? Bilim denen dil ile etik ve politik denen dil arasında ikizlik ilişkisi

²³¹ M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 5-6.

²³² M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 6-7.

vardır da ondan: Her ikisi de aynı perspektiften ya da –yeğlenirse- aynı “tercih”ten hareket eder ki, bunun adı da Batı’dır.²³³

Geleneksel Batı metafiziği tarafından sınırlandırılan Düşünme ile Varlık’ın ait olduğu yere tekrar döndürülmesi için Schiller’in geleneksel metafiziğin mutlakçı anlayışına ciddi eleştiriler getirdiği görülür. Bu düşünce zemininden hareketle Schiller’in söz konusu eleştirileri öncelikle idealizm ve realizm ekseninde ele aldığı, daha sonra geleneksel olanla ilişkisini karşılaştırmalı bir şekilde incelediği görülecektir.

Metafiziğin var olanların doğasını, anlamını, yapısını ve ilkelerini açıklamayı amaçlayan felsefi bir disiplin olduğu,²³⁴ neyin var olduğunu incelerken uzun yıllar idealizm ile realizmin etkisinde kaldığı açıktır. Gerçekten idealizm, insan zihninden bağımsız bir gerçekliğin varlığını kabul etmezken realizm gerçekliğin insandan bağımsız olduğunu iddia eder. Her iki düşüncenin metafizik ve epistemolojik açıdan incelendiğinde farklı anlamlara sahip olduğu söylenebilir. Sözelimi epistemolojik realizm, septisizm ile mücadele etmek zorundayken epistemolojik idealizm septisizmin “ikiz kardeşi” olan solipsizmi aşmak mecburiyetindedir. Aksi halde her iki düşünce, gerçekliğin doğasına dair herhangi bir açıklama ortaya koyamaz.

İdealizm ile realizm açısından oldukça önemli olan “gerçeklik nedir” sorusu, “gerçeklik var mı” sorusu ile ilişkili bir şekilde ele alınmalıdır. İkinci soruya olumlu cevap verilmesi halinde gerçeğin gerçek-dışından ayrılmasına dair hem idealizm hem de realizmin pek çok kriter ortaya koyduğu görülür. Schiller, “Reality and ‘Idealism’” adlı makalesinde Mr. Ritchie’nin idealist bir filozof olarak gerçeklik ile düşünceyi eşdeğer kabul ettiğini ve doğruluğa dair şu üç kriteri önemseddiğini ifade eder. Bunlardan birincisi, duyular arası ilişkide birinin diğerini doğruladığına dair kesin bir bilginin olmamasından

²³³ J. F. Lyotard, *Postmodern Durum*, s. 21-22.

²³⁴ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 706.

dolayı problemlili olan ve farklı duyulardan elde edilen sonuçların uyumudur. İkincisi, farklı özelliklerdeki insanların değişken önceliklere sahip olmasından dolayı sorunlu kabul edilen insanların yargıları arasındaki uyumdur. Sözelimi renk körü bir insan için renklerin nesnelliği ilgi çekici bir konu değildir. Üçüncü ve son kriter, önceki deneyimlerin sonuçları ile şu anki deneyimler arasındaki uyumdur ki gerçekliğin bu iki deneyim arasında test edildiği savunulur. Bu düşünce hem kendi deneyimimizin hem de geçmişteki atalarımızın deneyimlerinin ne derece makul olduğu sorununu gündeme getirir. Zira deneyimlerimizin yetersiz, atalarımızın ise cahil ve aptal olma olasılığı her daim mevcuttur.²³⁵

İdealizmin gerçekliğe dair bu üç kriterinin ayrı ayrı veya birlikte ele alınması, gerçekliği bütünüyle açıklayamayacağını gösterir. Bu nedenle James'in de dikkat çektiği gibi gerçekliğin pratik değerinden hareketle açıklanması gerekir. Bu açıklama, gerçekliğin rüya ve halüsinasyon gibi yanıltıcı durumlardan kurtularak sıradan insanların objektif dünyalarını önemseyen, duyguları daha fazla dikkate alan ve insan zihninin bütün gelişimini takip eden bir anlayışa işaret eder.²³⁶

Bilenden bağımsız bir gerçekliği savunan realizmde ise insan ile fikirleri arasında bir ayrımın olması, zihnin gerçeklik ya da varlığın temeli olmadığını kanıtlar. Realizmde gerçeklik, bilginin oluşumunda gerekli olan algı ile kavramlardan bağımsız olduğu için zihnin idealizme nazaran pek fazla etkin olmadığı iddia edilebilir. Bu iddia, realizmde gerçekliğin bireysel zihin tarafından inşa edilmekten ziyade keşfedildiğini ortaya koyar. Gerçekliğin zihinden bağımsız bir şekilde keşfedilmesi, realizmin en güçlü özelliğinin yanında en zayıf özelliğini de temsil eder. Zira bu özellik, gerçekliğin doğasına dair herhangi bir açıklama yapamaz. Böylelikle insan, gerçekliğe dair herhangi bir bilgiyi

²³⁵ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, s. 112-115.

²³⁶ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, s. 116-117.

zihninden bağımsız elde edemez. Bu durum, gerçekliğin zihin tarafından yorumlanması anlamına gelir. Bu yorumlama ise idealizmin gerçeklik anlayışına oldukça yakın bir düşünceyi ifade eder.²³⁷

Geleneksel Batı metafiziğinin temelinde yer alan idealizm ve realizmin pragmatik hümanizm tarafından eleştirisi, bahsi geçen metafiziğe dair çıkmazlar²³⁸ ile bu çıkmazların çözüm yollarını içeren bir anlayış üzerinden şekillenir. Bilindiği gibi metafizik, “varlığı, varlığın ilk ilkelerini ve nedenlerini konu edinen”²³⁹ bir anlayışı temsil eder. İlk defa Aristoteles tarafından müstakil bir ilim olarak kabul edilen metafizik, “ruhun kendisiyle konuşması” düşüncesinden ilk felsefe ve teoloji anlayışına evrilmiştir. Aristoteles, *Metafizik* adlı eserinde bu ilmi, “varlık olmak bakımından varlığın bilimi”²⁴⁰ olarak tanımlar. Bu bilim, varlığı bir bütün olarak varlık bakımından ele aldığından varlığı parça parça inceleyen diğer bilimlerden farklıdır. Aristoteles’in metafizik tanımının Platon’un idealar düşüncesinden bağımsız olmadığı da söylenebilir. Zira Platon, nesnelerin gerçekliğini olgular âlemindeki hareket ve değişimden ziyade sabit ve değişmez karakterdeki idealar âleminde kabul eder. Bunun yanısıra metafizik, a) “var

²³⁷ J.D. Butler, *Four Philosophies and Their Practice in Education and Religion*, Harper&Row Publishers, New York, 1968, s. 346-348.

²³⁸ Schiller, pek çok tehlikeli durumlara sahip olmasına rağmen metafiziğin bazı haksız iddialara maruz kaldığını kabul eder. Yine de en kapsayıcı olma arzusu taşıyan metafiziğin yeni bir olgunun ortaya çıkması ya da bilgidaki yeni gelişmelerden dolayı ciddi bir bozulmaya maruz kalabileceği gözden kaçırılmamalıdır. Bu yüzden insanın böyle bir risk taşıyan metafizik kabullerine fanatik bir şekilde bağlanmaması kendi yararına olacaktır. Zira söz konusu kabullerinin savunulacak bir yeri kalmadığında terk edilmesi gerekmektedir. Böylelikle gerçekliğin mutlak, değişmez metafizik önkabullerden hareketle inşasının yıkılma tehlikesi ile karşı karşıya kaldığında pragmatik hümanizmin sübjektif gerçeklik inşasının güvenilir bir liman olduğu iddia edilebilir. F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 438.

²³⁹ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 300.

²⁴⁰ Aristoteles, *Metafizik*, s. 187.

olana veya gerçekten var olana ilişkin bir araştırma”, b) “görünüşün tersine, gerçekliğin bilimi”, c) “bir bütün olarak dünyaya ilişkin bir inceleme”, d) “bir ilk ilkeler teorisi” olarak da tanımlanır. Metafiziğe dair bu dört tanımın kesin çizgilerle birbirinden ayrıldığı ve farklı metafiziksel düşünceleri temsil ettiği düşünülmemelidir. Çünkü metafiziğin açıklandığı pek çok eserde bu tanımların birlikte alındığı görülür. Sözgelimi F.H. Bradley, *Appearance and Reality/Görünüş ve Gerçeklik*²⁴¹ adlı eserinin giriş kısmında metafiziği açıklarken bu tanımlardan bazılarına yer vermiştir.²⁴²

Eşyanın arkasında duran, varlığını devam ettiren olarak tanımlanan metafiziğin değişenin arkasındaki değişmeyen olarak da ifade edildiği görülür. Nitekim Schiller, “The Place of Metaphysics/ Metafiziğin Yeri” adlı makalesinde bağımsız bir bilim olan metafiziği bütün bilimleri bünyesinde barındıran ve “ortak aksiyom veya bilimsel sonuçlara” bağımlı olan şeklinde açıklar. Metafiziğin bilimsel sonuçlara bağımlı olması, empirik, kalıcı olmayan ve problematik karakterde olması anlamına gelir. Metafiziğin bağımsız bir bilim olması, metot ve konusunun olmayışından dolayı eleştirilir.²⁴³

Gerçekliğin doğasını araştırmak amacıyla varlığa ait en genel niteliklerin çıkarılması faaliyeti olan metafizik, Antik Yunan’daki ilk ilke düşüncesine kadar geri götürülebilir. Teolojik açıdan ele alınırsa Tanrı, ruh ve beden gibi kavramların incelenmesi kastedilir. Metafiziği yukarıda ifade edilen yollarla yapan filozoflar, eşyanın nihai doğası ve mutlak olan üzerine yorumlar yaparlar. Bu husus, bilginin kökeninden başlayıp dış âlemin varlığına ve nihayetinde tümellerin doğası gibi sonu gelmez

²⁴¹ Ayrıntılı bilgi için bkz. F.H. Bradley, *Appearance and Reality*, G. A. & U. Ltd., London, 1916, s. 1-7.

²⁴² A. Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2001, s. 3-4.

²⁴³ F.C.S. Schiller, “The Place of Metaphysics”, *The Journal of Philosophy and Scientific Methods*, Vol. 17, No: 17, 1920, s. 456-457.

tartışmalara kadar giden bir yelpazeye işaret eder.²⁴⁴ Pragmatik hümanizmin bu tarz çözümsüz problemleri ortadan kaldırmayı hedeflediği iddia edilebilir. Nitekim Schiller'in pragmatik hümanizmi ortaya koyuşuna dikkat edilirse, metafiziği kendi felsefesi içerisinde nasıl bir çerçevede oluşturduğu tahmin edilebilir. Bu tahmin, Schiller'in metafiziği ele alma tarzının onu yeniden yorumlamak olduğu hususudur. Şöyle ki Schiller, metafizikte insana hiçbir katkısı olmayan yukarıdaki problemleri terk etmiş, metafiziği insana ait hususlara indirgemıştır. Bu hususlar, yeni metafizikte geleneksel anlayıştaki sabit ve değişmez öncüller yerine insanı merkeze alan, insani problemlere odaklanan bir anlayışın hâkimiyetini gösterir.²⁴⁵ Schiller, pragmatik hümanist metotla metafiziği şöyle tanımlar:

Metafizik, kendisinin gerektirdiği görevlerle ciddi ve dürüst olarak yüz yüze kalacaksa kendisini harici kontrolden soyutlayabilir ve yaşamın tamamlayıcı işlevi olmak için özgür olabilir. Eğer metafiziğin görevini bilgiye dair tüm verilerin nihai sentezi olarak tanımlarsak bu takdirde deneyimimizin şahsi kısımları tarafından sağlanacak verileri de bu tarife dâhil etmemiz gerekir.²⁴⁶

Metafiziğe dair bu tanım, ilkin insanın önceden belirlenmiş kader içerisinde rolünü oynayan bir varlık olarak anlaşılmasını,²⁴⁷ ikinci olarak da metafiziğin soyut olanla irtibatlandırılmasını engeller; aksine onun müşahhas olanla sınırlandırılması anlamına gelir. Böylelikle Schiller'in metafiziği sabit ve değişmez soyutlamalardan özgür iradesiyle hareket eden insanın değişime açık somut eylemlerine indirgemeye çalıştığı söylenebilir. Bu düşüncede değişim kavramının yeni metafizik açısından oldukça önemli bir yerde olduğu belirtilmelidir.

²⁴⁴ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 163.

²⁴⁵ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 149.

²⁴⁶ F.C.S. Schiller, "The Place of Metaphysics", s. 461.

²⁴⁷ F.C.S. Schiller, "Omnipotence", *Proceedings of The Aristotelian Society*, Sy:8, 1918, s. 270.

Hatırlanacağı üzere dünyanın yapısına²⁴⁸ dair töz metafiziği, süreç ile varoluş felsefeleri ortaya konulmuş, gerçeklik ise nicel ve nitel olmak üzere iki açıdan ele alınmıştı. Böyle bir ayırmda bir süreç içerisinde niteliksel olarak ele alınan gerçeklik anlayışı ile ilgili olan değişim kavramının her ne kadar mitolojik dönemden başlatılsa da ona dair asıl tartışmanın Herakleitos ile Parmenides tarafından başlatıldığı iddia edilebilir. Herakleitos, “değişmeyen tek şey değişimin kendisidir” özdeyişiyle âlemde bir oluşun var olduğunu ve her şeyin akış halinde olduğunu savunur. Bu oluş, zıtların birbirine dönüşümü şeklinde cereyan eder. Bu dönüşümün sürekli olmasından ötürü insan, âlemde değişmeyen bir şeylerin olduğunu düşünür. Âlemdeki bu süreci düzenleyen ve değişmeden kalan tek şey, logostur. Herakleitos felsefesinde logosun Tanrı ile özdeş olduğu, değişimi gerçeklik, değişmezliği ise görüşler âlemine hasrettiği söylenebilir.²⁴⁹

Elea okulunun en önemli temsilcisi Parmenides, değişimin görüşler âleminde değişmezliğin ise gerçeklik âleminde mevcut olduğunu savunur. Parmenides’in “varlık vardır ve var olmayan şey yoktur” ifadesi hem değişmez âlem anlayışının hem de klasik mantığın temelini oluşturur. Değişmezliğin mevcut olduğu gerçeklik âlemi, birliğin mevcut olduğu akılla kavranan âleme delalet eder. Bu âlemdeki Bir ise Logos’un kendisidir. Elea okulunun diğer bir filozofu Zenon, hocası Parmenides’in düşüncesini

²⁴⁸ Dünyanın yapısına dair Batı düşünce geleneği tarafından savunulan töz metafiziği, görüş-gerçeklik ayırımından realist perspektif, materyalizm, monizm ve düalizme kadar pek çok hususu içermektedir. Süreç veya oluş felsefesi, Antik Yunan’da Sofistler tarafından cılız bir sesle ifade edilse de modern dönemde oldukça güçlü bir anlayış haline gelmiştir. Varoluşun özden önce geldiğini iddia eden varoluş felsefesi ise Kierkegaard tarafından Batı düşünce geleneğine bir tepki amacıyla ortaya konulmuş bir felsefi düşüncedir. Söz konusu anlayışlardan hareketle üretilen niceliksel gerçeklik monizm, düalizm ve plüralizmi ifade ederken niteliksel gerçeklik materyalizm, idealizm, düalizm, oluş ve süreci kapsamaktadır. C. Türer, “Varlık Üzerine”, s. 151.

²⁴⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. Herakleitos, *Fragmanlar*, Çev. A. Akgün, Kabalcı Yay., İstanbul, 2016; Logos’a dair özellikle birinci ve ikinci fragmanlar incelenebilir.

kanıtlamak için felsefe tarihinde Zenon paradoksları diye ifade edilen 1) değişimin 2) hareketin 3) çokluğun ve 4) mekânın olmadığı şeklinde dört örneği verir. Sözgelimi hareketle ilgili paradoksu, kaplumbağa ile ayağına çabuk Akhilleus'un yarışmasıdır. Bu yarışmada kaplumbağaya başlangıçta bir avans verildiğinde atletin onu yakalaması imkânsızlaşır. Atletin kaplumbağayı yakalamak için katedeceği mesafe içerisinde kaplumbağa da bir miktar mesafe kat eder. Bu ilerleme sonsuza kadar gideceğinden bir paradoks olarak görülür.

Değişimin içerisinde değişmeyenin olduğuna inanan Elealılar'ın bir şeyin hem değişip hem de nasıl aynı kaldıklarını kavrayamadıkları ileri sürülebilir. Zenon'un paradokslarının temeli de sadece bir noktadan olaylara bakılmasıdır. Eğer konu, farklı açılardan incelenseydi bu paradoksların çözümsüz olmadığı görülecekti. Çünkü herhangi bir konu hakkında ortaya koyulan bir hükmün mantık penceresinden bakıldığında kendisini ifade eden tüm terimlere farklı anlamlar yüklediği görülebilir. Sözgelimi Zenon'un hareket ve hareketsizlik paradoksunda hareketsizlik, fizik penceresinden yorumlandığında makul bir çerçeveye sahip olmaz. Bunun yerine paradokslara rölatif bir perspektiften bakılırsa, hareketsizliğin kendisi dışındaki bir referansla anlaşıldığı belirtilebilir. Bu husus, hareketsizliğe psikolojik bir hüviyetin dâhil edilmesi anlamına gelir.²⁵⁰

İlmin ve felsefenin değişmez ve sabit olanı araması, varlıkları öz farklılıkları ile birbirinden ayırması sonradan doğmuş bir durumdur ve insan zihninin gelişmesinin işaretidir. Bu açıdan değişmez ve sabit olanı arayan ilk felsefenin Pisagor'a ait olduğu, onun değişmezi sayılarda gerçeküstü kutsal gerçeklikler gibi kabul ettiği ve tabiat düzenini yapanın sayıların düzeni olduğunu savunduğu görülür. Felsefede oluş fikrine karşı daha sert tepkinin Parmenides'in varlık fikrinden doğduğu ve değişmezler

²⁵⁰ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 237-239.

düşüncesinin cevher, varlık, öz ve şekil üzerinden devam ettiği belirtilebilir. Nitekim Aristoteles ile beraber töz/substance ve öz gibi kavramlar, değişmez olanı ifade eden kavramlar olarak günümüze kadar gelmiştir. Aristoteles, tözü “değişmeye karşı değişmezliği kurtarmak için” kullanmıştır.

Antik Yunan ve Ortaçağ boyunca töz kavramı, hem Batı hem de İslam filozofları arasında değişmezi ifade eden bir kelimeye delalet eder. Bu kavram, eşyaya ait tüm niteliklerin kaldırılmasından sonra geriye neyin kaldığı üzerinden tanımlanır. Bazı filozoflar, eşyayı arazların toplamı kabul ederken bazıları da geriye soyut bir tözün kaldığını savunur. Aslında töz, değişimler arasındaki değişmezliği düşünmemize yardımcı olur. Ortaçağ’da değişim ve değişmezlik arasındaki tartışma öz/essence kavramı üzerinden devam etmiştir. Öz, tözün nitelikleri çıkarıldığında geriye kalan şeklinde anlaşılır. Burada varoluşun özden çıkarılmaya çalışıldığı gözden kaçmamalıdır. Modern dönemde Leibniz, öz kavramını imkân kelimesiyle açıklamıştır. Leibniz’in bu yaklaşımı, Tanrı delilleri hususunda diğer tanımın yaşadığı problemlerden kurtulmayı sağlayarak öz’de çelişmezlik, varoluştaki yeter-sebep ilkesini hâkim kılmıştır. Leibniz, özlerin Tanrı’nın zihninde mümkünler olarak var olduğu düşüncesini savunmuştur. Böylece güçten fiile doğru olan süreç, imkândan varlığa doğru yol almıştır. Buna rağmen öz, hala değişenin arkasındaki gizil şey olarak anlaşılmıştır. Modern dönemde özün, değişenin veya fenomenlerin kendisinde olduğu inancı için Husserl’in görüşleri beklenecektir. Husserl, özleri fenomenlerin kendisiyle özdeş kabul ederek klasik metafiziğin soyutlamayla ulaşmaya çalıştığı ama gittikçe karmaşılaşan çıkmazlarını, çözüme kavuşturmuştur.²⁵¹

Görüldüğü gibi değişim kavramı, sadece apriori bir ilkeye bağımlı bir şekilde varlığını devam ettiren bir hususa isyanı seslendirir. Bu kavram, insani açıdan

²⁵¹Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Z. Ülken, *Varlık ve Oluş*, Ankara Üniv. Yay., Ankara, 1968, s. 86-93.

düşünüldüğünde bazı problemleri içerir. Sözgelimi insan, hafızaya sahip olduğundan daima aynı kişi olduğunu düşünür ama hayatının her anında varlığını gördüğü ve hissettiği değişimi de inkâr edemez. Geçmişinden tamamen kopamayan insanın değiştiğini de devamlı müşahade etmesi, onu bazı çıkmazlara iter. Bu duruma, değişim ve değişmezlik olgularında mevcut olan bütünün özü ele geçirme özelliği de eklendiğinde problem, daha da karmaşık bir hal alır. Bu hususu gören Schiller, değişimi psikolojik kapsama dâhil ederek sorunun üstesinden gelmeye çalışır. Böylece yeni anlayışta gerçeklik, sabit olandan rölatif olana dönüşmüştür. Fiziğin zorunlu kabul ettiği doğa yasaları da sonlu ve değişebilir bir karaktere bürünür.²⁵²

Değişimin psikolojik bir olgu olarak kabul edilmesi, öz ve töz kavramının Schiller tarafından benimsenmediğini gösterir. Diğer ifadeyle, Husserl tarafından gizliliği ortadan kaldırılarak fenomenin kendisinde olduğu söylenen değişmez öz, pragmatik hümanizmde fenomenin kendisiyle bir kabul edilir. Bu anlayışta, fenomen/öz veya fenomen/gerçeklik şeklinde bir ayrımın olmadığı görülebilir. Tüm bu ayrımlar, gerçeklik içerisinde kabul edilir. Gerçeklik de rölatif bir karakterde olduğundan Husserl'in iddia ettiği gibi fenomende değişmeyen bir öz bulunmaz. Bu husus, objektif bir zeminin Schiller tarafından inkâr edildiği anlamına gelmez. O, gerçekliğe dair fenomen ve öz gibi ayrımların yapılmamasını ve bu alanda hiçbir yasanın mutlak kabul edilmemesini belirtir.

Gerçekliğin rölatif karakterde kabul edilmesi, pragmatik hümanizmin metafizikte monizmin aksine pragmatizm gibi plüralist bir söyleme sahip olduğunu gösterir. Felsefe tarihinde çözümlenmesi gereken önemli konulardan biri olan Bir ve Çok ayrımı, monist ve plüralist anlayışla alakalıdır. Her iki anlayışın incelenmesinin Schiller'in düşüncelerine nüfuz etme noktasında yararlı olacağı düşünülebilir.

²⁵² F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 241.

Gerçekliğe dair niceliksel bir yaklaşımı temsil eden monizm, “bütün varoluşun temelini tek bir kaynaktan ileri geldiğini savunan”²⁵³ felsefi bir görüş olarak kabul edilir. Bu çerçevede ideayı varoluşun temeli kabul eden idealist söylemler ile maddeyi merkeze alan materyalist anlayışlar arasında monizm açısından herhangi bir fark yoktur. Monizmin kökeni, Antik Yunan’a kadar götürülebilir. Thales, Anaksimandros gibi filozoflar varoluşu tek bir ilkeye indirgeyerek açıkladıklarından monist kabul edilirler. Oysa Parmenides’in monizmi soyut bir ilkeye dayandığı için monist doğa filozoflarından ayrı kabul edilebilir. Curd, bu ayırmadan hareketle monizmi, sayısal, maddesel ve yüklemisel (predicational) olarak üçe ayırır. Sayısal monizme Pisagor felsefesi, maddesel olana doğa filozofları ve yüklemisel monizme Elea okulunun görüşleri örnek olarak gösterilebilir.²⁵⁴ Monizm, tarihi seyir içerisinde Plotinus’la zirve yapar. Daha sonra modern dönemde Hobbes’da materyalist ve Spinoza’da panteist şekliyle varlığını günümüze kadar sürdürür.

Schiller, monizmi teleolojik idealizmi²⁵⁵ savunan Lotze’un felsefesi üzerinden eleştirir. Descartes’ın ruh ve beden düalizmine karşı çıkarak bunların aynı şeyin iki farklı versiyonu olduğunu iddia eden²⁵⁶ Lotze’un şeylerin temel birliğini sağlamada yetersiz, temellendirmelerinde sağlıklı ve kendisiyle çelişen bir filozof olduğu ileri sürülebilir. Zira Lotze’un problemin çözümü için elde ettiği ufacık bir ışığı çözümün kendisi sayarak çelişmezlik ilkesini oluşturması, bu anlayışın temel sorunu kabul edilebilir. Buna ilaveten Lotze’un monizmindeki Mutlak’ın dini ve değerler alanındaki Tanrı anlayışına herhangi bir katkı sağlamadığı söylenebilir. Çünkü birliği sağlamak amacıyla şeyler arasındaki

²⁵³ I. Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, Çev. A. Çalışlar, Cem Yay., İstanbul, 1991, s. 342.

²⁵⁴ P. Curd, *The Legacy of Parmenides Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Parmenides Publishing, USA, 2004, s. xviii.

²⁵⁵ W. Windelband, *A History of Philosophy*, Vol.2, Harper&Row Publishers, New York, 1958, s. 644.

²⁵⁶ N. Saul, *Philosophy and German Literature: 1700-1990*, C. U. Press, New York, 2002, s. 156.

ilişkiyi zorunlu kabul eden Lotze'un bu düşünceyle kapalı bir sistem ve belirsiz kavramlar ürettiği, bunun da etkileşimi yok derecesine indirerek sistemdeki birlikte yaşama anlayışını ortadan kaldırdığı belirtilebilir. Bu husus, bilinen manada bir yaşam alanının olmadığını gösterir. Ancak insan, bilinçli ve duygulara sahip bir varlık olduğu için dünyada herhangi bir etkileşimin olması zaruridir. Nitekim böyle bir etkileşimin varlığı aşikâr olduğu için Lotze'un birlikten çokluğa anlayışı yerine çokluktan birliğe doğru bir anlayışı benimsemek daha makul gözüktür.²⁵⁷

Lotze gibi monizmi ondokuzuncu yüzyılda savunan bir diğer filozof, Hegel'dir. Hegel, "rasyonel olan gerçek, gerçek olan rasyoneldir" sloganıyla salt düşüncenin gerçekliği bileceğini savunur. Bu düşünce, Kant tarafından agnostik bir yapıda kabul edilen numen âlemin rasyonel ve bilinebilir olduğunu iddia etmek anlamına gelir. Esasen Hegel, düşünce ve gerçeklik arasında hiçbir ayrım yapmaz ve her ikisinin Mutlak'ın farklı görünüşleri olduğunu belirtir. Bu anlamda metafizik açıdan en iyi sistemin Spinoza ile beraber Hegel tarafından kurulduğu ileri sürülebilir. Hegel, mantıksal kategorilerden hareketle metafizik gerçeklikler hakkında yorum yaparak bu yorumun somut, cisimleşmiş bir karakterde olduğunu savunur.

Hegel'in sisteminde düşüncenin iddia edilen aksine hareketsiz olduğu, hayatla alakalı olmayan düşünce kategorilerinden başka bir anlayışın bulunmadığı ve daima soyut düşünceye bir atfin var olduğu görülür. Bu anlayışta, gerçeklik ile ilgili problemlerin rasyonel zeminde çözüldüğü belirtilmesine rağmen gerçekliğin fenomen ve olguyla teması mevcut değildir. Sözgelimi diyalektik süreç mantıksaldır ama zaman içerisinde

²⁵⁷ F.C.S. Schiller, *Hümanizm: Philosophical Essays*, s. 63-72.

değildir. Bu hususa vurgu yapan Schiller, soyut ve somut fark etmeksizin ilk ilkelerden hareket eden tüm düşünceleri bir soyutlama kabul eder.²⁵⁸

Monizmden sonra metafizikte varlık ya da gerçeklikle ilgili bir diğer niceliksel görüş, düalizmdir. Düalizm, “birbirinden ayrı, birbirinden bağımsız, birbirine geri götürülemeyen, birbirinin yanında ya da karşısında bulunan iki ilkenin varlığını kabul eden görüştür.”²⁵⁹ Felsefi anlamda düalizm, ruh/beden veya madde/zihnin birbirine indirgenemeyen iki töz olduğunu savunan anlayıştır. Monizmin zıttı olarak bilinen düalizm, en sistemli halini Descartes’ın felsefesinde gösterir. Bu anlayışın hakikatin neliğiyle ilgili iki alan ortaya koyduğu görülebilir. Bunlardan ilki mevcut olanı; ikincisi olması gerekeni ifade eder. Platon’dan Descartes’a ve günümüze kadar tüm düalist anlayışlarda aynı ayrım görülür.

Dünyanın yapısı ile ilgili niceliksel problemlerden üçüncüsü ise pragmatizm ve pragmatik hümanizm ile alakalı olan plüralizmdir. Plüralizm, “bir ve aynı cinstenlik yerine çeşitliliğin, aynılık yerine farklılığın, tek bir şey yerine çokluğun önemini vurgulayan görüştür.”²⁶⁰ Bu anlayış, gerçekliğin ve hakikatin bir, mutlak ve değişmez karakterde olduğunu kabul etmez. Gerçeklik ve hakikat dini, ahlaki ve kültürel unsurlardan etkilenecek değişime uğrayabilir. Kısacası plüralizm, insanı merkeze aldığından hem gerçekliğin hem de hakikatin değişebileceğini savunur.

Plüralizmi anlama noktasında Winetroun görüşleri oldukça önemlidir. O, Amerika’nın kültür ve geleneğinin plüralizm ekseninde geliştiğini ifade eder. Tek bir milletten ziyade pek çok milletin aynı coğrafya ve kültürde yaşadığı düşünüldüğünde niçin plüralizmin Amerika’da çok daha fazla yaygınlaştığı anlaşılabilir. Hegel

²⁵⁸ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 161-165.

²⁵⁹ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 102.

²⁶⁰ A. Cevizci, *Metafiziğe Giriş*, s. 105.

felsefesinin dini ve tarihi açıdan pek çok kültürü bünyesinde barındıran Amerikan düşüncesinde rağbet görmemesi de bu geleneğin plüralist karakterinden kaynaklıdır. Böyle bir geleneğin plüralist damara sahip olması, pragmatizmin Amerika topraklarında ortaya çıkmasının sebebidir. İlk pragmatistlerden Dewey, plüralizmin daha fazla olumsuzluk/kontenjans, özgürlük ve yenilik barındırdığını ifade eder. James ise bu anlayışın daha ahlaki ve bilimsel olduğunu belirtir.²⁶¹ Nihayet Schiller de gerçeğin esnek karakteri bağlamında plüralizmi değerli görür.²⁶²

Evrenin monizmin iddia ettiği gibi birlikten çokluğa değil çokluktan birliğe giden bir süreç olması, pragmatizmin açık bir evren anlayışını benimsediğine işaret eder. Belirlenmemiş bir karakterde olan bu evren, yeni ve eski tecrübeler arasındaki değişebilirlik sayesinde ortaya çıkar. Aynı durum insan için de geçerlidir. İnsan, mutlakçı anlayışta izleyici kabul edilen bir anlayışın aksine evrende etkin bir aktör görevindedir. İzleyici, sergilenen oyuna dâhil olmadığından pasif rolde iken aktör aktif bir şekilde oyunu yaratır ve oyun onunla beraber oluşmaya devam eder.²⁶³ Bu durum, pragmatizmde insanın geleneksel anlayıştan farklı olarak evrenin oluşma sürecine aktif bir şekilde katıldığını gösterir. Benzer bir durum pragmatik hümanizmde de mevcuttur.

Schiller, metafizik açıdan yüksekte ve altta olan şekilde yapılan ayrımı gerçekliğin esnekliği ve tamamlanmamışlığı üzerinden temellendirir. Böylece insan, bu anlayışta gerçeği hazır bulan değil yapan pozisyonuna yükseltilirken²⁶⁴ evren Çok'dan Bir'e doğru giden bir salınımda açıklanır. Buna göre Leibniz'in evreni sonsuz ruhsal varlıklar şeklinde açıklaması doğru olsa da plüralizm lehinde yorumlanmadığından eksik

²⁶¹ K. Winetrou, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 73-84.

²⁶² F.C.S. Schiller, *Comtemporary British Philosophy: Personal Statements*, s. 408.

²⁶³ C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 81-83.

²⁶⁴ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 114.

bir anlayışı temsil eder. Pragmatik hümanizm, böyle bir çıkmaza düşmemek için eşyayı çoklu yapıda kabul eder. Çünkü eşya ile ilgili gerçek neden Bir’de ve sonsuz olanda değil Çok’dadır. Bu durum, Schiller’i “Çok’un Bir’i önceden varsaydığı” öncülüne götürür.²⁶⁵ Bir’in temsilcisi olan monizmin basitliği başlangıçta insanları aldatmasına rağmen ontolojik temelli tüm problemlerin kaynağı Bir anlayışından ortaya çıkar. Schiller, monizmi şöyle eleştirir:

O, tüm plüraliteyi hariçte bırakan bir soyutlama olarak Bir’e zorlanır. Hiçbir Monizm, çokluğun mevcudiyetini açıklayamaz: Bir’in nasıl Çok olduğunu ya da Çok’luğa nasıl sahip olduğunu ve Çok’un da Bir’den nasıl ayırt edilebileceğini açıklayamaz. Zira mevcudiyetin bir bütünü olarak Bir, Çokluğu bizatihi kendisinin dışında üretebilir.²⁶⁶

Schiller, Bir’den Çok’a geçişi açıklayamadığı için monizmi eleştirirken James sonlu bilincimizi, kötülük problemini ve gerçekliğin algısal yönünü açıklayamadığından dolayı monizmin fatalistik bir tarzda olduğunu iddia eder.²⁶⁷ Şöyle ki monizm, ilk bakışta oldukça muğlak bir anlama sahip olduğundan rasyonel bir tarzda açıklanmaya değer görülmez. Bu kavram, “bir” sayısına kutsal bir anlam yükleyerek ne olduğuna dair soruların oluşmasını engeller. Monizmin bu tarz engellerden kurtularak anlaşılır bir kavrama dönüşmesi, pragmatizm ile mümkün olur. Zira pragmatizm, dünyanın neden ve nasıl bir olduğunu ve bu birliğin pratik değerini sorgulayarak monizmin belirsizlikten kurtulacağını ve somut bir açıklamanın yapılacağını iddia eder. Dünyanın söylemsel, devamlılık, etkililik ile nedensellik, genetik, estetik ve amaçsal açıdan bir birliğe sahip olması, bu birliğin kesinlikle mutlak bir anlama gelmeyeceğini gösterir. Bu anlayış, mutlak açıdan dünyanın çokluğunu da kanıtlamaz. Bu düşünceden hareketle pragmatizmin plüralist bir dünya görüşüne karşı olduğu anlamı çıkarılmamalıdır. Zira

²⁶⁵ F.C.S. Schiller, *Riddles of The Sphinx*, s. 342-346.

²⁶⁶ F.C.S. Schiller, *Riddles of The Sphinx*, s. 341.

²⁶⁷ K. Winetrou, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 82.

pragmatizm, gerçekliğe dair henüz tamamlanmamış bir birliğin varlığı ile deneysel bir yolu benimsediği için plüralist anlayışın yanında yer alır.²⁶⁸

Gerçeklik hakkında pragmatizm gibi plüralist bir anlayışa sahip olan pragmatik hümanizm, kendi metodunu metafiziğe uygulayarak öncüllerin test edilemeyeceğini ve dolayısıyla metafiziğin her daim eksik kalacağını savunur. Bu öncüllerin doğru ya da yanlış olduklarının tespiti için öncelikle somut bir probleme karşılık gelmeleri gerekir. Aksi halde bu öncüller, faydasız ve anlamsız kabul edilir. Sözgelimi Kant'ın kategorik imperatif anlayışı, teorik alanda mükemmel olmasına rağmen pratikte işlemez. Çünkü koşulsuz buyruğa bağlılık, ideal olanı resmettiğinden pratik hayatta karşılığı yoktur. Somut olguları, deneyimi ve anlamı dikkate almayan soyutlamacı (abstractionalist) yaklaşımın da aynı çıkmaza sahip olduğu iddia edilebilir. Zira bu yaklaşım, insanda sanal bir mükemmelliyet anlayışını doğurduğu için pratik hayata temas ettiğinde Kant'ın karşılaştığı problemlerle uğraşmak zorunda kalır.²⁶⁹

Tüm bu düşünceler, geleneksel metafizik anlayışın şişirilmiş bir balon olduğunu, en ufak bir deliğin böylesi bir balonu paramparça edeceğini gösterir. Nitekim Antik Yunan ve Alman filozoflarında mükemmel olduğu söylenen pek çok metafizik sistem, en ufak bir müdahalede varlığını devam ettiremez. Çünkü kavramlar üzerinden tanımlanan sistemlerin insana herhangi bir faydası olmadığı için zaman içerisinde kendini yenileyemeden yok oldukları bilinen bir husustur. Antik Yunan'da Elealılar, Modern dönemde Hegel, düşünsel alanda mükemmel sistem kurmalarına rağmen pratik hayatta hiçbir faydası olmadığından yok olmuşlardır. O halde metafizik nasıl olmalıdır?

²⁶⁸ Ayrıntılı bilgi için bkz. W. James, *Pragmatizm*, s. 107-128.

²⁶⁹ F.C.S. Schiller, *Riddles of The Sphinx*, s. 154-158.

Metafizik, öncelikle apriori aksiyomlarını terk ederek deneyim ve bilime dayalı öncüller ortaya koymalıdır. Metafizikte başarının yolu deneyime bağlı ve aposteriori karaktere sahip olmaktan geçer. Aksi halde herhangi bir metafizik söylemin varlığını devam ettirmesi mümkün değildir. İkincisi, metafizik bilimin ilerlemeci yönünü benimsemelidir. Bu özellik, metafiziğin spekülasyonları bir tarafa bırakmasını sağlar. Üçüncüsü, metafizik alanda sübjektif yorumların yoğun olmasından dolayı bütünlük sağlanamayacağı için metafiziğin bir bilim olarak kabul edilmemesi gerekir. Görüldüğü gibi bu yaklaşımla metafizikçinin kendi doğrularını mutlak kabul ederek başkalarına dikte etmesinin önüne geçilmesi hedeflenir. Böylece metafizik doğruların sübjektif karakterde olduğu ve rölatif kabul edilmesi gerektiği sonucu çıkar.²⁷⁰ Abel, bu hususu şöyle vurgular:

Metafizik sistemler, bireysel verilerle ilişkilidir. İnsanoğlu metafizik sistemleri oluşturduğundan onlar, kişilik ve mizacın özelliklerini içerir. Rakip metafizik arasındaki farklılık, asla sadece teorik değildir.²⁷¹

Gerçekliğe dair bilgimizden ve dünyanın yapısından kaynaklanan problemleri ortaya koyduktan sonra doğayla ilgili araştırmalardan tevarüs eden metafizik problemlere yöneldiğimizde nedensellik/teleolojik ve determinist/indeterminist ayrımlarla karşılaşmaktayız. Bu ayrımlar, pragmatik hümanizmin metafiziğin ne olduğunu ortaya koyarken bilimle ilişkisinin incelenmesini zaruri kılar. Bilindiği üzere bilimde her araştırma bir seçimle başladığı için bilim adamının yapmış olduğu seçime göre gerçeklik veya fenomen kısmi olarak belirlenir. Ancak metafizikte filozof, klasik anlayışın ilk ilke düşüncesinden hareketle bu ilkeyi elde ettiğinde gerçekliğin tamamına ulaştığını iddia eder. Pragmatik hümanist metot, insanın gerçekliğe sadece bir noktadan baktığı ve

²⁷⁰ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 177-178.

²⁷¹ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 111.

gerçekliğin tamamını kavramasının imkânsız olduğu anlayışından hareket ederek klasik metafizikteki böylesi bir kabulü reddeder.²⁷²

Klasik metafizik, varlığı varlık olarak değil varolanın varlığı şeklinde anladığı için “Varlık’ın hakikati” ile bu Varlık’ın insanla ilişkisini araştırmaz. Bunun yerine insanı “canlı bir hayvan” kabul ederek diğer varolanlarla eşdeğer görür. Hâlbuki insan, kendi özünü Varlık tarafından benimsendiğinde bulabilir ve sürdürebilir. İnsanın bir dil’e sahip olması da aynı sebepten kaynaklanır. Varoluş (ek-sistenz) ise insanın kendi özünü belirlediği “Varlığın ışıması” içerisinde bulunmasıdır. Heidegger, insanın klasik metafiziğin indirgediği hayvani bir bedenden –bilim aksini kabul etse de- oldukça yüksek bir mahiyette olduğunu iddia eder. Bu noktada “ek-sistenz” ile “existentia” kavramlarının farklılığı ortaya konulmalıdır. Zira ek-sistenz, insanın “Var” olmasını ifade ederken existentia klasik metafiziğin uzun yıllar kabul ettiği ve gerçeklik olarak tanımladığı “nesne”ye tekabül eder. Böylelikle insanın “Var” olması açısından diğer varlıklardan farklı olduğu daha da belirginleşir.²⁷³

Heidegger gibi klasik metafiziği pek çok konuda eleştiren Schiller’in nedensellik ve teleolojik dünya algısı hususlarında mezkûr filozoftan ayrılarak metafiziği desteklediği görülür. Bilindiği üzere nedensellik, nedenin var olduğu her durum ve şartta sonucun da var olacağı ve neden ve sonuç arasındaki ilişkinin zorunlu olması gerektiği anlamına gelirken teleoloji, evrende neden ve sonuç ilişkisinden ziyade amaç ve gayelilik ilişkisi olduğunu savunur. Sözgelimi yukarıdan bırakılan bir kâlem, yere düşer. Bilimin kullandığı nedensellik yasasından hareket edilirse bu eylemin yerçekimi kanununa bağlı olarak yukarıdan bırakılan her nesnenin aşağıya düşmek zorunda olduğu söylenmelidir.

²⁷² F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 289-291.

²⁷³ M. Heidegger, *Hümanizm Üzerine*, s. 16-18.

Ancak teleolojik yaklaşımda kâlemin yere düşmesi ondaki bir amacın neticesi olarak anlaşılır. Buradan hareketle âlemdeki gayeliliğin tüm ilişkilerde etkin olduğu vurgulanır.

Pragmatik hümanizmde nedensellik ile teleolojinin nasıl anlaşıldığına geçmeden önce nedensellik ile determinizm arasındaki ilişkinin belirlenmesi, konumuza dair belirleyici bir çerçeve çizmesi açısından faydalı olacaktır. Öncelikle her iki kavramın sanıldığı gibi aksine eşanlamlı olmadığı ve birbiriyle yakın bir ilişki içerisinde bulunmadığı belirtilmelidir. Çünkü nedensellik yasası, “devingen (işleyen)” bir karakterde olduğu için fizik alanının dışında herhangi bir faaliyeti görülemez. Bu durum, nedenselliğin “nesnel” bir yapıda olduğuna ve nesnel düşüncenin merkezinde yer aldığına işaret eder. Daha özel bir mahiyette olan determinizm ise “nitel” düzenle ilişkili olan nedenselliğin aksine “nicel” bir düzene bağlıdır. Sözelimi ısı alan herhangi bir cismin “genleşmesi” veya “renk değiştirmesi”, nedensellikle alakalı olmasına rağmen determinizmi ispatlamaz. Öyleyse herhangi fiziksel bir olgunun detaylı izahı gerektiğinde determinizmi açıklamanın zorlaştığı ileri sürülebilir.²⁷⁴

Pragmatik hümanizmde nedensellik, objektif ve mekanik karakterdeyken teleoloji sübjektif bir yapıdadır. Dünyanın anlaşılmasına dair bu iki anlayış, A’dan B’ye ulaşmak için a) B’nin A’ya bağımlı olduğunu veya b) A’nın B’nin uğruna böyle bir yola başvuracağını iddia eder. Birinci durumda A=neden ve B=etki şeklinde formülize edildiğinden bu ilişkide bir nedenselliğin bulunduğu ifade edilebilir. İkinci durumda ise A=araç ve B=amaç olduğundan bu ilişki teleolojik karakterdedir. Schiller, nedensellik ile teleolojik yaklaşımın birbiriyle etkileşiminde ve doğanın akışında insani deneyimleri açıklamakta yetersiz olduğunu düşünmez. Bu nedenle nedenselliğin veya teleolojik yaklaşımın diğerinden daha bilimsel olduğu kabul edilemez bir durum olarak gözüktür. İki anlayış arasındaki ayrımın ancak deneyim dünyasındaki aktüel başarıda ortaya

²⁷⁴ G. Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, Çev. A. Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2008, s. 115.

çıkacağı ileri sürülebilir. Bu başarı, nedensellikte bilimsel araştırmalardan elde edilen sonuçlar üzerinden tanımlanırken teleolojik yaklaşımda insani eylem alanında kalındığı müddetçe kabul edilir. Aksi halde teleolojik yaklaşımın sonuçları bir fanteziden öteye geçemez. Teleolojik yaklaşım böyle bir sonuca ulaşmamak için doğadaki her olayın deneyimlenmesi ve doğrulanması gerektiğini her daim ön planda tutmalıdır. Bu anlayışın etkin kılınması, teleolojik yaklaşımda din de dâhil her alanın belirsizlikten kurtulması anlamına gelir.²⁷⁵

Bunun yanısıra teleolojik yaklaşımın doğanın teleolojik açıdan farklı bir şekilde de açıklanabileceğini kabul etmesi gerekir. Zira doğayı açıklayan insani zihnin nasıl bir doğaya sahip olduğu da bir muammadır. Bu henüz bilinmeyen durum, teleolojik yaklaşımın amaç ve araç kavramları üzerinden sınırlı bir alanla mukayyet olduğunu gösterir. Bu sınırlı alandaki süreç ise insanın bir amaç belirlemesiyle başlar. Daha sonra insan, bu amacını gerçekleştirmek için araç/lar arar. Bu araç/ları bulduğunda amacına ulaşan insan, bu amacın gerçekleşmesi için araç/ların “gerekli” olduğunu düşünür. İnsanın bazen iki veya daha fazla araç arasından seçim yapması gerekebilir. Böyle bir durumda daha iyisini seçmeye çalışır. Bu seçimden sonra amaç ile araç arasında “zorunlu” bir ilişkinin oluştuğunu iddia eder. Bu süreçte amaç için gerekli olan araçların sınırsız sayıda olmadığı belirtilmelidir. Eğer araçlar sınırsız sayıda olsaydı insanın alternatifler arasında bir seçim yapması mümkün olmazdı. Bu durumda ise amaç ile aracın ortadan kalkacağı söylenebilir. Hâlbuki doğada hiçbir eşyadan etkilendenmeden sabit bir şekilde kalan hiçbir eşya bulunmaz. Bu nedenle insanın amacı için bütün araçları kullanacak gücünün de olmadığı ileri sürülebilir. Zira insanın genellikle şu anki amacına en uygun düşen aracı seçtiği görülür. Böylelikle insanın doğadaki düzeni kabul etmesi ve

²⁷⁵ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 291-292.

bu düzeni açıklamak için teleolojiyi kullanması gayet makul gözükür. Bu husus, insanın sınırlı güce sahip olmasının teleolojinin varlığını devam ettirdiğini ortaya koyar.²⁷⁶

Metafiziğin teleolojik yönünü, ilahi olana hasretmekten ziyade ilerlemenin şartı olarak görmek, bilimin nedensellik anlayışını da geçici zorunlu şeklinde tanımlamak gerekir. Böylece pragmatik hümanist metodun kapsamı içerisine giren metafizik, sabit ve değişmez olandan sürekli ve tamamlanmamış olana bir evrimi temsil eder ki bu yeni metafizik yaklaşımdan Tanrı anlayışı da etkilenir.

2.3.1. TANRI ANLAYIŞI

Tanrı kavramının belli bir varlık anlayışına delalet ettiği aşikârdır. Bu husus, metafiziğin Tanrı'yı nasıl algıladığı ve ele aldığı şeklinde ifade edilebilir. Schiller, dinleri tarihsel gelişimi içinde anlayarak bu sürecin animizm, politeizm ve monizm şeklinde ortaya çıktığını vurgular. Ona göre gerçekten Tanrı kavramı, çokluktan birliğe doğru bir seyir içerisinde olana delalet eder. Bu anlayış, Antik Yunan felsefesinin pagan bir kültür içerisinde doğduğunu, o toplumda bir Tanrı anlayışının bulunmadığını, politeist bir Tanrı anlayışının bulunduğunu iddia eder. Bu noktada Antik Yunan'ın dünyayı bir ve kişi formundan yoksun düşündüğünden politeizmden panteizme ve oradan da monizme direkt bir geçişi sağladığı ileri sürülebilir. Monist dinlerdeki Tanrı, politeist ve panteist anlayışların aksine bir şahsiyet ya da kişi formuna bürünmüş olduğundan günümüze kadar varlığını devam ettirir. Eğer bu anlayış, kişi formuna bürünmüş olmasaydı panteizm karşısında hiçbir varlık gösteremez ve yok olurdu.²⁷⁷

Metafizik alanda Tanrı'nın kanıtlanması girişimi ilk olarak ontolojik delille gerçekleştirilmeye çalışılmıştır. Bilindiği gibi ontolojik delil, "Tanrı'nın var oluşunun en yüksek ya da en yetkin varlık olarak Tanrı tanımından zorunlulukla çıktığını gösteren

²⁷⁶ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 292-294.

²⁷⁷ F.C.S. Schiller, *Riddles of The Sphinx*, s. 317.

kanıt ya da delildir.”²⁷⁸ Bu delil, ilk olarak ortaçağda Anselmus, modern dönemde ise Descartes ile ön plana çıkar. Anselmus, Tanrı’yı “kendisinden daha büyük hiçbir şeyin düşünülemediği varlık” önermesinden hareketle kanıtlarken Descartes, “kendisinden daha mükemmeli düşünülemeyen varlık” olarak kabul eder. Descartes’ın bu kabulünün arkasında Tanrı’nın mahiyetiyle mükemmelliğini ayırmanın vadisiz bir dağın olduğunu düşünmekle eşdeğer olduğu düşüncesi vardır.

Pragmatik hümanizm ise ontolojik delilde Tanrı’nın “gerçekliğin bütünü (totality)” ve “bütün mükemmelliklere sahip en gerçek varlık (the ens realissimum)” şeklinde ikiye ayrıldığını ifade eder. Bu iki ayrım, Tanrı’nın var olması ile ona dair kavramların Tanrı’nın varlığını ortaya koyması açısından ortak bir anlayışı benimser. Bu iki özelliğe sahip ontolojik delilin Kant’ın eleştirilerinden sonra büyük bir belirsizliğe düştüğü iddia edilebilir. Kant, *Saf Aklın Kritiği*’nde bir varlığın “kavramsal yüklem” olarak açıklanamayacağını ve dolayısıyla Tanrı için kullanılan “en mükemmel varlık” ifadesinin anlamsız olduğunu ileri sürer. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder:

‘Tanrı her şeye gücü yetendir’ önermesi, her biri kendi nesnesine sahip –Tanrı ve her şeye gücü yeten- iki kavramı içermektedir. Küçük bir kelime olan “-dır” (is) ifadesi, hiçbir yeni yüklem ilave etmez, fakat sadece yüklemi öznesiyle ilişkisinde varsaymaya hizmet eder. Şimdi, eğer bir özneyi (Tanrı) bütün yüklemleriyle beraber (her şeye gücü yeten de dâhil) aldığımızda ve “Tanrı –dır” ya da “Tanrı vardır” dediğimizde, Tanrı kavramına yeni bir yüklem eklemiş olmayız, fakat sadece bütün yüklemleriyle aslında özneyi varsayarız ve esasen onu kavramımızla ilişkili duran bir nesne olarak farz ederiz.²⁷⁹

Ontolojik delilin metafizikçiler tarafından benimsenmesi, oldukça kolay bir temellendirmeye sahip olmasından kaynaklanır. Ancak bu delil, Tanrı’nın varlığını pratik açıdan açıklayamadığı için eksik kabul edilir. Nitekim Tanrı’nın “gerçekliğin bütünü” olarak ifade edilmesi, panteist bir yaklaşımın göstergesidir. Bu gösterge, Tanrı’yı “amaçsal ahlaki bir varlık” olarak tanımlamasına rağmen iyi ile kötü arasında tam bir

²⁷⁸ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 775.

²⁷⁹ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, Çev. N. K. Smith, The Modern Library, New York, 1958, s. 282.

ayrım yapamadığı için eleştirilir. Tüm bu olumsuzluklara rağmen pragmatik hümanizm, ontolojik delilin gerçek varlığı insani bir kavram olarak açıklamasını değerli görür. Zira gerçekliği açıklamak için bazı kavramların kullanılması zaruridir. Ontolojik delilin gerçekliği “bütün” kavramıyla açıklaması, böyle bir zorunluluğu ifade eder. Bu zorunluluk, kavramların gerçekliğinden ziyade apriori bir karakterde olduğu anlamına gelir.²⁸⁰

Ontolojik delilin diğer özelliği olan Tanrı’nın “bütün mükemmelliklere sahip en gerçek varlık” kabul edilmesi, ilk özellikten daha teistik bir yapıdadır. Bu yapı da insani kavramlarla ifade edilme hususunda ilk özelliğin yaşadığı sorunlarla karşılaşır. Bu nedenle gerçekliğin her yönüyle mükemmel bir varlığa nasıl işaret edeceği büyük bir problem olarak gözüktür. Schiller, “gerçekliğin bütünü” ifadesinde karşılaşılan zorlukların “mükemmelliklerin bütünü (all)” düşüncesinde de ortaya çıkacağını ileri sürer. Gerçekten insanın mükemmel bir yapıda olmadığı göz önüne alındığında her şeyin mükemmel kabul edilmesi ve dolayısıyla “mükemmelliklerin bütünü” ifadesinin anlaşılması mümkün değildir. İnsanın eksik bir varlık olması, mükemmel varlığa dair yanlış ve eksik bir açıklamanın ortaya çıkmasını da sağlayabilir. Bu durumun “bütün”ün kusurlu bir ifadesinden kaynaklandığı söylenebilir. O halde insanın her daim evreni şekillendirmesinin evrende “mükemmel bir bütünlüğün” gerçekleşmesini imkânsızlaştırdığı iddia edilebilir.²⁸¹

Metafizikte Tanrı’nın varlığına dair bir diğer delil, kozmolojik delildir. Kozmolojik delil, evrenden hareketle Tanrı’yı kanıtlama çabasını yansıtır. Bu delilin ontolojik delilden daha makul bir yapıda olduğu ifade edilebilir. Bu yapıda evren, “mümkün” bir karakterde olduğu için bir “zorunlu varlık” anlayışının beraberinde var

²⁸⁰ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 297-298.

²⁸¹ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 298-299.

olması kaçınılmaz gözüktür. Bu zorunlu varlığın ontolojik delildeki “mükemmel varlık”tan başkası olmadığı söylenebilir. Kant, bu benzerlikten dolayı ontolojik delile getirilen eleştirilerin kozmolojik delili de kapsadığını iddia eder. Zira kozmolojik delil, “en yüksek gerçeklik” ile “mutlak zorunluluk” kavramları arasındaki bağlantıyı koruyan bir anlayış olduğu için en yüksek gerçeklikten “mutlak zorunluluğa” doğru giden bir yolu takip eder.²⁸²

Buna ilaveten kozmolojik delilin ontolojik delile benzer bir şekilde pek çok “sözde rasyonel ilkeyi” de barındırdığı söylenebilir. Bu ilkeler, aşkın âleme dair daha geniş bilgiler ortaya koymayı hedefler. Bu hedefin gerçekleşmesi “saf akıl” ile “deneyim”in onaylamasına bağlıdır. Aslında “saf akıl” kavramı deneyimi de kapsayacak bir yapıda olmasına rağmen kozmolojik delilin deneyimi ontolojik delilden farklı olduğunu belirtmek için ön plana çıkardığı ileri sürülebilir. Ancak bu delil, deneyimi bütün alandan ziyade sadece “zorunlu varlığı” kanıtlamak için kullanır. Bu kullanım, zorunlu varlığın bazı hususlarını ima etmesine rağmen hangi tür özelliklere sahip olduğuna dair herhangi bir bilgi vermez. Bu hususu gören akıl, zorunlu varlığın özelliklerini açıklamak için salt kavramlara müracaat ederek mümkün varlıkların zorunlu varlığı açıklayacak donanımına sahip olduğunu ima eder. Ancak “zorunlu varlık” ya da “en gerçek varlık” (ens realissimum) kavramı, hiçbir deneyimsel alanda bulunmadığı için kozmolojik delilin büyük bir çıkmazla karşı karşıya kaldığı iddia edilebilir.²⁸³

Son olarak kozmolojik delilin Skolastik düşüncelerden arındırıldığında “ilk neden” anlayışıyla eşdeğer olduğu, bu hususun gerçekliğin bütünü içerisinde yer alan bir nedenden hareketle “bütün”ün açıklanamayacağını gösterdiği ileri sürülebilir. Diğer

²⁸² I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 286.

²⁸³ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 287.

ifadeyle parça hükmünde olan herhangi bir nedenin “bütün”ü açıklaması mümkün gözükmez.²⁸⁴

Tanrı kavramının ontolojik ve kozmolojik açıdan açıklanamayışı, üçüncü bir yol olarak “belirli bir deneyim”in olup olmadığı sorusunu akla getirir. Bu husus, Kant’ın “fiziko-teolojik” delil olarak adlandırdığı, nizam ve gaye, tasarım vb. pek çok isimle de ifade edilen teleolojik delilin ortaya çıkmasını sağlar. Bilindiği üzere teleolojik delil, kozmolojik delil gibi âlemin varlığından ziyade âlemdeki düzen ve ahenkten hareketle Tanrı’yı kanıtlamayı amaçlar. Bu amaç, âlemde mükemmel bir düzen ve amaçsallığın bulunduğunu ve bu durumun ancak bir Tanrı tarafından gerçekleştirilebileceğini içerir. Bu delil, saf spekülâtif aklın “aşkın bir fikir” ile uyumlu olan varlığı kanıtlayacağını iddia eder. Ancak Kant, deneyim alanında tatmin edecek herhangi bir materyalin bulunmayışından dolayı aşkın bir fikri problemlili görür. Yine de teleolojik delil, evrende bir düzen ve ahengin olduğunu kabul ederek bu alana dair araştırma yapan bir gözlemcinin sonuca ulaşmasına büyük katkı sağlar. Bunun yanısıra bu delil, en eski, en anlaşılır ve insanın ortak aklıyla en uyumlu kanıt olmasından dolayı da önemli ve saygı duyulması gereken bir mahiyettedir. Son olarak bu delilin doğa ile ilgili bilgilerimizi genişlettiği, yeni amaçlar edinmemize yardımcı olduğu, bu amaçlardan hareketle yeni düşünceleri oluşturduğu ve sarsılmaz bir süreci yönettiği ileri sürülebilir.²⁸⁵

Kant, mezkûr özelliklere sahip teleolojik delili iki açıdan eleştirir. Bunlar: a) ontolojik delile hizmet etmesi, b) insan aklının olmadığı bir alanı mümkün görmemesi hususudur. Bu husus, dört önemli aşamadan sonra ortaya çıkar. Bu aşamalardan ilki, dünyanın belirli bir amaca göre hareket ettiği ile inkâr edilemez bir düzene sahip olduğunu konu edinir. Bu düzen, büyük bir akla sahip olan varlık tarafından inşa edilir.

²⁸⁴ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 300.

²⁸⁵ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 292-294.

İkincisi, bu amaçsal düzenin dünyadaki eşya ile uyumlu olmamasıdır. Üçüncüsü, böyle bir dünyada özgürlük sayesinde doğanın bütün gücünün çalışmasını sağlayan yüce ve akıllı bir “sebebin” bulunmasıdır. Dördüncü ve son aşama ise bu sebebin birliğinin dünyanın her aşamasında yerleşik olan düzenden hareketle açıklanması hususudur. Bu aşamalara sahip olan teleolojik delilin nedensellik ilkesini inkâr edemeyeceği ileri sürülebilir. Zira bu delilin doğadaki düzeni savunması, maddenin değil formun olabilirliğini kanıtlayarak doğadaki eşyanın özünde yüce bir varlığın üretilip/üretilmeyeceği problemini ortaya çıkarır. Eğer böyle bir üretimin var olduğu iddia ediliyorsa, kanıtlanması gerekir. Oysa teleolojik delilin evrenin yaratıcısından ziyade mimarını kanıtladığı iddia edilebilir.²⁸⁶

Teleolojik delilde her yönüyle yeterli bir varlığın açıklanamayışı, “çok büyük” ve “sınırsız” gibi kavramların insana hiçbir bilgi vermemesinden kaynaklanır. Çünkü bu kavramlar, dünyayı gözlemleyen insanın kavrayışından bağımsız ele alınamaz. Diğer ifadeyle bu kavramlar, insanın anladığı kadar bir anlama sahiptir. O halde teleolojik delilin “dünyanın yüce sebebi” hakkında herhangi bir açıklama yapamayacağı ve dolayısıyla teolojiye hizmet edemeyeceği ileri sürülebilir. Bunun yanısıra bu delilin deneysel açıdan “mutlak bütünlüğe” dair bir bilgi ortaya koyması da mümkün gözükmez. Öyleyse bu delilin dünyanın yaratıcısı hakkında “güçlü”, “büyük” ve “akıllı” gibi özellikler dışında herhangi bir açıklama yapamadığı söylenebilir. Eğer Tanrı ile ilgili herhangi bir açıklama yapılacaksa, evrenin mümkünlüğüne değinilmelidir. Bu durum, kozmolojik delile bir geçiş anlamına gelir. Kant’ta kozmolojik delilin nihayetinde ontolojik delile dayandığı göz önüne alındığında Kant’ın ontolojik delilin imkânsızlığını

²⁸⁶ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 294-295.

kanıtlayarak hem kozmolojik hem de teleolojik (fiziko-teolojik) delili eleştirdiği görülür.²⁸⁷

Schiller, teleolojik delilin ontolojik ile kozmolojik delilden farklı bir yapıya sahip olduğunu, bu farklılığın Kant tarafından da vurgulandığını belirtir. Ancak bu delil, iddia edildiği gibi ontolojik delildeki Tanrı anlayışıyla yakın bir ilişki içerisinde değildir. Onun Tanrı anlayışı, “sınırlı bir Tanrı” düşüncesi üzerinden şekillenir. Kant’ın teleolojik delili eleştirmesi, bu önemli ayrımı görememesinden kaynaklanır. Kant’ın aynı sınırlılıkları kendi ahlak deliline uygulamayışı, evrendeki uyum ile düzenden hareket ederek sonsuz bir Tanrı’nın açıklanamadığını gösterir. Nitekim bu sınırlılıkların sadece bir varlığın nitelikleri hakkında bilgi vermesi, ahlaki delildeki Tanrı kavramı için de benzer sınırlılıkların olduğunu gösterir.²⁸⁸

Bilindiği gibi Kant’ın ahlak anlayışında “kategorik imperatif”in önemi yadsınamaz. Bu anlayış, ahlaki postulatlardan hareketle “en yüksek varlığı” temellendirmeyi amaç edinir. Teorik alandan ziyade pratik ve fenomen âlemden hareket eden bu amaç, en mükemmel ahlaki davranışın her durum ve şartta gerçekleştirilmesini içerir. Ancak pragmatik hümanizm, böyle bir eylemin dünyada gerçekleşmesini imkânsız görür. Nitekim Kant, bu imkânsızlığı gördüğü için böylesi mükemmel bir davranışın gelecekte gerçekleşeceğini iddia eder. Bu iddia, ölümsüzlük postulatının ortaya çıkmasını sağlar. Bu anlayışta Tanrı, ahlaki kanunlardan çıkarıldığı için “en yüksek iyi”, “mutluluk ile erdemin birleşimi” kabul edilir. Bu yüzden ahlaki eylemlerden hareket ederek mutluluğu temellendirmenin pek uygun bir anlayış olmadığı görülür. Kant’ın bu problemi gidermek amacıyla Tanrı’ya müracaat ederek erdem ile mutluluğu birleştirmeye çalışması, pragmatik hümanizm açısından problemlidir. Çünkü bu dünyada

²⁸⁷ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 296-297.

²⁸⁸ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 300.

mutluluk ile iyiliğin gerçekleşmesi, ancak Tanrı'nın sınırlı kabul edilmesi ile mümkündür. Öyleyse Kant'ın kendi ahlak delilini “pratik”, teleolojik delili ise “teorik” olarak ifade etmesi anlamsız bir duruma işaret eder.²⁸⁹

Schiller, Tanrı'nın varlığına dair delilleri kısmen kabul etse de diğer bir pragmatist James, Tanrı hakkında ileri sürülen ontolojik, kozmolojik ve teleolojik delillerin yeterli olmadığını savunur. James'e göre Tanrı'nın varlığı, insandaki ilahilik duygusuyla ilişkili olarak ele alınmalıdır. Çünkü bu duyguyla hareket edildiğinde Tanrı'nın ispatı, bir gösteriş aracı olmaktan çıkarak inanılabilecek bir alana indirgenir. Böylece Tanrı'ya inanmak teist veya metafizik delillerin aksine insanın pratik ve gerçek ihtiyaçlarının bir tezahürü haline gelir. Nitekim insanı, Tanrı'ya inanmaya zorlayan dürtünün zihinsel değil iradesel olması, Tanrı'ya inancın teorik alandan ziyade pratik ile ilişkili olduğunu gösterir.²⁹⁰

Pragmatik hümanizmde ontolojik, kozmolojik ve teleolojik deliller çerçevesinde ele alınan Tanrı kavramının epistemoloji ve metafiziğe uygulanan metodik eleştirilerden azade olmadığı belirtilmelidir. Buna göre ilk olarak Mutlak ve Tanrı kavramlarının farklılığını ifade etmek ve daha sonra metafizik ile dini Tanrı anlayışlarının temel özelliklerini ortaya koymak gerekir.

Mutlak kavramı, mutlakçı filozoflar tarafından Tanrı kavramı yerine kullanılmasına rağmen bu iki kavramın aynı anlama gelmediği vurgulanmalıdır. Filozofların Tanrı kavramı üzerinde herhangi bir anlaşmaya varmaması ve her birinin diğerinin Tanrı'sını “şeytan (devil)” olarak tanımlaması, Tanrı kavramına dair pek çok belirsizliğin varlığını gösterir. Pragmatik hümanizm, bu belirsizliklerin pragmatik test ile

²⁸⁹ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 300-301.

²⁹⁰ C. Türeci, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 143-144.

çözölebileceğini, böyle bir test sayesinde insan için Tanrı'nın varlığına inanmanın yokluğuna inanmaktan daha yararlı olacağını iddia eder. Zira Tanrı kavramının insan üzerinde oldukça önemli bir etkiye sahip olduğu bilinen bir gerçektir. Tanrı kavramının böyle bir etkiye sahip olmasında iki özelliğın önemli olduğu vurgulanmalıdır. Bunlar: a) Tanrı kavramının “Yardım (Help)” ve “Adalet” gibi insani ahlak ilkelerine sahip olması ve b) “evrenin zihinsel açıdan kavranışına yardım etmesi” hususudur. Bu iki husus, dinin Tanrı kavramında birlikte hareket ederken mutlakçı anlayışta Tanrı, bu iki özelliğın yerine “zihinsel bir ilke” olarak tanımlanan “Mutlak” kavramıyla ifade edilir. Ancak zihinsel bir ilke kabul edilen Mutlak'ın ahlaki doğamız üzerinde herhangi bir etkiye sahip olamayacağı ifade edilmelidir. Çünkü Mutlak, zihinsel bir ilke olduğu için herhangi bir “kişiliğe (personal)” ve dolayısıyla ahlaki bir ilkeye sahip değildir. Bu özellikteki Mutlak'ın insan ile ilişkisi ise “salt mantıksal” bir düzeyden ileriye gidemez.²⁹¹

Mutlakçı filozofların Mutlak'ı herşeyi kapsayan bir mahiyette düşünmesi, “Bütün”ün asla parça olamayacağı anlayışından hareketle eleştirilebilir. Çünkü bu anlayışta birliğın neliğı, niçin olması gerektiğı veya olup olmayacağı belli değildir. Sabit ve değişmez karakterde olan Mutlak'ın sürekli değişen bir varlık profiline indirgenmedikçe hakkında herhangi bir izahat yapılamayacağı iddia edilebilir. Buna ilaveten Mutlak'ın hiçbir değişime tabi olmaması da hakkında herhangi bir açıklamanın yapılmasını engeller mahiyettedir. Bu durum, Mutlak ile insan arasında kapanmaz bir uçurumun varlığını gösterir. Schiller, insanın Mutlak ile ilişkisi hakkında şunları söyler:

İnsan, Mutlak'ın karşısında eylem için herhangi bir zemine sahip değildir. Mutlak; sonsuz, asli ve bozulamayacak kadar mükemmeldir ve bu durum ideallerimizle uygunluk içinde yeniden biçimlenebilir bir dünyayı oluşturan ‘görünüşler’le ilgili umut verecek hiçbir zemin bırakmaz.²⁹²

²⁹¹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 285-287.

²⁹² F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 14.

İnsan ve Mutlak arasında kapanamaz olan bu ayırım, Mutlakçı anlayışın tüm var olanları Mutlak'ın ikincil nitelikleri kabul etmesinden kaynaklanır. Öyleyse böylesi bir düşüncede aptal, geri zekâlı ve azizlerin de Mutlak'ın kişiliğinde mevcut bulunduğu söylenebilir. Nitekim bu anlayışın bir adım ötesi, Mutlak'ın aptal ya da geri zekâlı olduğunun ifade edilmesidir.²⁹³ Bu düşüncenin diğer bir çıkmazı ise tüm yönleriyle bilinen evrendeki her türlü düşünce özgürlüğü ve farklılığın reddedilmesidir. Pragmatik hümanizmde bu farklılıklardan sonra her ikisi arasında bir uyumun bulunduğu belirtilir.

Mutlakçı ve dini anlayışlar, Tanrı'yı sonsuz, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilen sıfatlarıyla tanımlar. Bu kabule göre Tanrı, herşeye gücü yeten ve her şeye kadir (omnipotence) bir varlıktır. Oysa Schiller, herşeyi yapabilecek güce sahip olan bir Tanrı'nın akıl tarafından herhangi bir şekilde kavranamayacağını ifade eder. Bu husus, böyle bir düşüncenin anlamsız ve geçersiz olduğu anlamına gelir.²⁹⁴ Nitekim her şeye kadir bir Tanrı, herhangi bir olayın gerçekleşme aşamalarından ayırt edilemediği için insana dair belirleyici bir fark ortaya koyamaz. Diğer bir ifadeyle bilinçli olmayan ve insan tarafından anlaşılmayan böyle bir Tanrı'nın inanmaya değer olmadığı iddia edilebilir.²⁹⁵

Bu bağlamda herşeye gücü yeten ve her şeye kadir bir Tanrı inancı, evrende amaçsal bir hareketliliğin olduğunu inkâr etmek anlamına gelir. Çünkü bu anlayışta, bütün olgular her şeye kadir bir Tanrı tarafından yapıldığından bir olayın nedeni, başka bir olayın nedeni olmayabilir. Bu durum, Tanrı'nın bütün kararlarının anlamlı ve başarılı

²⁹³ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 270-273.

²⁹⁴ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 294.

²⁹⁵ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 133.

kabul edildiği her şeye kadir bir Tanrı anlayışında süreç, ilerleme ve gelişme kavramlarının kendisine yer bulamayacağına işaret eder.²⁹⁶

Pragmatik hümanizmin metafizik ve dini Tanrı anlayışlarına getirdiği diğer bir eleştiri, sonsuz Tanrı anlayışı üzerinedir. Tanrı'nın sonsuzluğu, dini açıdan hislerin metafizik açıdan ise eğilimlerin önemsenmesiyle ortaya çıkar.²⁹⁷ Bu kabulün zemini, Tanrı'nın daima en güçlü varlık kabul edilmesinden kaynaklanır. Sonsuzluk içerisinde gücün sınırı veya sınırsızlığı ölçülemediği için Tanrı'nın sonsuzluğunun kabulü herşeye kadir olduğunun inkârını gerektirir. Bu husus, Tanrı'nın herşeye kadir olması ile sonsuzluğu arasında büyük bir tezatın bulunduğunu gösterir. Bu tezatlık, iyi ve kötünün ilişkisi üzerinden ele alındığında iyinin karakterinde amaca yönelme kötünün karakterinde ise bu yönelmeyi önlemenin olduğu belirtilmelidir. Sonsuz ve her şeye kadir bir Tanrı, bu özellikteki iyi ve kötünün gerçekleşmesini imkânsız kılar. Diğer yandan insan, Tanrı'nın yardımıyla iyinin kötüyü yeneceğine inandığından Tanrı'yı asla yenilmeyecek bir karakterde düşünür. Bu düşünce, insanın olayları sürekli yücelttiğine işaret eder. İyi ve kötü arasındaki savaşta galip önceden belirlenmişse insanın bu süreçte etkin olmadığı rahatlıkla söylenebilir. Hatta bu anlayış, daha ileri götürülerek kötülüğün inkârı bile gerçekleşir. O halde iyi, kötü ve insan gibi önemli kavramların tamamını bünyesinde barındıran bir Tanrı anlayışının hiçlikle aynı değerde olduğu ifade edilmelidir.²⁹⁸

Dini ve metafizik anlayışta Tanrı'nın herşeye gücü yeten ve sonsuz olduğu fikri, Schiller'in de belirttiği gibi kötülüğün inkârına kadar varabilir. Nitekim Leibniz'in evreni mümkün âlemler içerisindeki en mükemmel âlem şeklinde ifade etmesi, Tanrı'nın diğer

²⁹⁶ F.C.S. Schiller, "Omnipotence", *Proceedings of The Aristotelian Society*, Sy:8, 1918, s. 262-263.

²⁹⁷ F.C.S. Schiller, *Riddles of The Sphinx*, s. 305.

²⁹⁸ F.C.S. Schiller, "Omnipotence", s. 259-264.

âlemleri seçmek yerine en mükemmel olan bu âlemi seçtiğini, dolayısıyla sınırlandırıldığını gösterir. Çünkü evrenin mümkün âlemler içerisindeki en mükemmel âlem olduğunu söylemek Tanrı'nın diğer âlemleri seçmek yerine en mükemmel olan bu âlemi seçtiği şeklinde algılanır. O halde Leibniz'in Tanrı'sı kötülüğün olmadığı bir âlemi yaratamadığından sonsuz güce sahip değildir veya kötülüğün olmadığı bir âlem hayal edemediğinden sonsuz akla ve zekâyâ sahip değildir.²⁹⁹

İnsan tarafından Tanrı'nın sonsuz ve her şeye kadir şeklinde tanımlanması, Tanrı'yı yüceltmekten ziyade kötülüğün sebebi ve kendisi haline getirir. Pragmatik hümanizm, Tanrı'yı bu tarz eleştirilerden kurtarmak için onun sonsuz ve sınırsız yerine sonlu ve sınırlı olduğunu iddia eder. Aslında bu görüş, felsefe tarihinde var olan bir anlayıştır. Mill gibi filozoflar, kötülük problemini çözmek amacıyla Tanrı'yı sınırlı – özellikle gücü- kabul ederler. Abel de Schiller'in aynı minvalde hareket ettiğini şu sözlerle ifade eder:

Schiller için kötülük problemi, bir problem değildir: O, açıkça arzularımızın çatışmasıyla üretilir ve psikolojik açıdan algılanmayan mantıksal bir çelişkiye işaret eder, çünkü çatışan arzular, aynı anda hissedilmez. Sınırlı bir tanrı, bu problemi önler: Ne akıl ne de vahiy, Tanrı'nın sonsuzluğunda onun iyiliğine inanmayı boşa çıkarmak için bizi zorlamaz.³⁰⁰

Schiller gibi James de Tanrı'nın sonsuz olmadığını savunur. Ona göre sonsuzluk kavramı, deneyimle ortaya konulamadığından insana herhangi bir fayda sağlamaz. Sonsuz olduğu kabul edilen bir varlık, iyi ile kötüyü birlikte barındırmalıdır. Diğer taraftan aşkın âleme ait olduğu için deneyime dair herhangi bir veri sağlamaz. Bu durum ise insana herhangi bir etkisi olmayan Tanrı anlamına gelir. Bundan kurtulmak için Tanrı'nın geleneksel sıfatlardan azade olması gerekir. Ancak böylesi bir Tanrı ile insanın

²⁹⁹ F.C.S. Schiller, *Riddles of The Sphinx*, s. 308.

³⁰⁰ F.C.S. Schiller, *Problem of Belief*, London: Hodder and Stoughton; New York: G. H. Doran, 1924, s. 104; R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 133.

ilişkiye girmesi mümkün olur. Tanrı'nın sonlu olması, bir eksiklik alameti de değildir. Aksine sonlu Tanrı ile kötülük probleminin önüne geçilir.³⁰¹

James gibi sonlu Tanrı'ya inanan Schiller, bu düşüncesini delillendirmek için mucizelere müracaat eder. Evrende sürekli mucizenin olduğunu söylemek doğa kanunlarının mutlak olduğunu iddia etmekle aynıdır. Buna göre sürekli mucizenin veya doğa kanunlarının olduğu bir evren anlayışından kurtulmak için Tanrı'nın sonlu olması gerekir. Çünkü sonlu Tanrı, evreni yaratır ve problem çıktığında evrene müdahale eder. Bu evrende mucize, ne kadar az gerçekleşirse düzen o kadar canlı ve iyi olur.³⁰²

Pragmatik hümanizmde evrenin sonlu Tanrı ile açıklanması, Tanrı'nın sürekli evrene müdahale ettiğine inanan teist anlayış ile evreni yarattıktan sonra hiçbir şekilde etki edemeyen deist inancın birleştirilmesini ifade eder. Bu anlayışta hem sürekli var olan bir düzen hem de istediği zaman bu düzene müdahale edecek bir Tanrı tasavvuru vardır. Mucize ise düzene Tanrı'nın müdahalesi şeklinde tarif edilir.

Tanrı'nın sonlu/sonsuz olmasına dair diğer bir husus, dini ve metafizik anlayışların sonlu yapıda olan insanın sonsuz Tanrı'yı kavrayamayışı hakkındadır. Pragmatik hümanizm, sonlu yapısı ile insanın sonsuz olan Tanrı'yı kavrayamayışının nasıl farkına vardığını sorarak bu anlayışı reddeder. Tanrı'nın sonsuzluğunu savunanlar zaman, mekân ve zihni sonsuz kabul ederek bu problemi çözmeyi hedefler. Ancak eşya, sonsuz karakterde olmadığı için zaman ve mekânın sonsuzluğu ileri sürülemez. Eğer bu iki kavram sonsuz kabul edilirse âlem, insan tarafından algılanmaz. Aynı şekilde zihnin

³⁰¹ C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 152-153.

³⁰² F.C.S. Schiller, "Omnipotence", s. 259-261.

sonsuzluğu anlayışı, sonluluk ve sonsuzluk arasındaki ayrımın derece ayrımına indirgenmesi sorununu doğurduğundan kabul edilecek bir husus değildir.³⁰³

Pragmatik hümanizmde Tanrı'nın sonlu kabul edilmesi, fiilin sınırlılığı ile failin sınırlılığının tam ayrımına varılamayışını gösterir. Sözelimi bir insanın akıllı olarak yaratılması, sınırlı bir fiil olmasına rağmen bu sınır, insanın aptal ve geri zekâlı olmaması içindir. Yoksa Tanrı'nın güçlü olmadığını gösteren bir durum değildir. Sınırlı/sonlu Tanrı fikrini savunanların pek çok husustan dolayı bu görüşe yöneldikleri belirtilebilir. Bunlardan ilki, Tanrı'yı kaba güçten arındırarak despot bir yaklaşıma sahip olmadıklarını kanıtlamaktır. İkincisi, sonlu/sınırlı Tanrı'nın ahlaki olarak insanı daha da aktifleştireceğine inanmaktır. Üçüncüsü ise Tanrı'nın bu sınırları kendi iradesiyle istediğini belirterek dini açıdan bir rahatlama yoluna gitmektir.³⁰⁴

Sonuç olarak, metafiziğin pragmatik hümanist metot ile yeniden yorumlandığını görebiliriz. Bu sürecin başında Schiller, klasik metafizik ile Tanrı'nın bilgisini aşkın olanda arama veya aşkın olana hasretme anlayışını eksik ve problemlili gördüğünden eleştirir. Aşkın olana atıf, doğal olarak gerçekliğin ve doğruluğun nihai olduğu anlayışı üzerinden temellendirilir. Nihai gerçeklik veya doğruluk ise problemleri çözmek yerine daha da karmaşıktırdığı için pragmatik hümanizm tarafından kesin bir dille reddedilerek idealizm ve realizmden ayrı üçüncü bir alternatif oluşturma yoluna gidilir. Bu yeni anlayış, idealizm ve realizmin geçtiği yollardan tekrar geçmez. Sadece her iki anlayışta var olan insan deneyiminden bağımsız söylemler yerine tamamen insan deneyimine bağlı yeni düşünceleri yerleştirir.

³⁰³ F.C.S. Schiller, *Riddles of The Sphinx*, s. 327-328.

³⁰⁴ M. Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2012, s. 157-158.

İdealizmin ideal kavramını ulaşılabilir çerçeveye indirgemek, bu tarz bir düşünce yeniliği olarak ifade edilebilir. İdealin ulaşılabilir olmasından maksat, salt teorik alana mahkûm yapay bir kıstas olmamasıdır. Buna göre ulaşılabilir ideal kavramı, pratik zemine aktarılırken insan yaşamına uygun bir hale getirilmelidir. Ulaşılabilir ve uygun karakterde olan bir ideal, insan yaşantısında bağımsız ve gerçekleştirilebilir bir hüviyette olmalıdır. Aksi halde ideal, işlevsiz ve anlamsız olur. İdealin bağımsızlığı, mutlak olmasından ziyade insan tarafından özgürce inşa ve tarif edilmesi anlamındadır. Tüm bu süreç sonunda gerçekleşen ideal, insan üzerinde bir denetim ve otorite kurduktan sonra pragmatik hümanizme uyumlu hale gelir.³⁰⁵

2.3.2. DİN ANLAYIŞI

Pragmatik hümanizmin metafizik temellerinin araştırılmasında karşılaşacağımız diğer bir hususiyet dindir. İnsan hayatını şu ana kadar derinden etkileyen dinin pek çok tanımının yapıldığını, bu tanımların da dinin kendisinden ziyade farklı yaklaşımları vurguladıklarını görmekteyiz. Schiller, insanı en iyi yaşama teşvik eden öğretiler bütünü olarak tanımlanan dinin insan hayatına faydalı, teorik söylemlerden ziyade pratik zeminde test edilebilir karakterde olması gerektiğini iddia eder.³⁰⁶ O, Cennet vaadi ve Cehennem korkusuyla tasarımılanan dini öğretilerin geçmiş yaşantılarda oldukça sınırlı bir etkiye sahip olduğunun farkındadır. Schiller'in anlayışında dinin yaşama zemininden hareketle düzenlendiği ve kişiye mahsus bir hususiyete sahip olduğu söylenebilir. Nitekim benzer husus, James'in dini, kurumsal ve şahsi olmak üzere ikiye ayırmasında da görülebilir. Kurumsal din, Tanrı'nın gözüne girmek ile eş anlamlı olan, sadece belli ritüellerin icrası şeklinde anlaşılırken şahsi din, insanın vicdanı ve iç bütünlüğüyle

³⁰⁵ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 163-167.

³⁰⁶ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 368.

alakalıdır. James için dinde esas olan bu hususlardır. Zira din, insanın şahsiyetini değiştirdiği ve kendisine fayda sağladığı ölçüde önemli ve değerlidir.³⁰⁷

Pragmatik hümanizmde pratik yarara sahip olan din, dogmalardan kurtarılması gereken bir alanı ifade eder. Zira dogma, kendisini deneyim dünyasında yenileyemediği için yok olmaya mahkûmdur. Schiller, dinin dogmalara dönüşebileceğinden dolayı deneyim dünyasında görülemeyeceğini, bu nedenle kendisini sürekli güncellemesi gerektiğini ifade eder. Aksi halde dini inançlar, zaman içerisinde ‘çocuk inancı’na dönüşebilir.³⁰⁸ Dinlerin böylesi olumsuz bir duruma düşmemek için metotlarını değiştirmeleri gerekir. Bu yeni duruma en uygun metodun pragmatik hümanist metot olduğu söylenebilir. Nitekim Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

Bütün dinler, insan doğasının dini temayülüne doğru olan Hümanizmin daha sempatik tavrından yararlanabilir. Bu da onların kanıtları ve metotları olmalıdır. Bu durum onlar için bir aldanma değil kazançtır. Çünkü o, dinleri mevcut rasyonalistik ataklar ile sıradan diyalektik çürütmelere karşı korur.³⁰⁹

Dinin pragmatik hümanist metotla şekillenmesinin a) teolojik yapının ortaya çıkaracağı sorunlardan kurtarmasında, b) dinin doğasına dair herhangi bir açıklamanın yapılamamasında, c) inançları salt zihinsel süreçlere hapsolmaktan kurtararak onların pratik zeminde var olmalarını sağlamada³¹⁰ ve d) dini kurumsal yapıdan kurtarmada etkili olduğu ileri sürülebilir. Bilindiği gibi dinin kurumsal yapısı, Hristiyanlıkta Papa’nın yanılmazlığı inancının bir neticesi olarak tezahür eder. Oysa Papa ile sıradan bir insanın yanılmazlığı arasında en ufak bir fark yoktur. Üstelik Papa, bulunduğu makamdan dolayı iddiasını belli ölçü ve tutarlılıklar içerisinde açıklamak zorunda olduğundan sıradan

³⁰⁷ C. Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, s. 134-135.

³⁰⁸ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 277.

³⁰⁹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 368.

³¹⁰ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 278.

insandan daha fazla yanılma riskine sahiptir.³¹¹ Bu husus, pragmatik hümanizmde dinin kurumsal bir yapıdan ziyade bireysel karakterde ve deneyim dünyasıyla ilişkili anlaşılması gerektiğini gösterir. Dini postulatların pragmatik hümanist metot ile yeniden doğrulanması ve onaylanması anlamına gelen bu durum, dini anlayışta gerçekleşen böyle bir evrime iradenin de dâhil edilmesini sağlar. Böylelikle dini alana dâhil olan iradenin hem dini postulatların insanileşmesini hem de bu postulatlardan faydalı ve tutarlı olanın geçerli olduğu, faydasız ve tutarsız olanların da geçersiz sayıldığı bir anlayışı ortaya çıkardığı ileri sürülebilir.³¹²

Pragmatik hümanizmde irade ile ilişkilendirilerek doğrulanıp onaylanan dini postulat/inançların eylem ile bağlantısı da önemli bir yer tutar. Yukarıda belirtildiği gibi deneyim ile sınırlandırılan dini inançların ‘dikkate değer’ ve ‘geleceğe yönelik’ bir eylem ortaya koyacağı iddia edilebilir. Şöyle ki dini inancı deneyimle sınırlanan insanın geçmişten gelen ile şimdiki alışkanlıkları arasında bir köprü kurarak dini inançları - rasyonel dışı olabilir- eylemlerimize referans olmasından dolayı daha anlamlı kabul edeceği söylenebilir.³¹³

Pragmatik hümanizmde irade ve eylemle ilişkili olduğu iddia edilen dini postulat/inançların pratik zeminde kabul edilmesi, pragmatizm felsefesinin de önemseydiği bir hususa işaret eder. Bu husus, pragmatik hümanizm ile pragmatizm arasında inanma iradesi kavramı üzerinden bir ayrımın varlığını gösterir. Bu ayrıma sebep olan inanma iradesi, James’in pragmatizminde oldukça önemli bir yere sahip iken Schiller’in pragmatik hümanizminde insanın daima “zorunlu” olduğu ve bir riskin

³¹¹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 268-271.

³¹² R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 130-132.

³¹³ F.C.S. Schiller, “Mr. Bradley, Bain and Pragmatism”, s. 449-451.

bulunduğu anlayışından hareketle açıklanır.³¹⁴ Hatırlanacağı üzere rasyonalistler inancı istek ile iradenin değil zihnin bir işlevi kabul eder. Bu zihinsel işlevde tercihler ile seçimler iradesel eylemler olduğu için önemli görülmez. Bu husus, inancın gerçek olgulardan insan doğasına geçişi anlamına gelir. Schiller, rasyonalistlere ait bu düşüncenin pek çok açıdan problemli olduğunu iddia eder.

Bu problemlerden ilki, rasyonalistlerin insan aklında zihinsel tercihlerin yanında eğilim ile arzuların bulunduğunu dikkate almamalarıdır. İkincisi, rasyonalistlerin böyle bir anlayışı benimsemesi, dinin inanç anlayışı ile bilimsel bilginin işlevi hakkında herhangi bir bilgi veremeyişine neden olur. Üçüncüsü, inançların gerçekte teorideki kadar determinist bir yapıda olmayışıdır. Bu durum, inançların karşılaştığı seçeneklerin tamamına uyumlu bir anlayışa sahip olabileceğini ve indeterminist davranışlara sebebiyet verebileceğini gösterir. Dördüncüsü, rasyonalistlerin gerçeğe karşı takıntılı oldukları için deneyimi gözardı etmeleridir. Beşincisi, böyle bir anlayışın teorik ile pratik arasındaki ilişkiyi açıkça izah edemeyeceği hususudur. Altıncısı, rasyonalistlerin eylemlerimizde var olan korku, nefret, sevgi gibi aşırı hususları dikkate almamasıdır. Bu duyguların doğruluğu ortaya çıkarma noktasında etkili olduğu vurgulanmasına rağmen rasyonalistlerin bu hususa ilgisiz kalmaya devam ettikleri söylenebilir.³¹⁵

Tüm bu özelliklere sahip rasyonalizmin iradenin inanç üzerinde etkili olduğunu iddia eden James'in pragmatizmi karşısında tutunamadığı belirtilmelidir. Nitekim iradenin merkeze alındığı bir inanç anlayışında yukarıdaki problemlerin çözüme kavuşacağı aşikârdır. İrade kavramı, insanın kişiliği ile ilgili bir hususiyet olduğu için tüm inançlarda az veya çok bulunur. Bu yüzden rasyonalistlerin aklın “nasıl” ve “niçin” çalıştığı, arzu, inanç ile irademizin neye delalet ettiği ile ilgili herhangi bir açıklama

³¹⁴ F.C.S. Schiller, “Pragmatism”, *Encyclopaedia Britannica*, Vol. 22, s. 247.

³¹⁵ F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 108-109.

ortaya koyamadıkları için aklı “saf”, arzuları “kör” ve iradeyi “katkısız” kabul etmeleri, bir kurgudan ibaret gözüktür. Bu kurgunun kabulü, inanma iradesinin yanında inanmama iradesi ile duyu iradesinin de inkâr edilemez bir olgu olduğunu aşikâr eder. Bu husus, inanç sistemimizin oluşumunu etkilediği için bu süreçte ortaya çıkacak problemlerin çözümünde psikolojiye ihtiyaç duyulduğunu gösterir. Gerçekten psikolojinin yaradılıştan gelen özellikleri uygun bir şekilde düzenlemesi, inanma/ma irademizin tam olarak neye delalet ettiğinin belirlenmesi ile kişiliğimin tanınmasına önemli bir katkı sağlar.³¹⁶

Pragmatizmde inançlarımızın tamamen iradesel olmadığı, iradenin inançlar üzerinde belli bir etkiye sahip olduğu hususu, inanma iradesinin zihinde psikolojik bir önyargı ile ön kabulün var olması şeklinde ifade edildiğine işaret eder. Nitekim inanma iradesinin inancın ilk adımı olduğunu iddia eden James, bu iddiasıyla kendi dönemine kadar düşünülmeyen bir anlayışını ortaya koyar. Bu anlayışta aklın iradeye ve bilimsel metodun amaca bağımlı olduğu ileri sürülebilir. Schiller, inanma iradesinin radikal özellik taşıması dışında klasik empirizmden farklı olmadığını, buna rağmen James’in deneyimin üstünlüğü ile zihnin aktivitelerini beraber algılamasından dolayı empirizmde yeni bir çığır açtığını iddia eder.³¹⁷ Buna ilaveten James’in *İnanma İradesi/Will to Believe* adlı eserinde insanın dini yaşantısına doğrulanabilir ve ilerlemeci nitelikler ekleyerek din psikolojisi adında yeni bir bilimi ortaya çıkardığı, dine karşı olmadığı bilakis dinde pratik hayata uyum sağlayacak bazı değişiklikler yaptığı rahatlıkla söylenebilir.³¹⁸

Tüm bunlarla beraber “inanma iradesi” kavramında pragmatizmin iradeyi, pragmatik hümanizmin ise inancı öncelikli olarak önemseddiği unutulmamalıdır. Şöyle ki James, iradenin psikolojik açıdan ayrıntılı bir şekilde açıklanmasına yoğunlaşırken

³¹⁶ F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 111.

³¹⁷ Porrovecchio, “F.C.S. Schiller’s Last Pragmatism Course”, s. 86-88.

³¹⁸ F.C.S. Schiller, *Must Philosophical Disagree*, s. 71.

Schiller daha çok “bilişsel değerlendirmeler” ile ilgilenmiştir. Bu bilişsel değerlendirmeler, “biyolojik işlemler”den “matematiksel mantığa” kadar insan ile ilgili tüm eylemleri kapsayan psikolojik bir araştırmayı ifade eder. Bu araştırmaların sübjektif bir yönelimden ortaya çıktığı, ancak toplumsal bir onay ve kabulden bağımsız olmadığı belirtilmelidir.³¹⁹

Özetle, Schiller’in inanma iradesini her zihinde bulunan psikolojik karakterdeki bir anlayışı temsil ettiği için varoluş alanı içerisinde tartıştığı, inanma iradesini reddeden –rasyonalistler gibi- tüm psikolojik araştırmalar ve bilgi teorilerini terk ettiği, bunun yerine itidali esas aldığı, umudu sürekli güncel tuttuğu, herhangi bir düşünceyi test ederek kabul ettiği ve yeni durumlara her daim açık olan bir anlayışı benimsediği ileri sürülebilir.³²⁰

2.3.2.1.ÖLÜMSÜZLÜK ANLAYIŞI

Ölümsüzlük, dinin olduğu kadar felsefenin de üzerinde önemle durduğu bir kavram olarak günümüze kadar varlığını devam ettirir. Gerçekten ölümsüzlük kavramının insanın var oluşundan itibaren sorgulanan önemli bir mesele olduğu, insanın daha iyi bir ölümü ve sonrasını hak etmek için nasıl yaşaması gerektiğini kendisine sorduğu ve bu sorunun cevaplanması gereken ilk konu olduğu ifade edilebilir. Kuşkusuz insanın ölümsüzlüğe inanması, onu yaşamda motive ettiğinden yararlı bir inanç olarak kabul edilebilir. Zira bu husus, insan hayatının kısa ve anlamsız olmasından kurtarabilecek bir imkân sunar.³²¹

Schiller, “The Ethical Significance of Immortality” adlı makalesinde ölümsüzlük kavramının iki şekilde ele alındığını, bunlardan ilkinin geleneksel anlayış tarafından

³¹⁹ H.L. Searles, A. Shields, *A Bibliography of F.C.S. Schiller*, s. 6.

³²⁰ F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 115,118.

³²¹ F.C.S. Schiller, *Riddles of The Sphinx*, s. 362-367.

şekillenen ve “otorite” olarak adlandırılan anlayış olduğunu ve bu kavramı evrim teorisi gibi günümüzdeki bilgilerle değerlendirmenin mümkün olmadığını ifade eder. Böyle bir uyumsuzluk, otoritenin hâkimiyetine son vererek aklı merkeze alan yeni bir anlayışın gerekli olduğunu, ölümsüzlük kavramının bir bütün olarak ele alınamamasından dolayı bu yeni anlayışın ahlaki alan ile sınırlandırılması gerektiğini ortaya koyar. Bu sınırlandırma, “ölümsüzlük ahlaki bir postulat mıdır?” ve ölümsüzlüğün “düşünce dünyamızdaki mantıksal statüsü ya da genel anlamı nedir?” şeklinde ahlak ve metafizikle ilişkili iki soruyu ortaya çıkartır.³²²

Birincisi, ölümsüzlüğün olmadığı bir dünyada ahlaki bir uyum tam olarak sağlanamadığı için ölümsüzlüğün ahlaki bir postulat kabul edilmesi hususudur. Aksi halde böyle bir dünyada iyi ile haklının yerine güçlü olanın, iyilik yapanın yerine ise kötülük yapanın hâkimiyeti hüküm sürer. Ölümün bir yok olma şeklinde anlaşılması ise ahlaki bir yaşamı ve dolayısıyla mükemmel bir ahlak idealinin varlığını anlamsız kılar. Böyle bir hususun ahlaki alanın gelecek yaşam ile zorunlu bir ilişki içerisinde olmadığını iddia eden bazı insanlar tarafından benimsendiği söylenebilir. Nitekim bu insanlar, ahlaklı yaşamı ölümsüzlük veya gelecek yaşam kaygısından değil çocuklarına, torunlarına daha iyi bir dünya bırakmak için önemser. Eylemlerimizin sonuçlarından kaynaklanan herhangi bir iyilik/kötülüğün geleceğe aktarılacağını “boş” ve anlamsız bir iddia kabul eden Schiller, insanın karakteri ile bu karakteri belirleyen değerlerin diğer insanlara aktarılmasının mümkün olmadığını, herhangi bir insanın eylemlerinin iyi/kötü şeklinde kategorize edilmesinin aynı şekilde gelecek nesillere aktarılacağı anlamına gelmeyeceğini ileri sürer. Böyle eylemlerin gelecek nesiller tarafından uygulanacağına

³²² F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 250-251.

dair kesin bir yargı bulunmadığı için bu eylemlerde bir belirsizliğin olduğu da iddia edilebilir.³²³

İkincisi, ölümsüzlüğün olmadığı bir dünyada ölümün insanlara büyük üzüntü vereceği hususudur. Bu husus, evrenin mekanik bir tarzda anlaşılmasını hem ölümsüzlüğün hem de bireyin değersizleşmesi şeklinde açıklar. Nitekim böyle bir mekanik evren anlayışı, diğer varlıkların (güneş, yıldız vb) insanın bir an önce yok olması için yörüngelerinde hareket ettiği ve herhangi bir hayvanın şu anki hareketleri ile geçmişteki eylemleri arasında anlamlı bir ilişkinin olmadığı düşüncesine götürür. Ölümsüzlüğe dair üçüncü eleştiri, ahlaki bir eylemin cennet umudu veya cehennem korkusundan dolayı sergilenmesini uygun görmeyen ve dolayısıyla ölümsüzlüğün ahlaki bir temele dayanmadığını ileri süren bir anlayışı içerir. Bu anlayış, sonsuz kurtuluşun yolunu eylemlerde gören bazı insanların düşüncelerinden dolayı anlamlı kabul edilebilir. Buna karşın ölümsüzlük kavramının herhangi bir eylemi sonsuz kurtuluş/ceza üzerinden değil bu tarz eylemlerin doğal sonucundan hareketle değerlendirdiği unutulmamalıdır. Nitekim ahlaki bir evrende, iyilikten ziyade kötülüğün mutsuzluğu ortaya çıkarması, ceza/mükâfatın ahlaki yaşam ile ölümsüzlüğü motive eden yegâne faktör olmadığını ancak ahlaki yaşamın tamamlanması için böylesi kavramlara ihtiyaç duyulduğunu ortaya koyar. O halde pragmatik hümanizmde ahlaki yaşamın önemli bir faktörü olmayan umut ile korkunun insanı hem içten hem de dıştan motive ederek doğru davranışın alışkanlık haline getirilmesinde bir önkoşul görevi gördüğü, dolayısıyla bu kavramların “değersiz” görülmemesi gerektiği iddia edilebilir.³²⁴

Pragmatik hümanizmin ölümsüzlüğü hayat ile ilişkisi üzerinden kabul etmesi, pragmatizmin genel bir tavrını yansıtması açısından önemlidir. Nitekim pragmatizm,

³²³ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 252-253.

³²⁴ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 254-256.

ölümsüzlüğün kanıtlanabilir bir kavram olmamasına rağmen bu dünyada insanın daha iyi bir hayat yaşamasına katkı sağladığını, insanın inandığı ideallere uygun bir hayat yaşamasını, bu hayat neticesinde ortaya çıkan mükâfat/cezanın ise uygulayıcı tarafından düşünülmesi gereken bir konu olduğunu iddia eder. O halde ölümsüzlüğün ikincil bir öneme sahip olması, üzerinde fazlaca durulmaması gereken bir husus olduğunu gösterir.³²⁵

Pragmatistler, ölümsüzlüğün dikkate değer bir kavram olmadığını ifade etseler de ölümden sonraki hayat, pek çok insanın çözmek istediği bir gizemi seslendirir. Ölümsüzlüğe duyulan bu eğilimin bilimsel bir çerçevede incelenmesi mümkün olmasa da psikolojik karakterde olduğu için ölümsüzlüğe dair bir çaba içerisine girilebilir. Winetrout, bu çabayla hareket eden pragmatik hümanizmin bilimsel açıdan ölümsüzlük ile ilgili az da olsa bir ilerleme kaydettiğini söyler.³²⁶ Bu ilerlemenin ilk belirlenimi, dini inançların insanın geleceğe dair düşüncelerinde ve kaygılarında önemli olduğu hususudur. Bu husus, dini inançların araştırılmasında ortalama bir insanın vereceği tepki üzerinden şekillenen genel eğilimin yanında aşırı uçlardaki insanların da dikkate alınmasını içerir. Dolayısıyla psikolojik olarak sürekli yaşama arzusundaki insanların bu isteğe neden sahip olduklarının incelenmesi bu araştırmaların en önemli özelliğidir. Bu durumun tespiti için öldükten sonra yaşamayı isteyen, bilimsel olarak böyle bir olgunun açıklanmasını arzu eden ve hiçbir şekilde konuyla ilgilenmeyen insanların eğilim ile yönelimlerinin dikkate alınması gerekir.³²⁷ Aksi halde elde edilen veriler, bilimsel açıdan açıklayıcı, objektif ve kapsayıcı bir karakterde olmaz.

³²⁵ C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 138-139.

³²⁶ K. Winetrout, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 55.

³²⁷ F.C.S. Schiller, "The Desire for a Future Life", *Independent*, Sy. 57, 1904, s. 601-602.

Ölümsüzlüğe dair dördüncü eleştiri, dünyadaki eylemlerimizin ölümsüzlüğü zorunlu olarak ortaya çıkarmadığı hususudur. Zira bu husus, insanın her daim gelecek yaşam ile ilgili eylemler sergilemesini, bu yaşamın ıskalanacağından dolayı anlamlı kabul etmez. Daha açık ifadeyle gelecek yaşamın kazanılması adına şimdiki yaşamın elden geçirilmesinin anlamlı bir anlayış olmadığıdır. Bu eleştirinin Buddha'nın Nirvana öğretisi dışında diğer durumlar için anlamlı olmayacağı ve bu dünyada çekilen zorlukların ölümden sonra herhangi bir hayatın var olmasını zorunlu kıldığı ileri sürülebilir.³²⁸

Ölümsüzlüğün ahlaki bir postulat kabul edilmesi, onun “değeri”nin neliği problemini de gündeme getirir. Bu problem, ölümsüzlüğün “duyusal” bir postulat olması ve “ölümsüzlük umudu” açısından incelenecektir. Ölümsüzlüğün duyusal bir postulat olduğu, diğer postulatlarla a) aynı doğaya sahip olması, b) ilişkili olması, c) aynı şekilde gerekçelendirilmesi ve d) kabul edilmediği takdirde dünyanın herhangi bir yerinde gösterilememesi hususlarından dolayı kabul edilmez. Duyusal postulat olarak ölümsüzlüğün diğer postulatlarla aynı doğaya sahip olması, eşyanın insan tarafından “ahlaki bir değerlendirme”ye tabi tutulmasını ve evreni hem bir “olgu” hem de ahlaki bir değer açısından ele alarak ahlaki uyumun sağlanmasını hedefler. Aynı hedefin mantık ve paleontoloji tarafından da benimsendiği, mantığın parçadan hareketle bütün hakkında belirlenimler yaptığı, paleontolojinin ise bir “diş”ten yola çıkarak nesli tükenmiş bir varlığın bütün bedeni hakkında bilgi sahibi olduğu söylenebilir.³²⁹

Duyusal postulat olarak ölümsüzlük, tek başına ayakta kalamayacağı için diğer postulatlarla yöntemsel açıdan ilişkili olması beklenir. Gerçekten nihai olan ve salt teorik alanla sınırlı kalan Güzellik, Mutluluk ve İyiye gibi kavramların tamamı aynı yöntemi kullanır. En mükemmel ve en ideal olanı temsil eden bu kavramların deneyimin “kaba

³²⁸ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 257.

³²⁹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 259.

olguları” ile anlaşmaları ve pratik zeminde etkili olmaları mümkün değildir. Zira bu kaba olgularda her daima ölümün soğuk nefesi hissedildiği için ideal ve mükemmel olanla ilişkili olmadığı söylenebilir. Diğer bir husus, mezkûr kavramların birbirleriyle yakın ilişki içerisinde olmaları ve tutarlı bir şekilde “mükemmel” olanı oluşturmalarıdır. Ancak bu kavramların “şüphe”, “düzensizlik” ve “umutsuzluk” gibi kavramlar karşısında oldukça zor duruma düşebilecekleri unutulmamalıdır. Çünkü şüphenin etkili olması septsizmin, umutsuzluğun hâkim olması ise pesimizmin gelişini seslendirir. Bu seslendirme, eşyanın doğasının inşa edilmesinde herhangi bir değer var olmadığına kapı aralar. Schiller, ideal ve mükemmel olandan hareketle hem dünyanın bilinemeyeceğini hem de bilimin ilerleyemeyeceğini, bu yüzden daha anlaşılabilir bir düşüncenin etkin kılınması gerektiğini savunur. Böylelikle insan hem daha fazla bilgiye ulaşabilir hem de ulaştığı bilgilere daha fazla güvenebilir.³³⁰

Ölümsüzlüğe dair tüm bu eleştiriler, insanın ölümün mevcudiyetinden dolayı ölümsüzlük ile ilgili her türlü ipucunu dikkate almasından kaynaklanır. Bilindiği üzere felsefe tarihinde pesimizm ve optimizm gibi pek çok akımın oluşmasını sağlayan ölüm düşüncesi, kimine göre yaşamda kazanılmış olanın bir yıkımı, kimine göre de yaşamda kazanılmamış olanın elde edilme kapısı şeklinde yorumlanır. Ölüme dair bu yorumsal farklılığın yaygın dinlerde de görüldüğü söylenebilir. Sözgelimi İslamiyet’te ölüm, Allah’tan gelenin yine O’na dönmesi olarak algılanırken Hıristiyanlık’ta Tanrı’nın Hz. Adem’in işlemiş olduğu asli gûnahtan dolayı insanlara vermiş olduğu bir ceza olarak tanımlanır.

Ölümün ölümsüzlüğe inananlardan ziyade inanmayanlara daha fazla acı verdiği, bu yüzden ölümsüzlüğe inanmayanların ölümün acısını dindirmek için acıyı hayatın dışına ittikleri de unutulmamalıdır. Bu husus, insanın doğasında mevcut olan bir özelliğin

³³⁰ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 260-262.

kendisine yabancılaşması anlamına gelir. Schiller, her ne kadar ölümsüzlüğe inanmayanların çabasını anlamsız görse de ölümsüzlüğe inananların da ölümü açıklamakta yetersiz kalacaklarını iddia eder.³³¹ Zira ölümlü bir insanın hem ölümü hem de ölümsüzlüğü deneyimlemeden tanımlaması mümkün olmadığı için insana her ikisi hakkındaki söylemlerin bir bilgi vermediği söylenebilir.

2.4. PRAGMATİK HÜMANİZMİN AHLAKİ TEMELLERİ

Ahlak konusunu felsefenin eylem ile ilgili bir alanı olarak gören Schiller, “The Ethical of Metaphysics” adlı makalesini ‘davranışın felsefedeki yeri nedir’ sorusuyla başlatarak davranışın insanın niteliklerini yükselttiğini ve tezahür ettirdiğini vurgular. Kuşkusuz filozofların bir insanın nasıl davranması konusunu önemsedikleri, aynı şekilde bu düşünceyi hayatın pratik yönüne ait ilişkilerin düzeltilmesi gereken bir teori olarak ele aldıkları bilinen bir husustur. Tarihsel bir olgu olarak açıktır ki eylemin felsefesi bir taraftan çok geniş, bir taraftan da başka türlü incelenmesi gereken bir konudur.

Bireysel ve toplumsal yaşamı, sağlam ve güvenilir kılmak amacıyla ortaya konulan yaptırımlardan birisi olan ahlak, “diğer kişilerle ilişkimizin temeli,”³³² “bir kişi ya da bir insan öbeğince benimsenen eyleme kurallarının toplamı”³³³ ve “tecrübede ortaya konulan ve davranışta tezahür eden”³³⁴ olarak tanımlanır. Ahlakın (morality) etikten farklı olduğu da belirtilmelidir. Nitekim ahlak, birey ve toplum tarafından belirlenmiş davranışların uygulanması iken etik bu davranışların doğru veya yanlışlığının tespitidir. Bu nedenle ahlakın pratik, etiğin ise teorik olanla ilgili olduğu söylenebilir.

³³¹ F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 64.

³³² F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 13.

³³³ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 18.

³³⁴ C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 92.

Gerçekten insan davranışlarına bakıldığında insanın doğru/yanlış, iyi/kötü şeklinde ifade edilen davranışlar ile bunlar arasında duran kararları aldığı görülür. Aynı şekilde insanın bu eylemleri gerçekleştirirken sabit bir âlemde olmadığı, devamlı değişen bir âlem, devamlı değişen kararlar ve davranışlar ortaya koyduğunu, bunlar arasında ahengin nasıl sağlanacağı meselesiyle karşılaştığı söylenebilir. Bu husus da insanın daha iyiye ulaşmak için sürekli bir çaba içerisinde olması anlamına gelir. Bu çaba, bireyin dışında toplumu da durağanlıktan kurtarır.

Sürekli ilerlemeye çalışan insanın bu amacı, pek çok olumlu sonucun yanında bazı olumsuz durumları da içerir. Çünkü bu süreç içerisinde sürekli seçimlere zorlanan insandan zorlu yaşam şartlarına uyum sağlaması ve ayakta kalması istenir. Bu taleplerin yerine getirilmesi için zekâ, iyi niyet, doğru his ve güçlü güdülere ihtiyaç vardır. Bu özellikler, her bireyde farklı şekil ve oranda bulunduğundan bir olay ile ilgili bakış açılarının farklılığı oldukça normaldir. Sözelimi entelektüalist, bir problemi akılla çözmeyi denerken Kant sadece iyi niyetle bunu başaracağına inanır. Bu farklılıklar toplumsal kuralların sağlam ve güvenilir olmasını sağlar. Bu nedenle insan, toplumsal zeminde pek çok yaptırımlara maruz kalır. Bunlardan en önemlisi şüphesiz diğer insanların hayatını garanti altına aldığından oldukça önemli olan dini yaptırımlardır. Benzer bir durum, politik yaptırımlar için de geçerlidir. Güvenlik güçlerinin varlığı, bu hususun en güzel örneğini temsil eder.³³⁵

Yukarıda bahsedildiği gibi pragmatik hümanizm, metafizik ile epistemolojik açıdan geleneksel Batı düşüncesinin kesin ve değişmez yargılarını eleştirerek kendi metoduna uygun bir metafizik ve epistemolojik söylem geliştirmiştir. Bu anlayışta en önemli husus, inanç, davranış ve söylemin rölatif bir karakter taşımasıdır. Aynı metodun

³³⁵ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 195-196.

insanın bireysel karakterdeki seçimlerinden önceki tüm süreçleri ihtiva edecek ahlaki ilkelere de uygulandığı söylenebilir. Schiller'in bu hususa dair görüşü şöyledir:

Ahlaki ilkeler, (Dewey'e göre de buradakine benzerdir) doğru (right) davranışın apriori ön varsayımı değil, onların sonuçlarıdır. Bu ilkeler, süreci somutlaştırır ve ahlaki deneyimden doğar.³³⁶

Bu ifadeler, pragmatik hümanizmde ahlaki ilkelerin var olandan ziyade sonradan elde edilen şeklinde algılandığını gösterir. Sonradan elde edilme süreci, iki olaydan birinin seçilmesiyle başlar. Tercih edilen olay, somut bir şekilde incelenir ve sonucun bugünü ve geleceği aydınlatması amaçlanır. Bu nedenle sonucun pek çok deneyimden geçirilmesi gerekir. Uzun ve sağlam deneyimlerden sonra oluşan ahlaki ilkelerin apriori ve kesin bir karakterde olmadığı belirtilmelidir. Bu ilkeler, sadece şu an için geçerli ve daha iyisi ortaya konuluncaya kadar kullanılacak prensiplerdir. Pragmatik hümanizmde ahlaki ilkelerin bilimsel bilginin ilkeleri ile yakın bir ilişki içerisinde olduğu söylenebilir. Buna göre ahlaki ilkelerin tıpkı deneyim, gözlem ve işlerlik üzerine kurulan, daha sonra kontrol ve tahmin etme noktasında güvenilir bilgiler vermeyi hedefleyen ve yeni durumlara uygulandıkça geçerliliği sağlamlaşan bilimsel bilgiler gibi deneyimle ve hayatın içindeki uygulamalarla ortaya çıkan bilgiler olduğu iddia edilebilir. Bilginin bu şekilde ele alınmasıyla ahlaki anlamda sonlu ve durağan bir yapının önüne geçilmiş olur.³³⁷

Ahlaki ilkelerin bilimsel bilginin ilkeleri ile benzer hususlar ve benzer süreçlere tabi tutulması, güzellik, mutluluk ve iyi gibi kavramların bilinebileceği ve kontrol altına alınabileceği anlamına gelir. Aynı şekilde ahlaki ilkelerin hesaplanabilir ve kontrol altına alınabilir olması, metafizik karakterdeki postulatların durumunu ön plana çıkarır. Nitekim

³³⁶ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 3; R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 128.

³³⁷ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 200.

bu postulatlar, daha yararlı ve işleyen ilkelerin varlığına rağmen reddedilmez, sadece zaman zaman sınanmak ve faydalı olduğu anlaşılıncaya kadar kullanılmamak üzere terk edilir.³³⁸ Görüldüğü gibi pragmatik hümanizmde ahlaki ilkeler, ahlaki hayatın ilerlemesinde ve gelişiminde bir süreci ya da unsurları temsil eden bir nitelik olarak anlaşılır.

Ahlakın deneyim içinde anlaşılması gerektiği konusunda Schiller'in, görüşlerine müracaat ettiği ilk filozof Nietzsche'dir. Platon felsefesinin Hıristiyanlıkla yoğrularak geleneksel bir hal aldığı ahlak anlayışına karşı yeni bir ahlak görüşü ortaya koyan Nietzsche, Batı düşünce geleneğinin sağlam temellere sahip olmadığından nihilizm karşısında yok olmaya mahkûm olduğunu ileri sürer. Bunun nedeni de Batı düşünce geleneğinin köle ahlakına sahip olmasıdır. Aslında ahlak, psikolojik ve toplumsal problemlerin çözümü için tarihi akış içerisinde ortaya konulmuş öğretilerdir. Bu nedenle herhangi bir ahlaki anlayışın eleştirisi, ortaya çıktığı veya yaşadığı dönem dikkate alınmadan yapılmamalıdır.³³⁹

Batı düşünce geleneğini sahip olduğu köle ahlakından dolayı eleştiren Nietzsche, bilindiği üzere ateist, anti-hıristiyan, immoralist, aristokrat, tarihçi, optimist ve şair özellikleri de bulunan bir filozoftur. Bunun yanı sıra o, felsefesinde insanın kibirli yönüne vurgu yaparak üstün bir varlık olduğunu ortaya çıkarmaya çalışır. Nietzsche'nin felsefesine dair bu düşüncelerin oldukça yüzeysel olduğunu belirten Schiller, onun "Tanrı öldü" ifadesi ve Hıristiyanlığın terk edilmesi gerektiği görüşünden hareketle ateist olduğunun ileri sürülemeyeceğini vurgular. Zira Nietzsche'nin amacı, herhangi bir dini – özellikle Hıristiyanlığı- tamamen boş ve gerçekleşmesi imkânsız düşüncelerden kurtararak pratik hayata daha uyumlu bir hale getirmeye çalışmaktır. Diğer bir husus,

³³⁸ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 405.

³³⁹ A. Cevizci, *Etik; Ahlak Felsefesi*, Say Yay., İstanbul, 2014, s. 294-296.

Nietzsche'nin "immoralist" bir filozof olduğu meselesidir. Schiller, filozofun hiçbir kısıtlamaya maruz kalmadan her türlü davranışın sergilenmesine karşı olduğunu, eylemlere ahlaki boyutun yanında güdülerini de ilave etmeye çalıştığını iddia eder. Bu ilave, eylemlerin daha sağlam bir yapıya sahip olmasını sağlar. Nietzsche'nin yüce bir insan olmak için ağır bir eğitimi gerekli gördüğü ve dolayısıyla zevk merkezli bir yaşamdan ziyade "çileci" bir anlayışı benimsediğı de ifade edilebilir.³⁴⁰

Nietzsche'nin anti-hristiyan oluşu ise bu dinin ahlaki anlamda "köleci" bir yapıda olmasından kaynaklanır. Ona göre mevcut değer anlayışından daha uzun hayatta kalan ve köleci yapıda olmayan bir ahlaki yapının inşa edilmesi gerekir. Filozofun yaşadığı dönemde değerler probleminin önemli bir tartışma konusu olması, onun görüşlerini daha da önemli kılmaktadır. Nitekim bu tartışma, genel olarak "olgu" ve "değer" ilişkisi üzerinden gerçekleşir. Bu dönemde en yaygın anlayış, herhangi bir olgu ile ona ait değer birbirinden ayrı oluşu hususudur. Bu husus, olgunun doğasına dair herhangi bir değişimde insanın belirleyici rolde olmadığını gösterir. Ancak Nietzsche'nin "değer verme, yaratılıyordur" ifadesi, bu düşünce akışı içerisinde aksi bir istikamete işaret eder. Bu düşüncede her yargının örtük olarak insani bir değerlendirmeyi barındırması, "hümanizme" yol açabileceğı şeklinde yorumlanabilir. Buna göre her insanın herhangi bir olguyu farklı bir şekilde değerlendireceğı kabul edilebilir.³⁴¹

Nietzsche'nin insani özneyi merkeze alarak Batı düşünce geleneğini eleştirmesi hem pragmatik hümanizmi hem de postmodern dünyayı etkilemiştir. Böyle bir etkileşimin insani öznenin merkeze alınmasından terk edilişine doğru bir süreci içerdiği, pragmatik hümanizmin gerçekliğin varlığı dışında tüm doğrulukları sübjektif bir temelden hareketle inşa ederek söz konusu terk edilişini geciktirdiğı, ancak postmodern

³⁴⁰ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 110-111.

³⁴¹ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 112-113.

dünyada düşüncenin insani öznenen metne kaydığı vurgulanmalıdır. Mezkûr dönüşümün sonlardaki halkasında yer alan Derrida'nın böylesi bir süreci başlattıkları için Nietzsche ile Heidegger'i hayırla yâd ettiğı söylenebilir. Ona göre bilgiyi merkeze alan Nietzsche'nin felsefesi, metafiziğe güvensizlik ve doğruluk ile anlama duyulan kuşku üzerinden anlaşılmalıdır. Bu düşünce, insanın yorumları dışında fiziksel olarak tek bir gerçekliğin inkârı anlamına gelir. Gerçekliğin insanın bakış açılarıyla özdeş kabul edildiğı bu husus, hiçbir nihai sonuca varılamayağı bir anlayışı dillendirir.³⁴²

Pragmatik hümanizmin ahlak konusunda üzerinde durduğu diğerk bir filozof, H. Spencer'dir. Schiller'in ahlak görüşlerinin oluşmasında Spencer'in bireysel karakterde olan sosyal evrimci ahlak görüşünün önemli olduğu ileri sürülebilir. Bu anlayış, insan için en önemli hususun hayata uyum sağlamak ve hayatta kalmak olduğunu savunur. Ahlakın da aynı minvalde ilerlediğı göz önüne alındığında herhangi bir eylemin uzun süre hayatta kalması durumunda ahlaklı, kısa süreli olması durumunda ise ahlaklı olmayan kabul edildiğı söylenebilir. Bu nedenle hayatta kalma süresi uzun olan ahlaki ilkeler, Spencer'e göre, evrimini en iyi tamamlamış kanunlardır.³⁴³

Spencer'in ahlak anlayışında doğru davranışın varlığın doğası ile ilişkili olması, doğru davranışın hem toplumsal hem de bireysel açıdan etkili olan bir eylem olduğunu gösterir. Darwin'in evrimci görüşü ile yakın bir ilişki içerisinde olan bu anlayışın evrim teorisini ahlak alanına uygulamada başarısız olduğu vurgulanmalıdır. Bu başarısızlıkta Spencer'in etkisi, Darwin'in çabasına nazaran daha minimize edilebilir. Zira Spencer, ahlak alanında hedonistik utilitarizmini kurtarmak için evrimci görüşünü feda etmiştir. Yine de Spencer'in utilitarizm ile evrimci ahlak arasında bir uzlaşma zemini aradığı ileri sürülebilir. Bu zemin, Darwin'in “hayatta kalma değeri” ile Spencer'in “mutluluk”

³⁴² M. Sarup, *Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm*, Çev. A. Güçlü, B. & S. Yay., Ankara, 2004, s. 70-71.

³⁴³ A. Cevizci, *Etiğe Giriş*, Paradigma Yay., İstanbul, 2002, s. 213-215.

görüşüne dayanır. İlk bakışta her iki kavram arasında herhangi bir ilişki bulunmamasına rağmen “nesnel” bir yapıda olan evrimci anlayışın birey ile toplumun herhangi bir eylemi daha fazla hayatta kalmak amacıyla gerçekleştirdiği savunulabilir. Aksi halde böyle bir çaba içerisinde olmayan her birey ve toplumun yok olacağı iddia edilir.³⁴⁴

Herhangi bir eylemin hayatta kalmak amacıyla gerçekleştirildiği evrimci anlayışta mutluluk, insanın hoşlandığı ya da nefret ettiği herhangi bir eylemi yapmakta özgür olması şeklinde tanımlanır. Bu tanım, eylemin hem hayatta kalma değeri hem de mutluluk ile ilişkili olduğunu, ancak hayatta kalma değeri ile mutluluk arasında zorunlu bir bağlantının olmadığını içerir. Nitekim insan, hayatta kalması için gerekli olan herhangi bir eylemi yapmaktan hoşnut olmayabilir. Her iki kavram arasındaki ince bağlantı, “duyulara” sahip olan ve hayatı mutluluk ile mutsuzluk arasındaki gerilim olarak kabul eden varlıklarda ortaya çıkar. Bu varlıkların zevk veren bir eylemi yaptığı, buna karşın acı veren bir eylemden kaçındığı söylenebilir. Spencer’ın bu görüşü, “faydalı acılar” ile “kötü zevkler” gibi eylemlerin varlığından dolayı eleştirilir. Bu eylemleri tarihsel açıdan ele alarak onlara fiziksel bir nitelik kazandıran Spencer, bu eylemlerin varlığını evrimsel sürecin tamamlanmayışına bağlar. Zira insan, bu eylemleri henüz alışkanlık haline getirmede için problemleri kabul eder.³⁴⁵

Evrimsel sürecin yanında insanın medeni hayata tam bir uyum sağlayamayışı da bu tarz eylemleri ortaya çıkarabilir. Sözgelimi avlanmaktan hoşlanan bir insanın eski kalıtsal özelliklerinden kurtulamadığı için böyle bir davranışı sergilediği ileri sürülebilir. O halde hedonist ile evrimci anlayışın birleşmesi oldukça zor gözükmetedir. Spencer bu zorluğu gördüğünden dolayı hedonist anlayıştan yana bir tavır alır. Pragmatik hümanizmde ise Spencer’ın hedonist anlayışı yerine Darwin’in evrim anlayışının daha

³⁴⁴ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 130-132.

³⁴⁵ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 132-134.

fazla yer bulduğu söylenebilir. Bunun nedeni, ilkinin mekanistik bir tarzı benimsemesi ve dolayısıyla pratik hayatla yakından ilişkili olmaması hususudur. Ayrıca pragmatik hümanizmin Darwin'in evrim teorisini bilimsel ve mantıksal açıdan kullanışlı olduğu için benimsediğı de iddia edilebilir.³⁴⁶

Buna ilaveten Sepencer'in hedonist anlayışı ile Darwin'in evrim teorisinin ilerlemeyi merkeze alarak bireysel ve toplumsal bir değışimi savunması, pragmatik hümanizm ile doğrudan ilişkisini göstermesi açısından önemlidir. Ahlaki alanda da ilerleme ile hayatta kalma değerini merkeze alan söz konusu ahlak teorileri, bireysel ve toplumsal açıdan işlerliğı olan her türlü ahlaki değeri anlamlı kabul ederek pragmatik hümanizmin ahlaki temellerinin oluşumuna katkı sağlarlar.

Pragmatik hümanizmin yaratıcılık ile evrimci ahlakın yanında üzerinde durduğu diğer bir ahlak teorisi, olaycı (casuistry) ahlaktır. Bu ahlak, mevcut ahlaki söylemin belirsizleştiiğı veya işlemez olduğu dönemlerde devreye girer. Sözgelimi öldürmeyeceksin emri, hangi şart ve durumda sorusunu örtük olarak barındırır. Olaycı ahlak, bu kriz dönemlerinde öldürmenin cinayet kabul edilmeyeceğı yerleri belirler ve detaylandırır. Bununla pratik hayatta açılması muhtemel boşluklar giderilmeye çalışılır. Emir veya yaptırım detaylandıran bu ahlakın kısmen yeterli olmasına rağmen son tahlilde yetersiz olduğu söylenebilir.³⁴⁷ Pragmatik hümanizm, insan merkezli, sadece kriz dönemlerinde değil hayatın her aşamasında var olan, sürekli değişen ve gelişen bir ahlak anlayışını ortaya koymayı hedefler.

Bu bölümde Schiller'in ahlak anlayışında değer ve iyi, özgürlük, mutluluk, inanç ve eylem ilişkisi ele alınacaktır.

³⁴⁶ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 134-136.

³⁴⁷ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 197-198.

2.4.1. DEĞER ANLAYIŞI

Ahlak anlayışının Hume'dan sonra en önemli konusu olan olgu-değer ilişkisi, pragmatik hümanizmde her iki kavramın farklılıkları ortaya konularak ele alınır. Buna göre olgunun ne olduğu bilimin konusu iken değerlerin neliği ve olguyla ilişkisi olması gerekeni konu edinen ahlakla alakalıdır. Nitekim Schiller, bu hususa dair şunları söyler:

Olgu, bir şeydir, onun değeri ise farklı ve bağımsız bir şeydir. Bir olgunun doğası, zorunlu olarak bir insanın ona karşı tavrını belirlemez. Aynı olgular, sonuç olarak çeşitli değerler olabilir ve böyle bir değerlendirme değişimiyle insani önemi değişebilir.³⁴⁸

Bu ifade, pragmatik hümanizmde olgunun Batı düşünce geleneğinin katı ve değişmez çerçevesinden ele alınmadığını, bilakis insanın eğilim, seçim ve amaçları doğrultusunda kendisine yüklediği değerlerle alakalı olduğunu gösterir. Bu düşünce, hem bir olgunun farklı değerlere sahip olabileceğini hem de bir değerlerin başka olgulara da teşmil edilebileceğini vurgular. Sözgelimi dindar birisi ile ressamın aynı olguya farklı değer vermesi, böyle bir düşünceyi kanıtlar niteliktedir. Abel, bu hususu şöyle vurgular:

(Değer), eğilimin herhangi bir nesnesine doğru kişisel bir tavır(dır)... Saf olgu olmadığı gibi saf değer de yoktur... Değerler; değişen şahsiyet ile birlikte değişir, azalır ve gelişir. Değerlendirme eylemi, kişisel ve indirgenemezdir.³⁴⁹

McDonald, "First Philosophy in the Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller" adlı makalesinde Batı düşünce geleneğinde insani değerlerin ahlaki alan içerisinde kabul edildiğini, pragmatik hümanizm ile beraber insani değerlerin felsefenin temeli olduğunu iddia eder. Bu iddia, metafizik ile ahlak arasında var olan geleneksel ilişkinin tamamen yıkılması anlamına gelir. Zira ahlaki alan içerisinde dar bir alanı temsil eden insani değerlerin felsefenin temeli yapılması, felsefede bir devrim olarak ifade edilebilir. Bu devrim, ahlak ile metafizik arasında Platon'un felsefesindeki gibi "iyinin metafiziği" şeklinde bir ilişkiden ziyade her iki alanın birbirinden tamamen bağımsız olduğunu

³⁴⁸ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 112.

³⁴⁹ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 127.

gösterir. Pragmatik hümanizmde bu iki alan arasındaki ilişki, sadece ahlakın metafiziği “düzenlemesinden” ibarettir. Bu durum, “iyi”nin “gerçek”, insani değer/lendirme/lerin de deneyimin üzerinde etkili olduğunu ve dolayısıyla bu değer/lendirme/lerin gerçeklikten bağımsız düşünülemeyeceğini ortaya koyar. Zira pratik hayatın insani değerler, eğilimler ve ihtiyaçlara bir “referans” olduğu ve bu nedenle pratikten bağımsız bir deneyimin düşünülemeyeceği belirtilmelidir. Öyleyse pragmatik hümanizmde değer vermenin hem gerçekliği düşünmekten hem de gerçeklikten ayrı düşünülmediği ifade edilebilir. Bu düşünce, pragmatik hümanizmin gerçekliği realizmin aksine insani deneyimlere bağımlı bir şekilde açıkladığını gösterir. Bu noktada insani değerleri ahlak, deneyim ve metafizikten bağımsız kabul ederek onların metafiziğin kendisi değil, temeli; deneyimin parçası değil, belirleyicisi olduğunu savunan pragmatik hümanizmin basit bir etik veya metafizik felsefe olmadığı fark edilmelidir.³⁵⁰

Tüm bu düşünceler, pragmatik hümanizmde değer anlayışının her daim deneyimi belirlediğini ve pratik ile ilişkili olduğunu ortaya çıkartır. Nitekim McDonald, Schiller’in değer anlayışının Dewey’deki gibi yaşamsal karakterde oluşuna dikkat çekerek insan hayatı için faydalı olan bir olgu veya olayın bir değere sahip olduğunu ifade eder. Aynı durum, bir olgunun pratik bir çıktıya ve sürekli değerler tarafından güncellenen bir yapıya sahip olduğunu da gösterir. İnsani değerlerin ahlak, deneyim ve pratik hayattan bağımsız olmayışı, değerın nihai anlamda doğaüstü hiçbir yapıya sahip olmadığı, tamamiyle insani alandan çıktığı anlamına gelir. Bu husus iyi, doğru ve gerçek gibi kavramların insan tarafından yapıldığını açığa çıkarır. Pragmatik hümanizmde değerleri inşa eden insan, “varoluşçu, bağımsız mental bir varlık veya şüphe eden bir özne” değildir. O, ne tamamen

³⁵⁰ H.P. McDonald, “First Philosophy in The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller”, s. 511-513.

doğüstü bir yaratım ne tüm benliğiyle doğaya ait ne de makine gibi yaşayan bir varlıktır. İnsan, hata ve kusurlarıyla bildiğimiz, tanıdığımız sıradan bir var olandır.³⁵¹

Sıradan insanın gizemli ve doğüstü hiçbir özelliğe sahip olmayan değerleri yaratması, bir değer kabul edilen mutluluğun insan tarafından elde edilip/edilmemesi sorunsalını ortaya çıkarır. Bu sorun, Pesimizm ve Hedonizm açısından ele alınabilir. Schiller, bu hususu “The Place of Pesimism in Philosophy” adlı makalesinde açıklamayı tercih eder. Bilindiği gibi pesimizm, “hayatın yaşamaya değer” olmadığını, zevklerin yerine acıların geçtiğini iddia eden bir felsefi düşüncedir. Pesimizmin hayatta acıların üstünlüğü şeklinde açıklanması, bu kavramın daraltılması anlamına gelir. Aslında bu kavramın bir yaşam tarzını ifade ettiği, acının hâkimiyeti yanında az da olsa erdemin, bilginin ve güzelliğin de bulunduğu ama zevkin yer almadığı belirtilmelidir. Hayatta zevkin yerine acının geçmesi, hedonizmin gerçekleşmesini de içeren bir hususiyete sahiptir. Bu noktada Schiller, “egoist” karakterdeki hedonizm yerine diğer insanların acılarını da önemseyen pesimizmin bir adım önde olduğunu iddia eder. Sözgelimi Buddha’nın hayatı küçümseyen tavsiyelerinin bir nebze anlamlı olduğu söylenebilir. Öyleyse mutsuzluğun bir sonuçtan ziyade neden kabul edildiği bu anlayışta hayat, değersiz olduğu için değil mutsuz olduğu için değersiz görülür.³⁵²

İnsanın mutsuz, anlamsız ve değersiz olduğu iddia edilen böyle bir hayatı nasıl küçümseyeceği, açıklanması gereken bir husus olarak karşımızda durmaktadır. Nitekim insan, herhangi bir fikri ya da gerçekliği ulaşılması gereken bir ideal haline getirerek mükemmel, tam ve nihai kavramlara sahip olduğunu ileri sürer. Eğer insanın hayatı küçümsemesi gerekiyorsa böyle bir anlayışı terk ederek mutluluk, bilgi, iyilik ile uyumun gerçek anlamını ortaya çıkarmalıdır. Böylelikle hem bu kavramların kusurlu olacağı hem

³⁵¹ H.P. McDonald, “First Philosophy in The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller”, s. 519-522.

³⁵² F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 157-158.

de ideal ile gerçek arasındaki uçurumun giderileceği söylenebilir. Pesimizmin acıyı deneyimden elde ettiği için hayatın değerini olumsuzladığı ve dolayısıyla mutluluğun “ulaşılabilir” olduğunu iddia ettiği görülür. Aynı durum, ahlak alanında öfkenin varlığından dolayı iyiliğin ve estetik alanda bıkkınlığın varlığından dolayı güzelliğin ulaşılabilirliğini de kanıtlar. Bu yüzden mezkûr anlayışta hayatın kendisi kötü, değersiz ve anlamsız olduğu için insanın durumu önemsenmez.³⁵³

Bu noktada değer ile olgu yargıları arasındaki çatışmasının pesimizm ile giderilmeye çalışıldığı, ancak bu dikotominin kolayca çözülemeyeceği unutulmamalıdır. Şöyle ki bir eşyayı neliği üzerinden araştıran olgu yargıları ile o eşyanın neliğinin yanında bir değerinin de olduğunu iddia eden değer yargıları arasında kapanması zor bir uçurumun varlığı aşikâr bir durumdur. Bu durum, değer olarak tanımlanan eşyanın rölatif bir özellik kazanmasının yanında insan doğasının da böyle bir “amaca” ya da “yönelime” sahip olduğunu gözler önüne serer. Buna ilaveten mantıksal yargıların doğruluğun tutarlı bir sistem içerisinde açıklanmasını gerekli görmesi, değer yargılarının eylemi önemli oranda etkilediği ve dolayısıyla değer hem yüceltildiği hem de hayatı bir “Bütün” olarak kavradığı manasına gelir. Eğer tutarlı bir sistem kurulamazsa değer verme işlemi başarısızlığa uğrayarak duysal anlamda pesimizmin ortaya çıkmasına zemin hazırlanır.³⁵⁴

Pesimizmi duysal ve zihinsel olmak üzere ikiye ayıran Schiller’in duysal pesimizmi “dünya kötü ve yaşamaya değmez” öncülünden, zihinsel pesimizmi ise dünyanın kötülüğü ile ilgili problemin doğuştan çözümsüz olduğu anlayışı üzerinden temellendirdiği ileri sürülebilir. Bu husus, mutluluk gibi değerlerin terk edilmesini değil mutlak bir mutluluğun gerçekleşmeyeceğine işaret eder. Tüm bunlar pesimizmin

³⁵³ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 159-160.

³⁵⁴ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 160.

metafizik bir çıkış noktasına sahip olmadığını, yaşamı başlı başına aşılmaz, anlamsız ile irrasyonel karakterde algıladığını ve dolayısıyla agnostisizm ile septisizm gibi felsefi akımların eksik yönlerini tamamladığını gösterir. O halde bu anlayışın mutluluğa giden süreçte içsel ve dışsal zorlukların yanında kaderin çizdiği bir yolu da benimsediği, ölümün varlığının fiziksel bir mutluluğa ulaşmayı imkânsız kıldığına inandığı ve insanı kendisine önceden çizilmiş bir şablon içerisinde hareket etmek zorunda olan bir varlık olarak kabul ettiği iddia edilebilir.³⁵⁵

Özetle pragmatik hümanizmde değer anlayışına dair üç temel görüş üzerinde durulur. Bunlardan ilki, hayatın eylemsel amaçlara ulaşmak için yeterli olduğunu iddia eden, hayatı “değerli” ve “yaşamaya değer” gören bir anlayışı temsil eder. İkincisi, hayatın normal ihtiyaçlarımızı karşılayacak düzeyde olmadığını ve “değersiz”, “anlamsız” olduğunu iddia eden pesimist anlayıştır. Üçüncüsü, hayatın değerinin bir bütün olarak ele alınmasını önemli gören Kant’ın felsefesi gibi agnostik düşüncelerdir. Varlığa dair bu üç anlayıştan ilki, uygun bir metafiziksel sistem kurulduğunda varlığın bilinebileceğini, ikincisi varlığının hiçbir şekilde bilinemeyeceğini, üçüncüsü ise insani bilginin varlığını bilecek donanıma, kapasiteye sahip olmadığını ileri sürer. Schiller, insan tarafından varlığın bilinemeyeceği ile hiçbir şeyin bilinemeyeceği arasında herhangi bir farkın olmadığını ve dolayısıyla üçüncü görüşün ikinci anlayışa indirgenebileceğini ileri sürer. Bu noktada birinci görüşün daha makul görüldüğü, ancak bu anlayışta doğruluk dışında “iyi” ve “güzel” gibi kavramların herhangi bir değere sahip olmamasının varlığın bir bütün olarak sadece “Hakikat” kavramıyla bilinebileceği problemine yol açtığı gözden kaçmamalıdır. Buna ilaveten “iyi” ve “kötü” gibi yargıların

³⁵⁵ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 95-102.

dikkate alınmaması, bu anlayışın salt teorik alanda sınırlı olduğunu ve pratikte etkili olmadığını gösterir.³⁵⁶

2.4.2. ÖZGÜRLÜK ANLAYIŞI

Özgürlük, insanın herhangi bir tahakküm altında kalmadan kendi iradesiyle eylemde bulunma durumu olarak ifade edilebilir. Schiller'in "Freedom" ile "Freedom and Responsibility" adlı makaleleri özgürlüğü konu edinen önemli çalışmaları olarak karşımıza çıkar. İlk makalede Schiller'in özgürlüğü hümanizmden hareketle yeniden inşa etmeye çalıştığı, gerçekliği ve doğruluğu oluşturacak yeteneğe sahip insani eylemleri özgürlük ile determinizmi açıklamakta zemin kabul ettiği söylenebilir. Pragmatik hümanizmin belirlenmiş ve seçme özgürlüğünün olmadığı bir dünya algısını ahlakın var olamayacağından dolayı reddettiği ve dolayısıyla Schiller'in indeterminist bir yapıya daha yakın olduğu iddia edilebilir. Nitekim o, aynı makalede özgürlük ile ilgili şunları söyler:

(Özgürlük) esnek, tamamlanmamış ve hala gelişen bir doğanın belirlenebilir bir belirlenemeyeninden oluşur. Bu özelliklerin evrene yayıldığı fakat onu anlaşılmaz yapmadığı söylenebilir.³⁵⁷

Yukarıdaki ifadeler özgürlüğün insan tarafından inşa edildiğini, onun hem nihai ve tamamlanmış hem de olağanüstü ve gizemli olmadığını vurgular. Bu hususu Schiller'in "Freedom and Responsibility" adlı makalesinde şu şekilde görebiliriz:

Özgürlük, zihin ile ahlaki gelişimin, tamamlanmamış ve dolayısıyla esnek bir doğanın sonucudur. Bu yüzden özgür tercihlerimiz arasındaki seçenekler, böyle bir doğanın sonucu olacaktır. Her ikisi de böyle bir doğadan kaynaklanacak ve mantığımızın kökenine inen baskın (descent) psikolojik hatlar tarafından onunla bağlantılı kalacaktır.³⁵⁸

³⁵⁶ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 161-163.

³⁵⁷ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 420.

³⁵⁸ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 309.

Özgürlüğe dair bu düşünce, insanı özgürlükten hareketle tanımlamayı hedefler. Eğer bu amaç gerçekleşirse özgürlüğün neliğiyle ilgili geriye tanımlanmamış hiçbir şey kalmaz. Yine bu anlayış, toplumun huzurunu temin ettiğinden özgürlüğün mevcudiyetini faydalı görür. Genel anlamda olgu ve olayları, insan hayatına sağladığı fayda ekseninde anlamlandıran pragmatik hümanizmin zorunluluk yerine özgürlüğü, kaos yerine düzeni ve pesimizm yerine optimizmi benimsemesi gayet makuldür.

Özgürlüğün toplumsal huzuru garanti altına alması hususunda Schiller ile benzer görüşlere sahip olan James'in özgürlükte iki etkene önem verdiği söylenebilir. Bunlar; a) bireyin amaçlarını anlamlandırması ve bütünlüğünü sağlaması ve b) toplumsal zeminde özgürlüğün ortaya çıkmasıdır. Bu husus özgürlüğün köken itibarıyla bireysel, uygulama alanıyla da toplumsal hüviyette olduğunu gösterir. Böylece bireysel ve toplumsal bir birlik ve beraberliğin tesisi için özgürlük, hayati bir önem arz eder.³⁵⁹

Pragmatik hümanizmin metafizik ve epistemolojide uyguladığı bütüncül yaklaşımın özgürlüğün esnek, tamamlanmamış bir doğanın sonucu ve insani bir değer kabul edildiği ahlak konusunda da kendisini gösterdiği ve dolayısıyla aklın, zihnin ve iradenin bir bütün olarak algılanıp işlerliklerinin ön plana çıkarıldığı söylenebilir. Bu husus, Schiller'in ahlak, din ve bilimi aynı düzlemde algılamasının sonucudur. Ahlak ve dinin sorumluluk, bilimin de determinizm postulatı ile özgürlüğü tanımlama ve açıklama gayreti aynı bütünlüğü koruma kaygısıyla ilişkilendirilebilir.³⁶⁰

İnsani eylemlerin determinist bir bağlamda değerlendirilmesinin iyi ve onur kavramlarını yapay kılacağını söyleyen Abel, “Freedom and Determinism” adlı makalesinde bu kaygının koşulsuz bir özgürlüğü hedeflemediğini vurgular. Zira

³⁵⁹ C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 117-118.

³⁶⁰ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 149.

Schiller'in özgürlüğü olağanüstü düşünceler, sınırsız özgürlük ve determinizme mahkûm etmeyerek iradeyi pragmatik hümanizmine entegre ettiği ileri sürülebilir. Böylelikle değişebilir karakterde olan irade, güdülerden bağımsız düşünülemediği için mutlaklığı içeren tüm anlayışlar boş ve gereksiz bir yapıya dönüşür. O halde özgürlüğün irade merkezli düşünülmesi, davranışsal açıdan kısmen kestirilebilir karaktere sahip olduğunu ve sonsuzluk anlayışını engellediğini gösterir.³⁶¹

Bilindiği üzere iradenin esnekliğini sağlayan en önemli özellik alışkanlıklardır. Alışkanlık, görünürde özgürlüğü kısıtlayıcı bir nitelikte olmasına rağmen insani seçimlerde herhangi bir baskıya sebebiyet vermez. Hatta alışkanlığın değişime uygun bir yapıda olması, irade vasıtası ile özgürlüğün değişen ve gelişen bir hüviyette olduğunu gösterir. Bu bağlamda alışkanlığın iradeyi özgürlüğün de alışkanlığı etkilediği bir süreçten bahsedilebilir. Bu karşılıklı ilişki ve etkileşim, psikolojik açıdan özgürlüğün varlığını ispat etmede zihnin herhangi bilimsel bir postulata konulamayacağına işaret eder. Bu husus, esnek bir yapıda algılanan alışkanlığın her daim bir olguya karşılık geldiği için doğa kanunlarıyla uyumlu olduğu anlamına da gelir. Alışkanlıkların esnekliği, hesaplanabilirlik ve güvenilirlik anlamına gelen “kanun” ile aynı manada alındığında problemli, entelektüalist açıdan ele alındığında doğal düzenin “anlaşılabilirliği”ni ifade eder. Buna karşın objektif açıdan ele alındığında bu kanunların alışkanlığın kendisi olduğu iddia edilebilir.³⁶²

Pragmatik hümanizmin doğadaki determinizmi alışkanlıkla aşmaya çalışması, özgürlüğe yer açmak içindir. Kant'ın özgürlük ve determinizm arasındaki problemi çözmek için âlemi ikiye ayırmasının aksine Schiller'in her iki alan arasındaki gerilimi kontrol etmek amacıyla iradeyi merkeze koyduğu görülür. Burada Schiller'in

³⁶¹ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 137-138.

³⁶² F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 409.

determinizm ile özgürlük arasındaki ilişkilerin çözümünde determinist bir yaklaşımın aksine özgürlükçü bir anlayışa doğru yol aldığı söylenebilir.³⁶³

Pragmatik hümanizmde determinizmin nasıl anlaşıldığına dair detaylı bilgi vermek için ilk olarak bu kavramın tanımlanması gerekir. Buna göre determinizm, en katı anlamda âlemde bir zorunluluğun, bir nedenin gerekliliği ya da “insan, yaptığından başkasını yapamaz”³⁶⁴ şeklindeki anlayış olarak açıklanabilir. Bu anlayış, modern dönemle birlikte mekanikleşen dünyadaki düzeni, eylemsizliği, basitleştirmeyi ve güveni ifade eder. Determinizmin bu özellikleri, mekanist dünya algısının uzun yıllar neden etkili olduğunu açıklar mahiyettedir. Nitekim böyle bir dünya algısında temel kaygı, eşyayı tüm yönleriyle açıklamak olduğu için fenomene dair “açıklama” ile “betimleme”nin birbirinden oldukça uzak düştüğü görülür.³⁶⁵ Bu durum, insanın bir olay karşısında yapmış olduğunun dışında hareket etmesinin imkânsızlığını da ortaya koyar. Bu nedenle determinist anlayışta özgürlük, hareket boyunca gitme şeklinde anlaşılır. Diğer ifadeyle insan, eylemleriyle bir şeyler yaptığını gördüğünden kendisini özgür hisseder ve bundan dolayı özgür olduğunu düşünür. Hâlbuki onun özgürlüğü, bir saatteki akrep veya yelkovanın saatin yüzeyindeki özgürce hareketinden başka bir şey değildir.³⁶⁶

Determinizmdeki bu özellikler, dört açıdan eleştirilebilir. Birincisi, determinizmde tüm fiziksel olayların önceden tahmin edileceği iddia edilmesine rağmen hakkında hala fikir beyan edilemeyen pek çok olgunun varlığıdır. İkincisi, determinizmde eksiksiz bir varsayım olarak kabul edilen doğa kanunlarının diğer genel kanunları

³⁶³ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 392.

³⁶⁴ M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 160.

³⁶⁵ G. Bachelard, *Yeni Bilimsel Tin*, s. 108-110.

³⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. J. Hospers, *Analitik Felsefeye Giriş*, Ed. Hasan Yücel Başdemir, Adres Yay., Ankara, 2017, s. 193-198.

olumsuz duruma düşürmesi hususudur. Yine determinizm, doğa kanunlarıyla elde edilen salt matematiksel işlemler ve verilere indirgeyerek bu işlemlerin yapılmasında merkezi role sahip olan insanı devre dışı bırakır. Üçüncüsü, determinizmde gözlemcinin elde edilen veriler hakkındaki tüm itirazlarını fizik ilminin kamuflajıyla engellemeyi hedeflemesidir. Dördüncüsü, determinizmde gözlemcinin araştırma sürecinin hiçbir evresinde kişiliğinin etkin olmamasıdır.³⁶⁷

Bu dört özelliğin determinizm konusunun açıklaması açısından önemli olduğu vurgulanmalıdır. Zira bu özellikler, determinizmin metodolojik bir postulat olarak anlaşıldığını, bu yüzden metafiziksel açıdan herhangi bir işleve sahip olmadığını öne sürer. Buna ilaveten Heisenberg'in belirsizlik ilkesi, determinizmi hem mantıksal hem de metafiziksel açıdan oldukça zor duruma düşürür. Nitekim bu anlayışın bilimsel araştırma yapan herhangi bir gözlemcinin nesnenin değişimi/dönüşümü üzerinde etkili olduğunu ortaya koyarak gerçekliğin değişebilirliğini savunan pragmatik hümanizm ile örtüştüğü iddia edilebilir.

Dünyanın bütünüyle determinist bir yapıda kabul edilmesi, tüm insani eylemlerin anlamsızlaşması şeklinde yorumlanabilir. Eğer insani eylemlerin hiçbir şekilde belirlenmediği tamamen indeterminist özellikte olduğu iddia edilirse, bu sefer dünyada kaosun hâkim olduğu düşünülür. Gerçekten determinizmin doğasına bakıldığında bilimin bir postulatı olduğu görülür. Determinizm kavramını bilimin yanında ahlak ve din alanı da kullanır. Her üç alanın determinizmle ilgili açıklanamayan en büyük problemlerini, bilimin ölçülemeyen hususları, ahlak ve din alanındaki mucize olgusu ve hesaplanamaz tercihlerin varlığı oluşturur. Bu gizemli durumların varlığına rağmen insan bildiği şeylerden hareketle gelecek hakkında kesin veya tahmini yargılara ulaşmak ve doğayı

³⁶⁷ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 136.

sistemli bir şekilde incelemek için determinizme muhtaçtır. Çünkü hesaplanamaz ve kanunsuz bir doğayı anlamlandırmak neredeyse mümkün değildir.³⁶⁸

Determinist/özgürlükçü anlayış veya olgu/deneyim arasındaki bu gerilim, yukarıda bahsedildiği gibi iradenin araya girmesiyle uzlaştırılır. Bu uzlaşım olmaksızın katı bir determinizmden hareketle ahlak ve din, katı bir özgürlükçü anlayışla da bilimin gelişmesi mümkün gözükmez. Sözgelimi suç işleyen bir insan, determinist bağlamda yargılanırsa, o davranışı yapmak zorunda olduğundan suçsuz kabul edilmelidir. Bu da toplumsal bir kargaşanın oluşması anlamına gelir. Aslında deterministler toplumsal zemindeki bu problemin farkına vardıklarından kısmen bir özgürlüğün ve sorumluluğun varlığını kabul ederler. Bu bağlamda pratik zeminle ilişkisi olan herhangi bir anlayışın özgür irade veya özgürlüğe atıfta bulunmadan hareket etmesi pek olası değildir.

Sonuç olarak; pragmatik hümanizmde özgürlük probleminin determinist ve indeterminist olmak üzere iki açıdan ele alındığı, insanın kendi iradesiyle eylemde bulunması anlamına gelen özgürlüğün kabul gördüğü, insani eylemleri anlamsızlaştığı için determinist anlayışın eleştirildiği söylenebilir. Nitekim özgürlük anlayışı hem esnek, tamamlanmamış ve gelişen bir evren tasavvurunda hem de toplumsal huzurun tesis edilmesinde vazgeçilmez bir unsur olarak gözükür. Determinist anlayış ise “iyi” ve “onur” gibi kavramları yapaylaştıran, alışkanlıkları mutlaklaştıran bir yapıyı ifade eder.

2.4.3. İNANÇ VE EYLEM İLİŞKİSİ

Ahlaki alanda inanç ve eylem ilişkisinin karmaşık doğası, önümüze pek çok problemi çıkartır. Geleneksel anlayış, inancı eylemde görmeyi tercih ederek problemi çözmeyi kolaylaştırmayı hedefler. Oysa Schiller, bu hususun farklı yönde geliştiğini ileri sürerek eylemde inancın görülmesi gerektiğini ortaya koyar. Ona göre inanç, herhangi bir

³⁶⁸ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 304.

“önermeye karşı ruhsal bir tavır” olarak tanımlanarak insan doğasının genel karakterine uygun hale getirilmelidir. Aksi halde inanç, insan doğası yerine salt zihinle ilişkili bir durum olarak kabul edilir.³⁶⁹ Buna ilaveten Peirce, inancın eylem üzerinde belirleyici olduğunu, hatta inancın arzulara rehberlik edebileceğini savunur. Zira herhangi bir inancın gücü, eylem ile arzuyu doğrudan etkilediğinden bazı olağanüstü durumlara sebebiyet verebilir. Sözgelimi tarihte herhangi bir inançtan dolayı ölümü göze alan pek çok insanın varlığı, bu düşüncüyü kanıtlar. Peirce, şüphenin inancın gücü karşısında en önemli engel olmasına rağmen inancın oluşması için de oldukça önemli bir etken olduğunu ifade eder. Çünkü inanç, bir dinginlik hali olduğundan bu halin bozulması şüpheyile gerçekleşir. Şüpheden dolayı bozulan bu dinginlik hali, insanı eylem ile araştırmaya yönlendirdiğinden daha sağlam bir inancın oluşmasına zemin hazırlar.³⁷⁰

Eylem ve inanç arasındaki ilişkiye dair Aristoteles’in de bir çaba içerisinde olduğu söylenebilir. Nitekim o, ahlaki eylemlerin genelin yanında özel hususlarla da ilgili olduğunu, bu nedenle birden fazla alternatifin dikkate alınmasını tavsiye eder. Schiller, bu hususu şöyle açıklar:

Ahlaki bir eylem hakkındaki düşünce, herhangi bir diğer düşünceyle tamamen aynı çizgidedir. Biz, şekillendireceğimiz ahlaki alışkanlıklar ve ahlaki deneyimlerimiz ışığında bu durumu inceler... nihayetinde ona göre eylemde bulunuruz. Alışkanlıklarımızın iyi, benzer durumlardaki deneyimimizin yeterli ve zihnimizin sağlam oluşu, doğru bir biçimde karar vereceğimizi gösterir.³⁷¹

Bu düşünce, Aristoteles felsefesinde ahlaki bir eylemin önceki alışkanlıklar ve deneyimlerden bağımsız gerçekleşmediğini, böyle bir eylemin doğruluğu alışkanlık, deneyim ile insan zihninin işbirliğine bağlı kılarak teorik ve pratik arasındaki uçurumu gidermeyi amaçladığı iddia edilebilir. Nitekim bu amaç, Aristoteles felsefesinin pratik

³⁶⁹ F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 13-14.

³⁷⁰ C.S. Peirce, “İnancın Sabitlenmesi”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. B. Genç, s. 67.

³⁷¹ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 199.

zemin ile kısmen de olsa uyumlu olduğunu gösterir. İnanç ile eylemin pratik zeminle uyumunu konu edinen tüm bu süreçte geleneksel anlayışın görüşleri de önemli bir yer tutar. Şöyle ki inancın eylem üzerinde etkili olduğunu, insani eylemlerin önemli ölçüde inançlar tarafından belirlendiğini savunan geleneksel anlayış, bir inancın “gücü” ile “gerçekliği”nin tespitini eylemlerde görür. Eğer inanç, eylemi yeterli düzeyde etkilemezse “yarı-inanç (half-belief)” olarak adlandırılır. Bu husus, hem inancın “yapay” bir karakterde olmamasını hem de insanın neye inandığından ziyade nasıl davrandığının önemini ortaya koyar. İnsan davranışlarına yalanın müdahil olamaması, pek çok filozofu yalanı inançlarda aramaya yönlendirmiştir. Bu yönelme, inançlarda yalan, yapay ve yanlış gibi hususlardan doğrunun nasıl ayrılacağı sorununu da içerir. Filozoflar, bu sorunun çözümü için “yanlışlanamaz”, “gerçek” ve evrensel karakterde olan bazı ölçütlerin olması gerektiğini iddia eder. Ancak Schiller, insan doğasının oldukça karmaşık bir yapıda olmasından dolayı böyle bir ölçütün varlığını anlamsız görür. Filozofların böyle bir ölçütü kabul etmesi, inancın gerçekliğini test etmekte kolaylık sağlamasından kaynaklanır. Yanlışlanamaz ve evrensel karakterde olduğu söylenen bu ölçütün yanlıştan doğruyu ayırdığı söylenemez.³⁷²

Felsefedeki ölçüt probleminin bilimde de geçerli olduğu iddia edilebilir. Nitekim bilimin “evrensel” ve “mutlak” bir ölçüte sahip olması, gelişimini engellediği için bu alandaki ölçütün bir “değer” taşıdığı ama her daim geçerli olmadığı unutulmamalıdır. Tüm bu düşünceler, hem eylemden hareketle inancın test edilmesini hem de yanlıştan doğrunun ayrılmasını sağlayacak mutlak bir ölçütün olmadığını gösterir. Böyle bir ölçütün varolmasını engelleyen pek çok hususun bulunduğunu ileri sürülebilir. Bunlardan ilki, insanın “ikiyüzlü” ve yalancı bir karaktere de sahip olmasıdır. Bu durum, insanın neye inandığı ile nasıl davrandığının belirlenmesini zorlaştırdığı için karmaşık bir yapıyı

³⁷² F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 119-120.

temsil eder. İkincisi, bazı eylemlerin herhangi bir duygu ile düşünceyi benimsemeyen aktörler tarafından mükemmel derecede gerçeğe uygun bir şekilde sahneleneceğini içerir. Bu husus, kelimeler ya da sahnelenen oyundan hareketle duygu ile düşüncelerin tespit edilmesini neredeyse imkânsız kılar.³⁷³

Mutlak bir ölçütün varlığını engelleyen üçüncüsü husus, insanın kendisini aldatmasıdır. İnsanın ikiyüzlülüğü ile birleştiğinde önemli bir sorun haline gelen bu durum, eylemlerin test edilmesiyle çözülebilir. Dördüncüsü, inanç ve eylem arasındaki tutarsızlığın sözde inanç, sersemlik ve aptallık gibi durumlardan dolayı ortaya çıkmasıdır. İnanç ve eylem arasındaki ilişkide rasyonel bir zemin olmadığı için böyle bir tutarsızlığın aşikâr olduğu söylenebilir. Beşincisi, inanç ve eylem arasındaki tutarsızlığın diğerlerini kendimiz gibi ya da kendimizi diğerleri gibi görmekten kaynaklanan bir anlayış eksikliğinin sonucu olduğu iddia edilebilir. Altıncısı, inançların dışında “güdü”ler ile “alışkanlık”ların da eylemi belirlemesidir. Bu anlayışta düşünce, sadece gerekli görüldüğünde kullanıldığı için diğer yaşamsal süreçte güdüler ile bir rutin içerisinde devam eden alışkanlıkların etkili olduğu görülür. Yedincisi, sinir bozukluğu, kişilik bölünmesi gibi psikolojik faktörlerden dolayı inanç ile eylem arasında bir tutarsızlık ortaya çıkabilir. Sekizincisi, test edilemeyen inançları içeren bu husus, “ayın yeşil peynirden oluştuğu”nu test edemediği için ne kadar saçma da gözükse bu düşünceyi mistik bir görüş olarak kabul eder. Bu anlayışta insan, kendini eleştirerek eylemlerinin sonuçlarına göre inançlarını değiştirebilir.³⁷⁴

Buna ilaveten herhangi bir eylemin hangi inançtan dolayı ortaya çıktığını bilmenin mümkün olmadığı, bu eylemin mutlak bir inançtan kaynaklanabileceği gibi eylemi

³⁷³ F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 120-124.

³⁷⁴ F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 124-137.

gerçekleştirenden de etkilenebileceği, hatta eylemi gerçekleştirenin hayallerini koruma adına inançlarına ihanet etmiş olabileceği de unutulmamalıdır.³⁷⁵

İnanç ve eylem arasındaki tutarsızlığın yukarıdaki hususların yanında sadece inançtan kaynaklanan bazı dogmatik düşüncelerden de kaynaklı olduğu iddia edilebilir. Bu düşüncelerden ilki olan Kant'ın kategorik imperatif anlayışı, teoride muhteşem olmasına rağmen pratikte boş ve anlamsız bir karakterdedir. Bu anlayış, teorik alanda mükemmel olan, pratik sahada karşılığı olmayan, ahlak alanında “ödevini yap” emrini kabul eden, buna karşın bu emrin uygulanış şeklini belirtmeyen bir yapıda olduğu için inanç ile eylem arasındaki uyumu sağlayamaz. Buna ilaveten kategorik imperatif anlayışı, insani eylemin spesifik problemlerine uygulanamadığı için pragmatik hümanizm tarafından eleştirilir. Gerçekten Kant'ın insana ödevini yapmasını söylemesine rağmen ödevin neliği hakkında herhangi bir bilgi vermediği aşikâr bir durumdur.³⁷⁶

Mezkûr nedenlerden dolayı bu anlayıştan çıkacak sonuçlar ile insan ya aşırı erdem sahibi ya da acımasız kötülük sahibi birisi olabilir. Her iki davranışın eylem tarafından test edilmesi veya bu inançlara göre eylemde bulunulması neredeyse imkânsız olduğu için saf teorik alanda kalındığı müddetçe eylem ile inanç arasında herhangi bir bağlantının kurulamayacağı aşikârdır. Bu durum, ahlakçıların her şarta uygun bir ahlak yasası belirlemeyi terk etmelerinin gerekliliğini gösterir. Dogmatik inançlardan ikincisi, mantıktaki mutlak doğruluk anlayışıdır. Bu anlayış, uygulama alanında görülmediği için doğru ile yanlış birbirinden ayıramaz ve dolayısıyla bu anlayışın “yapay”, “sahte” ve “yanlış” olduğu söylenebilir.³⁷⁷

³⁷⁵ M. Porrovecchio, “F.C.S. Schiller's Last Pragmatism Course”, s. 71-73.

³⁷⁶ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 127.

³⁷⁷ F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 137-140.

Pragmatik hümanizmde inanç ve eylem arasındaki uyum, her ikisinin işlerlik ve faydalılık özelliğine sahip olmasıyla gerçekleşir. Zira bu husus, inanç ve eylem ilişkisinde ölçütün pratik zeminde test edilebilirliğe dayandığını, mutlaklık ve evrenselliğe dayanmadığını gösterir. İnancın deneyime tabi tutulmasıyla geleneksel anlayışta inanç ve eylem arasındaki belirsizlik ve olağanüstü öğeler ortadan kalkacağı için pragmatik hümanizmin pratik zemine dayanan bir ilişki ortaya koyduğu söylenebilir.

Hulasa, pragmatik hümanizmin gerçeklik ve doğruluk sorununa yaklaşımını ortaya koymanın felsefenin epistemolojik, metafizik ve ahlaki temellerini gündeme getirdiği, pragmatik hümanist metot ile mutlak, sonsuz ve değişmeyen karakterdeki mezkur temellerin tamamlanmamış, değişebilir ve sonlu niteliğe büründüğü görülür. Bu nitelikler, hem günümüze kadar çözümsüz ve muğlak kabul edilen pek çok hususun yeniden incelenmesini hem de gerçeklik ile doğruluğun bir süreç olarak anlaşılmasını sağlar. Bu açıdan üçüncü bölümde pragmatik hümanizmin bam telini oluşturan gerçeklik ve doğruluk sorunu ele alınacaktır.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

PRAGMATİK HÜMANİZM: *BİR SÜREÇ OLARAK GERÇEKLİK VE DOĞRULUK*

3.1. GERÇEKLİK SORUNU

Gerçeklik sorunu, daha önce zikredildiği gibi Platon'dan günümüze kadar zihinden bağımsız veya zihne bağımlı bir gerçeklik anlayışı ekseninde tezahür eden pek çok anlayışın idealizm ile realizm açısından ele alınmasını içerir. Pragmatizmin ortaya çıkışına kadar bu geniş düşünce evreninde epistemolojik ve ontolojik açıdan altı temel görüşün ön plana çıktığı ileri sürülebilir. Bunlardan ilki, gerçeklik olarak da ifade edilen dış dünyanın temsillerimizden bağımsız bir şekilde varolmasını konu edinir. İkincisi, insanın dış dünya ile algı, inanç, dil ve düşünce gibi niteliklerden hareketle etkileşime geçerek dış dünyanın özelliklerine “temsiller” sayesinde sahip olmasını içerir. Üçüncüsü, insanın dış dünya ile etkileşime geçmesini sağlayan ifade ile inançların başarılı/başarısız olmalarına göre “doğru” veya “yanlış” şeklinde kategorize edilmesi anlamına gelen “uygunluk teorisi”dir. Dördüncüsü, insanın dış dünyada var olan aynı nesneye dair görüşlerinde pek çok farklılığın olduğunu ve dolayısıyla herhangi bir nesnenin insan kadar temsillerinin bulunduğunu iddia eden “kavramsal görecelik” anlayışdır. Beşincisi, insanın gerçekliğe dair temsillerinin nesnenin yanında psikolojik, ekonomik ve kültürel pek çok husustan etkilendiğini, bu nedenle dış dünya ile ilgili nesnel bir anlayışın ortaya konulamayacağını iddia eden görüştür. Altıncısı, dış dünyaya dair bilginin nesnel olduğunu ileri süren anlayıştır.³⁷⁸

³⁷⁸ J.R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, Çev.Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2005, s. 188-190. İkinci bölümde bu altı görüşe yeri geldiğinde değinilecektir. Sözgelimi birinci görüş, realizm başlığı altında; ikinci ve üçüncü görüş, uygunluk teorisinde ele alınacaktır.

Modern düşünceyle beraber geleneksel ve metafiziksel düşüncenin pek çok husustan dolayı reddedildiği, eleştirildiği ve yeni bir sürece gidildiği görülür. Bir bütün olarak bakıldığında Schiller'in kendi çağında gerçeklik ile doğruluğu, batı metafiziğini eleştiri hususiyeti çerçevesinde anladığı ve bu anlayışın devam eden sürecin sorunlu yanlarını yeniden iyileştirdiği ifade edilebilir. Pragmatik hümanizmin gerçeklik ile doğruluğu bir süreç olarak alması, geçmişteki metafiziksel mevcudiyet ve hakikat anlayışlarını eleştiren yeni bir temsil olduğunu, yaklaşık bir asır önce bahsettiği hususların geçmiş yüzyılda Heidegger ve bugün de pek çok filozof tarafından seslendirildiğini ve herkesin düşüncenin sürekliliğini yakalamak açısından bu hususlara dikkat çektiğini gösterir. Bu çalışma böyle bir eleştirinin nasıllığını ortaya koyan ve özellikle pragmatik hümanizmin zemini diye kabul ettiğimiz gerçeklik ile doğruluk anlayışının tahlilini içerir.

Winetrout, Schiller felsefesini konu edindiği *F.C.S. Schiller and the Dimension of Pragmatism* adlı eserinde “gerçeklik³⁷⁹ hakkında bildiğimiz her şey, onun değiştiğini gösterir. Gerçeklik ve doğruluk, bir anlamda aynı bozuk paranın iki yüzüdür. Gerçeklik, değişmezliğin sabit bir parçası değilken doğruluk da benzer şekilde sabit değildir, sonsuza kadar değişir”³⁸⁰ ifadesiyle pragmatik hümanizmin gerçeklik ve doğruluk görüşü hakkında en genel bakış açısını ortaya koymayı amaçlar. Bu amaç, mutlak ve değişmez düşüncelere karşı olan pragmatik hümanizm ile tam bir uyumu ifade eder. Nitekim birinci

³⁷⁹ Varoluşa dair anlayışları da içeren gerçekliğin nihilizm, monizm, solipsizm, idealizm ve algı problemlerinden bağımsız bir şekilde ele alınamayacağı aşikârdır. Bu problemlerin temelde “var olmayan” veya “gerçek olmayan” şeyler ile belirsiz nesnelerin var olup olmadığı soruları ve nesnenin birliği ile çokluğundan hareketle gerçekliğin doğasını açıklamaya çalıştıkları görülür. Ayrıntılı bilgi için bkz. R. C. Koons, T. Pickavance, *The Atlas of Reality: A Comprehensive Guide to Metaphysics*, Wiley Blackwell, UK, 2017, s. 229-313.

³⁸⁰ K. Winetrout, *F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism*, s. 85.

bölümde pragmatik hümanizmin Batı düşünce geleneğinin mutlakçı anlayışına karşı çıkararak sürekli değişen ve gelişen bir süreç felsefesini benimsedikleri ifade edilmişti. Bu bölümde ise pragmatik hümanizmin tezahürü olan gerçeklik ve doğruluk meselesini ortaya koyarak Schiller'in düşüncelerine nüfuz etmeyi deneyeceğiz.

Birinci bölümde ifade edildiği gibi pragmatik hümanizm, mutlak, kesin ve değişmez karakterde olan Batı düşünce geleneğine karşı çıkararak insanı merkeze alan bir felsefe ortaya koyar. Böyle bir felsefenin insanlar arasında var olan pek çok farklılığa vurgu yaptığı görülür. Bu farklılık, felsefi düşünceyi geliştiren bir sava dayandığından dünyanın tamamının deneyimle kurulduğunu iddia eden felsefi görüşler ile deneyimin tek başına gerçekliği kuramayacağını savunan anlayışlar arasındaki gerilimde ortaya çıkar. Bu gerilim, insanın daha yolun başında metafizik tereddütlere düşme ihtimalinin bulunduğu işaret eder.³⁸¹

Bu tarz tercihlerle karşılaşan insan, gerçekliğe dair bazı sorular yönelterek eğilim ve amaçlarına göre bazı cevaplar verir. İnsanın soru yöneltemediği her alan ise -bu alana dair bilgi verecek hiç kimse bulunmadığından- gerçekdışı kabul edilir. Çünkü insanın soru yöneltemediği bir alan, tartışılacak bir alan değildir. Dolayısıyla cevabın ikna ediciliğinden önce en azından soru yöneltilecek bir alanın olması gerekir. Gerçekliği insana bağımlı bir süreç olarak ortaya koyan pragmatik hümanizm, insanın gerçekliğin oluşum aşamalarında saf bir yorumcudan ziyade kurgu, metodolojik varsayım, postulat ve aksiyomlarıyla bizzat bu aşamaların içinde yer aldığını iddia eder.³⁸² İnsanın gerçekliğin oluşum sürecinde aktif oluşu, sadece pragmatik hümanizmde değil

³⁸¹ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 51.

³⁸² K. Winetrou, "Must Pragmatists Disagree", s. 112.

pragmatizmin her türlüünde var olan bir durumu seslendirir. Nitekim James, bu konuya dair şunu ifade eder:

Gerçeklik kavramı, duyuşal ve hakiki yaşamımızla ilişkili olan bir anlama işaret eder. İnsan için pratik hayatta gerçeklik kavramının sahip olduğı tek anlam budur. Bu anlam, eğilimlerimizi harekete geçirerek güdüleyen her şeyin gerçek olduğunu iddia eder.³⁸³

James'in gerçekliği bu tarzda ifadesi, gerçekliğin hangi aşamalardan geçmesi gerektiğine dair şümüllü bir açıklamayı ortaya koymaz. Bu noktada Schiller, gerçekliğin ilk aşama olarak “nasıl” sorusu ile başladığını ifade eder. Zira bu soru, insanın hangi gerekçeler ile gerçekliğin/dış âlemin var oluşunu savunabileceğini açıklar. İkinci aşama, “ne” sorusudur. Bu soru, üzerinde konuşulacak gerçeklikten maksadın ne olduğunu ortaya koymayı hedefler. Üçüncü aşama ise gerçekliğin oluşum sürecinde ölçütümüzün ne olacağı hususudur. Dördüncü ve son aşama, yukarıdaki aşamalardan sonra nasıl bir gerçekliğe ulaşıldığının açıklanmasıdır. Gerçekliğin anlaşılmasına dair bu aşamalar, her daim gerçeklikle ilgili resim çizen idealizm ve realizm gibi düşünceleri hatta bunların içerisindeki farklılıkları dahi belirlemiştir.³⁸⁴

Bu ifadelerin ışığında insan düşüncesinden hareketle gerçekliği zihne indirgeyen idealizm ile dış âlemin gerçekliğini kabul eden realizm ve onun alt dalı olan natüralizmin genel yapılarının incelenmesi gerekli görölmektedir. Bu husus, pragmatik hümanizmin daha iyi anlaşılması için bir zemin teşkil edecektir.

3.1.1. İDEALİZM

Gerçeklik ile ilgili problemlerden ilki olan ve her şeyin zihinsel olduğunu iddia eden³⁸⁵ idealizm, bilgidен neş'et eden, bilgimize dair bir hususu ifade eder. Varlığın

³⁸³ W. James, “Gerçeklik İnancı ve Gerçekliğin Kavranması”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, s. 168.

³⁸⁴ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 111-112.

³⁸⁵ R. C. Koons, T. Pickavance, *The Atlas of Reality: A Comprehensive Guide to Metaphysics*, s.282.

kaynağında düğümlenen bu husus, pek çok varlık modlarından biri olan “varlık ideadır” düşüncesini savunan bir yapıya sahiptir. Bu yapı, “septisizmin, pozitivizmin ve ateizmin tam karşısında yer alan bir öğreti olarak insanın gerçekliğe ya da deneyime ilişkin yorumunda ideal ya da tinsel olana öncelik veren, dünya ya da gerçekliğin özü itibarıyla tin olarak varolduğunu, soyutlama ve yasaların duyumsal şeylerden daha temel ve gerçek olduğunu savunan öğretiyi temsil eder.”³⁸⁶ Nesnel ve öznel idealizm olarak ikiye ayrılan bu anlayış³⁸⁷, nesnel idealizmin yüce bir ruhu (Tanrı vb.), öznel idealizmin ise bireyi merkeze aldığını ileri sürer. İlki, Antik Yunan’da Platon’dan Ortaçağ’daki Aquino’lu Thomas’a ve nihayet ondokuzuncu yüzyılda Hegel’e uzanan bir yelpazeyi temsil ederken ikincisi modern çağda Descartes ve Berkeley’den Aydınlanma Çağı’nda Kant’a uzanan bir dönemi kapsar. Bu bölümde öznel idealizmden Berkeley ile Kant’ın felsefesi, nesnel idealizmden ise Hegel’in idealizmi üzerinde durulacaktır.

Hatırlanacağı gibi Platon, *Phaidon* adlı eserinde gerçekliği idealar âleminde görerek dünyadaki nesnelerin idealar âleminin sönük bir kopyası olduğunu iddia eder.³⁸⁸ Platon’un bu iddiası, Antik Yunan’dan Ortaçağ’a ve nihayet modernizme kadar pek çok filozofun zihnini meşgul eden bir husustur. Bu husus, Ortaçağ’da dini bir hüviyet kazanarak eleştiriye kapalı bir sistem içerisinde varlığını devam ettirmiştir. Buna karşın

³⁸⁶ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 531.

³⁸⁷ İdealizmi öznel, kuşkucu, transandantal ve mutlak olmak üzere dörde ayırmak da mümkündür. Buna göre Berkeley’in “varolmak, algılanmış olmaktır” ünlü sözü öznel; Hume’un dış dünyada nedenselliğin zorunlu olmadığı iddiası kuşkucu; Kant’ın deneyimden ve tikel olandan hareketle tümele varma düşüncesi transandantal ve Hegel’in “rasyonel olan gerçektir, gerçek olan rasyoneldir” ifadesi mutlak idealizmi temsil eden önemli felsefi akımlardır. C. Türer, “Varlık Üzerine”, *Düşünen Şehir*, Sy. 4, Kayseri, 2017, s. 158.

³⁸⁸ Platon, *Phaidon*, s.35-40; Ayrıntılı bilgi için bkz. Plato, *The Dialogues of Plato*, Çev. B. Jowett, O. Press, London, s. 157-266.

on yedinci yüzyılda Descartes'ın *İlk Felsefe Üzerine Meditasyonlar*³⁸⁹ adlı eserinde insandan hareketle Tanrı'yı ve diğer varlıkları temellendirme çabası, idealizmin nesnel yönünü oldukça zayıflatmıştır. İdealizmin Descartes'ın felsefesinden itibaren öznel bir yöne doğru dönüşüm geçirdiği bilinen bir husustur. Bu dönüşümün on yedinci yüzyılda idealist felsefede töz kavramı üzerinden yoğun bir tartışma yaşanmasına neden olduğu da bilinir. Bu tartışmada Descartes'ın düalist, Spinoza'nın monist ve Leibniz'in plüralist bir yaklaşımı benimsediği söylenebilir.³⁹⁰

Aydınlanma döneminde Berkeley, “var olmak, algılanmış olmaktır” özdeyişi ile idealizmin seyrini başka bir yöne çevirir. Bu yön, maddenin gerçekliğini kabul etmeyerek tüm var olanların sürekliliğini Tanrı'nın algılaması ile açıklayan bir hususa işaret eder. Pek çok filozof, sübjektif idealizm olarak adlandırılan bu hususu Descartes'ın idealizmi ile Locke'un empirizminden etkilenecek oluşturulan bir anlayış olarak ifade eder.³⁹¹ Hatırlanacağı gibi bu anlayışta, var olmanın algı kavramına bağımlı olması, problemli görülür. Berkeley'in böyle bir problemi ortadan kaldırmak için idea ile algı kavramını aynı anlamda kullandığı, kendi algıladıklarını doğrudan algılananlar şeklinde kategorize ederek septisizme giden tüm yolları kapattığı söylenebilir.³⁹²

Berkeley'in sübjektif idealizmi, gerçekliğin varlığını algılama ve düşünme kavramları üzerinden açıklayarak algılanmayan ve düşünülmeyen herhangi bir varlığın gerçekte var olmadığını iddia eder. Gerçekliğin nesnenin kendisinden ziyade zihnin

³⁸⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. R. Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Çev. Michael Moriarty, Oxford Press, New York, 2008, s. 14-17.

³⁹⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz. R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, MEB Yay., Ankara, 1962; G. Baker, *Descartes' Dualism*, Routledge Publisher, New York, 1996; B. Spinoza, *Ethics*, s. 6-76; B. Russell, *A Critical Exposition of Philosophy of Leibniz*, Routledge Publisher, New York, 1996.

³⁹¹ J.R. Roberts, *A Metaphysics for the Mob*, Oxford University Press, New York, 2007, s. 23.

³⁹² D.M. Clarke, *Berkeley; Philosophical Writings*, Cambridge University Press, UK, 2008, s. xxxi.

tasavvurları olması, sübjektif idealizmde nesnenin hiçbir insan tarafından algılanmadığında nasıl varlığını devam ettireceği problemini gündeme getirir. Berkeley, bu problemi her şeyin Tanrı'nın zihninde algılandığını ve düşünüldüğünü ileri sürerek çözümlmeye çalışır. Böylelikle sübjektif idealizmde gerçekliğin varlığının Tanrı'nın zihnine indirgenmiş olduğu söylenebilir. Oysa James, gerçekliğin inşasında herhangi bir nesnenin sadece görülmesi ya da algılanmasının yeterli olmadığını, insan için gerçekliğin Tanrı ile ilişkili olmaktan ziyade pratikliğinin önemli olduğunu iddia eder.³⁹³ Bu husus, dış dünyadaki nesnenin görülmesi ya da algılanmasının yanında ilginç ve önemli bir karakterde olmasına da işaret eder.³⁹⁴

James'e benzer bir şekilde Schiller'in de sübjektif idealizmi eleştirdiği, Berkeley'in amaçlar ile eğilimleri zihinde kabul etmeyerek zihni pasif bir durumda kabul ettiği söylenebilir. İnsan zihninin gelişen olaylar içerisinde belli hususlara yoğunlaşması, "seçici dikkat" (selective attention) adı verilen psikolojik bir yeteneğe sahip olduğunu gösterir. Bu yetenek, zihnin aktif bir yapıda olduğunu ve insanın ilgi, eğilim ve yeteneklerine göre gelişen olaylara yöneldiğini ortaya koyar. Dolayısıyla insanları birbirinden ayıran "seçici dikkat" ile "aktivite" niteliklerini bünyesinde barındıran zihnin Berkeley tarafından pasif kabul edilmesi, sübjektif idealizmde deneyim ile olguların önemsenmediği anlamına gelir.³⁹⁵

³⁹³ E.C. Moore, varolmayı duyu deneyimine indirgeyen Berkeley'in sübjektif idealizmine benzer bir şekilde James'in de nesneleri duyu deneyimine indirgeyerek gerçeklik ile doğruluğu açıkladığını ve dolayısıyla onun fenomenalist bir filozof olduğunu iddia eder. E.K. Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, Çev. Celal Türer, Paradigma Yay., İstanbul, 2003, s. 119.

³⁹⁴ W. James, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. B. Genç, s. 167.

³⁹⁵ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 231-232.

Berkeley'in var olmayı algılanmış olmak ile özdeşleştirerek salt zihinsel olanı gerçek kabul etmesi, empirizmden hareketle oluşturulan ilk idealizm denemesi olması açısından önemlidir. Ancak modern dönemde Kant'ın idealizminin sübjektif idealizmin sorunlarını başka bir yöne çekerek çözümlediği söylenebilir. Böylelikle transendental idealizm olarak da adlandırılan Kant'ın idealizmi, en genel anlamda yaşantımızda var olan nesnelerin düşüncemizden bağımsız olmayan görüntüler olduğunu ileri süren³⁹⁶ bir anlayışı temsil eder. Bu anlayış, âlemi numen ile fenomen âlem şeklinde ikiye ayıran, dış âlemin varlığını agnostik bir tavra mahkûm eden, duyarlılık alanına ait zaman ile mekân kategorileri içerisinde ortaya çıkan bir fenomen âlemin gerçekliğini savunan bir hususa işaret eder.

Schiller, Kant'ın klasik idealizmden kurtularak gerçekliğe epistemolojik ve psikolojik etkenleri eklemeyi hedeflediğinin farkındadır. Gerçekten Kant, kritik idealizmini Platon düalizmi ve Hume atomizmine dayandırır ve psikolojiyi numen ile fenomen âlem ayrımına dahil ederek inşa eder.³⁹⁷ Bu husus Kant'ın, idealizmi tümüyle ontolojik bağlamdan kurtararak gerçekliği insanın yaptıklarına³⁹⁸ indirgediğine işaret etse de gerçeklik anlayışında numen ile fenomen âlem ayrımı ontolojinin hakimiyetinin devam ettiğini gösterir.³⁹⁹

Bilen ve bilinen arasındaki ilişkide zaman ile mekânı sınır kabul ederek algı ve kavramdan hareketle oluşturulan tüm düşünceleri yıkmak isteyen Kant'ın “algısız kavramlar boş, kavramsız algılar kördür” cümlesinin algı veya kavramdan hareketle oluşturulan tüm önermeleri geçersiz kıldığı iddia edilebilir. Nitekim Kant'ın

³⁹⁶ E.A. Ergat, *Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi*, Birey Yay., İstanbul, 2008, s. 67.

³⁹⁷ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 75.

³⁹⁸ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 467.

³⁹⁹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 9.

epistemolojide algı ile kavram yerine salt sezgi ifadesini kullanarak duyarlılık alanına ait zaman ve mekânı belirsizliğe ittiği görülür. Oysa zaman ile mekân kavramları oldukça açık bir anlama sahiptir. Sözgelimi mekân, genişletilmiş bir algıyı temsil ettiği için duyu algılarından hareket edildiğinde oldukça basit ve belirgin bir şekilde algılanır. Daha açık ifadeyle mekânın duyu algılarından bağımsız olmadığı, bu nedenle insanın mekânın varlığından dolayı herhangi bir nesneyi görerek ona dokunduğu söylenebilir. Öyleyse pratik zeminde varlığı oldukça açık, anlaşılır ve belirgin olan mekân kavramının Kant'ın kritik idealizminde dış dünyadan soyutlanarak özneye bağımlı kılındığı ileri sürülebilir.⁴⁰⁰

Nitekim bu hususu Kant, şöyle ifade eder:

Eğer biz duyu nesnelerini uygun olduğu gibi, sırf görünüşler sayarsak bunu yapmakla bunların temelinde -her ne kadar kendi başına nesnel olduğunu bilmesek, yalnızca görünüşünü, yani bu bilinmeyen “bir şey”in duyularımızı uyarma şeklini bilsek de- kendi başına bir şeyin bulunduğunu da aynı zamanda kabul etmiş oluruz. Demek ki anlama yetisi, görünüşler diye bir şey varsaymakla aynı zamanda kendi başına şeylerin varlığını da kabul etmiş olur. Ve Böylece diyebiliriz ki, görünüşlerin temelinde bulunan bu tür varlıkların, dolayısıyla sırf anlama yetisi varlıklarının tasarımı yalnız kabul edilebilir değil, kaçınılmazdır da.⁴⁰¹

Zaman kavramı ise modern dönemde gerçekliğe ait bir özellik iken Kant ile beraber zihnin duyarlılık alanında kabul edilir. Bu husus, olaylardan bağımsız bir şekilde var olan zaman anlayışından olaylar arasındaki ilişkide ortaya çıkan bir sürece doğru gidişi ifade eder. Son anlayışın mekân ve zamanı birlikte kabul eden anlayışlara öncülük ettiği ileri sürülebilir. Ayrıca yukarıdaki sürecin sübjektif ve objektif zaman arasındaki ilişkinin açıklanmasını da gerekli kıldığı söylenebilir. Böyle bir ayrımın farkında olan Schiller, zaman ile mekânı birlikte ele alarak zamanın doğasının yanlış anlaşılmasını için söz konusu zamansal ayrımların (sübjektif, objektif) açıklanmasını gerekli görür. Buna göre doğrudan deneyimin konusu olan sübjektif zaman, “hafıza ile ardışıklığın psikolojik

⁴⁰⁰ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 110-112.

⁴⁰¹ I. Kant, *Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafiziğe, Prolegomena*, Çev. İ. Kuçuradi, Y.

Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002, s. 66-67.

olgularından oluşur ve onun şimdiki zamanı daima bir süreci” ifade eder. Ancak söz konusu zaman anlayışının tüm zaman yapılarının temelini inşa etmesine rağmen insanın pratik amaçları için pek de faydalı olduğu söylenemez. Çünkü farklı ilgi ve yönelimlere sahip olan insanın tek bir konu üzerinde ortak bir zaman algısını benimsemesi mümkün olmayabilir. Sözgelimi üç saat bilgisayar oyunu oynayıp zamanın nasıl geçtiğini anlamayan bir çocuğun politik bir tartışmayı aynı heyecanla üç saat dinlemesi ihtimal dâhilinde değildir.⁴⁰²

Objektif zaman, ardışık bir şekilde devam eden deneyimlerimizin sübjektif tahminlerini düzelterek “saatlerimizdeki kadranda okunan” bir durumdur. Bu durumun “hareketlerin senkronizasyonu” ile “fiziksel sabitlik varsayımına” bağlı olduğu ifade edilebilir. Ancak objektif zamanın rölatif bir yapıda olduğu ve filozofu ilgi çekici sonuçlara yönlendirdiği unutulmamalıdır.⁴⁰³ Tüm bunlar, Kant tarafından duyarlılık alanına hapsedilen zaman ve mekânın pragmatik hümanizmde insan zihninin bir postulatı kabul edildiğini, değişebilir karakterde olan her iki kavramın temelini “metodolojik postulatlar vasıtasıyla ortaya çıkan psikolojik verilere” bağladığını gösterir.

Kant’ın felsefesinde zaman ve mekân kavramlarından hareketle var oluşun zihinsel alanda kabul edilerek gerçeklik alanı olarak pratik zeminin ihmal edilmesi, zaman/mekân, apriori/aposteriori ve numen/fenomen gibi ayrımların pratik zeminde iç içe hatta birbirinden ayrı düşünülmemeyecek bir karakterde olduğuna işaret eder.⁴⁰⁴ Bu işareten anladığımız Kant’ın felsefesinin bir bütün olarak gerçekliği algılama noktasında eksik olduğudur. Nitekim bu anlayışta var olan yargıların zihinsel alandan pratik zemine aktarılamaması, gerçekliği bütünüyle yansıtmadığını gösterir. Bu nedenle bu aşamada

⁴⁰² F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 116-117

⁴⁰³ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 117

⁴⁰⁴ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 77.

gerçekliğin ötesinde herhangi bir geçerli yargının varlığı mümkün gözükmez.⁴⁰⁵ Tüm bunlar, Kant'ın mekânı basit, öncelikli ve belirsiz olmayan bir karakterde algıladığını, fiziksel ve geometrik mekân arasında herhangi bir ayrım yapmadığını gösterir. Dolayısıyla Kant'ın mekân anlayışının “algı” ve “kavram” arasında kalmış anlaşılmaz “hibrit” bir yapıda olduğu iddia edilebilir.⁴⁰⁶

Gerçekliği pratik zeminde açıklamaya çalışan pragmatik hümanizmin fiziksel mekânın gelişimini psikolojik mekân üzerinden temellendirdiği iddia edilebilir. Buna göre fiziksel mekân kavramının “görsel”, “dokunsal” ve “motor duyular”dan türetilen verileri birleştirerek elde edildiği, böyle bir birleştirme faaliyetinde ihmal edilen yerlerin yanında birbirini etkileyen hususların da var olduğu söylenebilir. Bu süreçte nesnenin mümkün olduğunca doğru ve tam bir algısı elde edilmeye çalışıldığından fiziksel mekânın her halükârda eşyayı algılamak için duyulardan gelen verileri “manipüle” ettiği görülür. Eğer eşyanın duyuların farklılaşmasına bağlı olarak değişmesi ihmal edilirse, homojen bir mekân algısının oluşacağı söylenebilir.⁴⁰⁷

Pragmatik hümanizmin Kant'ın felsefesine genel eleştirisi, gerçeklik alanının numen âlemine indirgenmesi ve düalist bir yaklaşımın benimsenmesi hususudur. Bu anlayış, Kant'ın agnostisizminin yanısıra âlemleri monist bir şekilde birleştiren Hegel'i de eleştirir.⁴⁰⁸ Hatırlanacağı üzere Hegel, doğruluk ile gerçekliği, mantık ile metafiziği

⁴⁰⁵ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 80.

⁴⁰⁶ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 93

⁴⁰⁷ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 90-91

⁴⁰⁸ Kant'ın numen ile fenomen ayrımı veya numeni fenomen alem içerisinde yok etmesi, pek çok problemi beraberinde getirdiği için Alman İdealizminin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Söz konusu idealizmin en güçlü temsilcisi olan Hegel, Batı düşünce geleneğinin Platon'dan Kant'a kadarki süreçte oldukça karmaşık bir hale dönüşen düalist anlayışını aşmak için monizmi savunmuştur. Böylelikle kısa bir süreliğine “yasak meyve” olarak ifade edilen gerçekliğin Hegel ile yeniden mutlakçı felsefenin gündemine dâhil olduğu iddia

birbirinden ayrı düşünmeyen, dünyanın her yönüyle anlaşılabilir karakterde olduğunu iddia eden bir filozoftur. O, mutlak idealizminde bütün olayları diyalektik süreç içerisinde açıklayarak düşünce ile kozmik sürecin aslında bir ve aynı olduğunu ileri sürer. Ancak Schiller, böyle bir çabanın pratik zeminde uygulanamaz bir karakterde olduğunu belirtir. Zira Hegel'in düşünceyi a) "zaman dışı" kabul etmesi, b) onun sonsuzluğunu "zaman sürecinin gerçekliğinden üstün" görmesi ve c) "gerçekliğin anlamı ile doğruluğu içeren bir yapıda algılaması, Schiller'in eleştirilerini haklı çıkarır niteliktedir. Buna ilaveten bu felsefenin sonsuz yapıdaki mantıksal süreçle sonlu ve geçici karakterdeki kozmik süreci birleştiren bir sistemi savunması, anlamlı bir çözümün bulunamadığını gösterir. Çünkü mantıksal süreç tamamlanmış, kozmik süreç ise tamamlanmamış bir yapıda olduğu için ikisi arasında uyumlu bir ilişkinin tesis edilmesi mümkün gözükmez.⁴⁰⁹

Schiller, Hegel felsefesinde zaman sürecinin gerçekliği ile Diyalektiğin doğruluğu arasında bir uyum ortaya koymanın oldukça zor olduğunu iddia eder. Aynı şekilde zaman süreci ile "Mutlak İdea'nın sonsuz mükemmelliğini de uzlaştırmak mümkün gözükmemektedir. McTaggart, Hegel felsefesinde var olan bu sorunu gidermek için inancı merkeze almıştır. Ancak inancın zamanın metafiziksel değerini inkâr edecek bir tutarsızlıkta olması, insanın ulaşabileceği bir imkânlar alanının ötesinde olduğunu gösterir. Ayrıca bu durum, Hegel Diyalektiğinin zaman ve mekân sınırları içerisinde gerçekleşen değişimden hareketle zaman sürecinin gerçekliğini ortaya koyamadığı anlamına gelir. Aslında böyle bir problemin Platon ve Spinoza gibi soyut metafiziği merkeze alan anlayışların genel karakteri olduğu iddia edilebilir. Zira bu anlayışlar, zamanı gerçeklik içerisinde açıklayacak özellikte olmadıkları için deneyim alanına ait her

edilebilir. M. Korlaelçi, C. Türer, *Felsefe Tarihi*, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara, 2012, s. 233.

⁴⁰⁹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 422.

türlü değişim ve kusurluluğu kabul etmezler. Onların doğruları, kavramsal ve teorik olanla sınırlı olduğundan “burada” ve “şimdi” var olan doğruluklarla ilgilenmezler. Bu nedenle söz konusu anlayışların doğruluklarının zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde var oldukları ileri sürülebilir.⁴¹⁰

Gerçeklik ile doğruluğun zaman ve mekândan bağımsız bir şekilde ele alınması, metafiziğin yanında bilimi de etkiler. Bu durumun farkında olan Schiller, geçici ve uzamsal bir çerçeveden yoksun olan her türlü doğa kanununun değişmez ve sabit bir nedensellik anlayışını ortaya çıkardığını ve bu yasaya “ibadet”i zorunlu kıldığını iddia eder. Böyle bir anlayışın metafiziksel ve bilimsel problemleri çözmek için gerçekliğe zaman, bireysellik ile kusurluluğu dâhil etmesi gerekir. Eğer söz konusu özelliklere sahip bir gerçeklik anlayışı ortaya konulursa deneyim hakkında daha ayrıntılı, faydalı ve çalışır bilgilerin elde edilmesi kaçınılmaz olur. Ayrıca hayatın somut olgularını merkeze alan bu durumun “Mutlak İdea” da dâhil tüm kabulleri deneyimsel açıdan incelenmesine imkân tanıdığı ileri sürülebilir. Aynı hususun bilimin nedensellik yasası için de geçerli olduğu fark edilmelidir. Zira fenomeni sonsuzluk ve evrensellik açısından ele alan bilimin “hususilik” ve “zamana referanslık” özelliklerini fenomene uygulamadıkça metafiziksel anlayışların düştüğü çıkmazlara düşmesi kaçınılmaz gözükmetedir.⁴¹¹

Görüldüğü üzere Hegel felsefesinde kozmik süreçteki olayların “kategoriler” ile “diyalektik sürece” indirgenmesi, kusurlu ve değişebilir pek çok olayın varlığından dolayı problemlili bir hususa işaret eder. O halde Hegel’in düşünce sürecinin gerçekliğe dair bazı belirlenimler yapacağını düşünmesi, tamamen bir yanlış anlamadan kaynaklanır. Bu yanlış anlama, insanı “aktüel düşüncesi” ile “somut doğasından” soyutlaması ve soyutlama kavramını düşünceyi makineleştirerek nihai gerçekliğe ulaştırma amacına

⁴¹⁰ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 96-98

⁴¹¹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 100-102

kadar devam eden bir süreci kapsar. Bu süreç, düşünce ile gerçeklik arasındaki gerçek bağlantıyı yıktığı için kabul edilemez bir karakterdedir.⁴¹²

Oysa insan, gerçekliği sadece somut düşüncesiyle tanımlayabilir. Eğer gerçeklik ile düşünce arasında var olan bu bağlantı ortadan kalkarsa düşüncede mevcut olan insani yönün mutlak, ideal ve sonsuz kavramlarıyla ifade edilen anlamsız ve değersiz bir mahiyete bürüneceği söylenebilir. Bu husus, Hegel'in mutlak idealizminde var olan düşünce kategorilerinin de insanın gerçek düşüncesi ile tam uyumlu olmadığı problemini gündeme getirir. Bu düşünce kategorilerinin gerçekliğin kopyaları olduğuna dair bazı itirazların olduğu söylene de bu kategorilerin tam bir somutluğun elde edilmesi için oldukça soyut karaktere sahip olduğu gözlemlenir. Schiller, bu düşünce kategorilerini hava tahmin raporlarına benzeterek onların iddialarının bazen tutabileceğini ifade eder. Öyleyse Bradley tarafından “cansız kategorilerin doğaüstü balesi” şeklinde açıklanan Hegel'in mutlak idealizminin oldukça belirsiz ve anlaşılmaz olduğu ve pratik hayatla uyuşmadığı söylenebilir.⁴¹³

Hegel'in “gerçeklik düşüncedir” temel önermesi de pragmatik hümanizm ile uyuşmaz. Zira Hegel'in mutlak idealizminde insan, ruh ile düşünceye ait özlerden soyutlandığında ondan geriye bir hiçlik kalır. Oysa pragmatik hümanizmde insan, ruh ile düşünceye ait özlerin ötesinde bir varoluşa sahiptir. Bu anlayışa göre ruh ile düşünce bu özlere sahip olmasa da insan varlığını devam ettirir. Bunun yanında Hegel'in mutlak idealizminde sübjektif olan ile objektif olanın tüm yönleriyle aynı olduğu hususu, sübjektif olanın oluş haline ve bir sürece işaret ettiği pragmatik hümanizmde kabul edilemez bir durumu temsil eder.⁴¹⁴ Son olarak Schiller, Hegel'in gerçekliği mükemmel

⁴¹² F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 422-423.

⁴¹³ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 423-424.

⁴¹⁴ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 123-124.

olan şekilde tanımladığını, oysa insanın kusurlu bir varlık olmasından dolayı mükemmel olan ile herhangi bir ilişkisinin bulunamayacağını iddia eder. Nitekim böyle bir durumun aksini iddia etmek, mükemmelliğe de zarar verebilir.⁴¹⁵

Tüm bunlar, Hegel'in mutlak idealizminin herhangi bir sübjektif düşünceden dolayı ortaya çıkan kavramları diğer düşüncelerin özelliklerine uygulamadan objektif birer yasa şeklinde kabul ettiğini ve dolayısıyla doğruluk ve gerçeklik açısından oldukça problemli bir husus olduğunu gösterir. Nitekim gerçeklik konusunda bütüncül bir yaklaşımın elde edilemeyişi, bireyden hareketle genel hükümler çıkarmanın yanlışlığını ortaya koyar.⁴¹⁶ Zira insan, dış âlemi kendi penceresinden algıladığı için diğer algılamaların ne tarzda olduğunu bilemeyecektir.⁴¹⁷

Özetle, pragmatik hümanizmin ortaya çıktığı ondokuzuncu yüzyıl felsefesinde bir yandan bilimden kaynaklı materyalizmin, Comte'un pozitivizmi ile az da olsa Schopenhauer'un pesimizminin, diğer yandan da Berkeley'in sübjektif idealizmi ile Hegel'in mutlak idealizminin etkili olduğu görülür.⁴¹⁸ Bu etkinin zikredilen felsefi akımların mutlakçı karakterinden kaynaklandığı ve dolayısıyla pragmatik hümanizmle uyuşmadığı söylenebilir. Zira bilginin gelişimi için işlevselliği önemseyen pragmatik hümanizmin mutlaklık iddiasında bulunan herhangi bir varsayımı kabul etmesi mümkün

⁴¹⁵ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 216.

⁴¹⁶ Zamanı dikkate alan ama mekânı yadsıyan Hegelci felsefenin bütünlükçü bir yapıya sahip olduğu için farkları ya gözardı ettiği ya da onun bütünlükle ayrıldığı hususlar üzerinde durduğu iddia edilebilir. Bu durum, herhangi bir dinin kendisini tanımlamak için diğer dinlerle örtüştüğü noktalardan ziyade onlardan ayrıldığı hususları vurgulamasına benzetilebilir. Zira başta Hegelci felsefe olmak üzere tüm felsefe tarihinin böyle bir metot üzerinden geliştiği ileri sürülebilir. L. Feuerbach, *Geleceğin Felsefesi*, Çev. O. Özgül, Say Yay., İstanbul, 2012, s. 11-12.

⁴¹⁷ K. Winetrout, "Must Pragmatists Disagree", s. 114.

⁴¹⁸ G.M.A. William, *English Political Philosophy*, London, 1899, s. xix- xx.

gözükmez. Eğer bilgi, test edilmeden kabul edilirse kısır bir döngü içerisinde bocalayıp durmak kaçınılmaz olur.⁴¹⁹ İnsanın mutlaklık iddiasını teste tabi tutmadan kabul etmesinin nedeni ise eşyanın niçin değiştiğine dair sebep bulamadığında o eşyanın değişmediğine olan kabulünden kaynaklanır.⁴²⁰ Bu düşünce insanın kabul ettiği gerçeklikler ile ilişkisinde herhangi bir yardımı dokunmayan, hatta bu gerçekliklerin değerini kötüleyen ve daha uygun bilgisinin ortaya çıkmasını engelleyen bir mutlak gerçeklik yargısına götürür.⁴²¹

İdealizmin gerçekliğin neliğine dair psikolojik verileri dikkate alması, her ne kadar epistemolojik karakterde olduğunu gösterse de temelde ontolojik bir yapıya işaret eder. Zira gerçeklik, düşünce ilişkilerinin “tutarlı bir sistemi” kabul edildiği için “saçma” ve “çelişkili” ifadeleri de içeren sembolik bir yapıya dönüşür. Bu dönüşüm, mutlak gerçekliğin mevcut gerçekliği açıklamaktan ziyade böyle bir gerçekliğin belirsiz ve farklı anlaşılmasına sebebiyet verdiğini ve nihai gerçekliğe sahip olduğunu iddia eden idealizmin başarısızlığını gösterir.⁴²² İdealist filozofların “gerçeklik nedir” sorusu yerine “gerçek olarak neyi bilebilirim” sorusunu sormalarının böyle bir başarısızlığı ortadan kaldırarak bilinemez pek çok problemi çözeceği iddia edilebilir. Nitekim bilinemez bir gerçeklik anlayışı, yararsız ve kullanışsız bir düşünceyi temsil ettiği için gerçekliğin zihinsel bir evrenselliğe indirgenerek bilinebilir bir niteliğe sahip gerçeğin bilinemezlik kisvesine bürünmesi engellenmelidir. Bu husus, gerçeklik sorununun ontolojik

⁴¹⁹ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, G. Bell&Sons Publishing, London, 1929, s. 115.

⁴²⁰ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 449.

⁴²¹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 215.

⁴²² F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 114.

bağlamdan ziyade psikolojik ve epistemolojik açıdan ele alınması gerektiğini ortaya koyar.⁴²³

İdealizmin bir diğer problemi de solipsizmde ortaya çıkar. Dış âlemin varlığını kendi algılamasına bağımlı kılan solipsizmin dış âlemin varlığını insan zihnine indirgeyen hem mutlak hem de sübjektif idealizm ile ilişkisi kaçınılmaz gözükür.

3.1.2. SOLİPSİZM

Solipsizm, tüm varlığı deneyim kabul ederek sadece bir deneyimleyenin varlığını kabul etmek⁴²⁴ olarak tanımlanır. Bu tanım, deneyimleyene ait her türlü özelliği zihinsel kabul ederek onun tek bir zihin veya öznenin parçası olduğunu içerir.⁴²⁵ Bu kavramdan en fazla etkilenen felsefi akım, şüphesiz idealizmdir. Zira idealizmin gerçekliği zihne indirgemesi, solipsizm ile yakın bir ilişki içerisinde olduğunu gösterir. Bu mecburi yakın ilişkiye rağmen pek çok idealist filozof, kendisini solipsist olarak tanımlamaktan kaçınmıştır. Şöyle ki idealist filozofların böyle bir tanımlamaya maruz kalmamak için kendi zihinleri dışında var olan diğer zihinleri de kabul etmek zorunda kaldıkları görülür. Bu düşünce, aklın var olduğuna ve bu akla sahip olanların birbirilerini tanıdıklarına işaret eder. İdealist filozofların solipsizme düşmemek için aldıkları bir diğer önlem, mutlak idealizmin evrensel akıl hipotezidir. Bu hipotez, ilk bakışta olumlu gözükmesine rağmen Tanrı ile özdeşleştirildiği ve gerçek akıl kabul edildiği için değil diğer zihinleri yapaylaştırdığı ve bu nedenle solipsizme düşmekten kurtulamadığı için eleştirilebilir.⁴²⁶

⁴²³ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 9.

⁴²⁴ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, s. 252.

⁴²⁵ R. C. Koons, T. Pickavance, *The Atlas of Reality: A Comprehensive Guide to Metaphysics*, s. 284

⁴²⁶ F.C.S. Schiller, “Is Neo-Idealism Reducible to Solipsism”, *Proceedings of The Aristotelian Society*, Supplement 3, 1923, s. 142-144.

Mutlak idealizmde Mutlak kavramının kendisi dışında deneyimleme özelliğine sahip olmayan tüm varlıkları sanallaştırarak kendisini somut bir gerçeklik olarak sunduğu için idealizmin en çok solipsizme düşen çeşidi olduğu söylenebilir. Mutlak idealistler, böyle bir durumun ortaya çıkabileceğini bilmelerine rağmen Mutlak'ı “tek bir ben” kabul ettiklerinden onu ispat edecek herhangi bir çabaya girmezler.⁴²⁷ Bu husus, “tek bir Ben”in tecrübelerini önemseyen solipsizmin “özel öz” (private self) kavramı ile mutlak idealizmin “mutlak öz” (absolute self) kavramının benzer niteliklere sahip olduğunu ortaya koyar. Solipsizm ile mutlak idealizm arasındaki bu ilişkinin problemleri gözükmesine rağmen insana güvenli ve uygun bir düşünce dünyasını oluşturduğundan dolayı önemli olduğu da unutulmamalıdır.⁴²⁸

Mutlak idealistlerin solipsizme düşme tehlikesi, idealizmin bir diğer türü olan sübjektif idealizmde de mevcuttur. Nitekim Berkeley, algıladığım nesnenin ben algıladığım için var olduğunu, aksi halde nesnenin benden bağımsız herhangi bir gerçekliğinin bulunmadığını ileri sürerek Mutlak'ın apaçık olduğunu kabul etmez. Öyleyse plüralist bir damara sahip olan ve her bir insanın algılarını önemseyen sübjektif idealizmin solipsizmden en az etkilenen idealist felsefe olduğu iddia edilebilir.⁴²⁹

Solipsizm ile idealizm arasında gördüğümüz yakın ilişkinin solipsizm ile realizm arasında da görülebileceği söylenebilir. Nitekim Antik Yunan'da realizmin en önemli temsilcisi olan Aristoteles'in Tanrı'yı düşünen ve gözlemleyen bir karakterde kabul ederek düşünen ile düşünüleni aynı varlıkta, Tanrı'da, birleştirdiği görülür. Bu husus, Aristoteles'in felsefesinde Tanrı'nın düzeltilemez bir solipsist olduğunu gösterir.⁴³⁰ Zira

⁴²⁷ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, s. 253.

⁴²⁸ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 260-262.

⁴²⁹ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, s. 254.

⁴³⁰ K. Birand, *İlkçağ Felsefesi Tarihi*, s. 80.

mükemmel olduğunun bilincinde olan, deneyimini en ince ayrıntısına kadar hissedene böylesi bir Tanrı'nın kendisi dışındaki varlıkları düşün/e/memesi oldukça makul gözüktür. Bu husus, Aristoteles'in felsefesinde Tanrı'nın solipsist, Aristoteles'in ise gizli-solipsist olduğuna işaret eder. Schiller, yukarıda açıklanan düşüncelerden hareketle realizmin a) psikolojik açıdan eleştiriye açık olmayan, b) kendisi dışında var olan algıları dikkate almayan, bu nedenle herhangi bir sosyal uyumun temeli olmayan, c) herhangi bir sübjektif zihnin tüm yönleri ile düşünceyi kavrayamayacağını düşünen özelliklerinden dolayı solipsizme düşmekten kurtulamadığı iddia eder.⁴³¹

Solipsizmin mutlak idealizm, sübjektif idealizm ve realizmin yanında pragmatik hümanizm ile de yakın ilişki içerisinde olduğu görülebilir. Bu ilişkide biri diğerinin alanına müdahale etmedikçe her iki düşünce arasında bir ilişkinin olması herhangi bir probleme sebebiyet vermez. Bu anlayış, pragmatik hümanizm ile solipsizm arasında herhangi bir ayrımın olmadığı anlamına gelmez. Zira pragmatik hümanizmin plüralist, solipsizmin ise sübjektif karakterinden dolayı iki felsefi düşünce arasında oldukça önemli bir ayrımın olduğu söylenebilir. Kendisini solipsist olarak tanımlamayan Schiller, bu ayrıma rağmen pragmatik hümanizmi benimseyen herhangi birinin solipsist olmasını da yadırgamaz. Çünkü bu anlayışta en önemli husus, herhangi bir inancın teorik alan ile sınırlanmaması ve pratik zeminde test edilip uygulanabilmesidir. Öyleyse herhangi bir inancın gerçekliğini bu dünya ile sınırlandıran solipsizmin aksine pragmatik hümanizmin herhangi bir inancı nerede olduğundan ziyade bu inanca sahip olan insanın eylemleri neticesinde ortaya çıkan sonuçlar üzerinden açıkladığı görülebilir. Bu husus, pragmatik hümanizmin herhangi bir sağlam inanç için idealizm ile realizmin aksine solipsizme bağımlı olmadığını da gösterir.⁴³²

⁴³¹ F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, s. 255-256.

⁴³² F.C.S. Schiller, *Humanism: Philosophical Essays*, s. 250-252.

3.1.3. REALİZM

Gerçeklik ile ilgili bilgimizden kaynaklanan diğer bir problem, realizm anlayışıdır. Doğrudan veya dolaylı olarak ortaya çıkan realizm, naiflik, seçicilik, perspektiflik ve sağduyu açısından birinci yolu; temsili ve eleştirel olma hususunda da ikinci yolu takip eder. Doğrudan realizm, bizden bağımsız bir gerçekliğin görüldüğü gibi olduğunu savunurken dolaylı realizm nesnenin zihindeki temsilini de gerçeklik kabul eder. Antik Yunan'dan modernizme kadarki süreçte doğrudan realizmin, modernizmden itibaren dolaylı realizmin etkin olduğu iddia edilebilir.

Realizmi “deneyimimizin niteliklerini, dış âlemin gerçek bağımsız olguları”⁴³³ kabul ederek “hangi eşya türlerinin var olup hangi özelliklere sahip olduklarının insan zihninden veya algısından tamamen bağımsız”⁴³⁴ olduğunu iddia eden bir düşünce olarak niteleyebiliriz. Antik Yunan'da ilk olarak Aristoteles tarafından savunulan bu düşünce, Ortaçağ'da Aquina'lı Thomas, on yedinci yüzyılda Descartes ile Locke, onsekizinci yüzyılda Kant ve ondokuzuncu yüzyılda William James'in felsefelerini ortaya koymalarında etkili olmuştur. Bu filozoflar, özne ve nesne arasında mevcut olan ilişkide monist, düalist ve plüralist bir anlayışı savunmuşlardır. Bu anlayışlardan monizm, zihinde oluşan nesne ile gerçekte var olan nesnenin aynı olduğunu iddia ederken düalizm zihinde oluşan nesne ile gerçekte var olan nesnenin birbirinden farklı olduğunu ileri sürer.⁴³⁵ Plüralizm ise insanın merkezde olmasından dolayı hem gerçekliğin hem de doğruluğun değişebileceğini iddia eden bir anlayıştır. Burns ve Law, *Philosophy for As and A2* adlı eserinde realizmin monist anlayışını naif realizm, düalist anlayışını ise temsili realizm şeklinde adlandırır.⁴³⁶

⁴³³ J.D. Butler, *Four Philosophies and Their Practice in Education and Religion*, s. 248.

⁴³⁴ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 370.

⁴³⁵ J.D. Butler, *Four Philosophies and Their Practice in Education and Religion*, s. 270-272.

⁴³⁶ E. Burns, S. Law, *Philosophy for As and A2*, Routledge Publishing, New York, 2004, s. 36-37.

Realizmin zihinden bağımsız bir gerçeklik ile temsillerden bağımsız bir gerçeklik şeklinde birbirine oldukça yakın iki tanımının olduğu unutulmamalıdır. Bu iki tanımın temel ayrımı, bazı gerçekliklerin –acı, ağrı vb.- zihinden bağımsız olmamasına rağmen temsillerinin bulunmayışı üzerinden gerçekleşir. Bu yüzden zihinden bağımsız bir gerçeklik anlayışının temsillerden bağımsız bir gerçekliği kapsadığı, ancak tersi bir durumun mümkün olmadığı söylenebilir. Ayrıca temsillerden bağımsız bir gerçeklik olarak tanımlanan realizmin ileride açıklanacak olan uygunluk teorisi ile karıştırıldığı belirtilmelidir. Ancak ontolojik açıdan ele alınan gerçekliğin herhangi bir doğruluk teorisiyle ilişkili olmadığı, aksine uygunluk teorisinde zihinde var olan temsil ile gerçekliğin uyumu doğruluğu ortaya çıkardığı için bu teorinin gerçekliğe delalet ettiği ifade edilebilir.⁴³⁷

Gerçekliğin bilenden bağımsız olması, realizmin en güçlü özelliği kabul edilebilir. Bu özellik, gerçekliğin zihin tarafından keşfedildiğini, zihnin varlık ile gerçekliğin temeli olmadığını ve dolayısıyla insanın “algısal” ve “kavramsal” niteliklere sahip olmadan gerçekliği keşfedemeyeceğini ortaya koyar.⁴³⁸ Bu durumun farkında olan James, nesne ile karşılaşan zihnin nesnenin kopyasından ziyade kendisini algıladığını ifade ederek Kant’ın agnostisizmi ile Batı düşünce geleneğinin düalist anlayışını eleştirir. Nesneyi epistemolojik açıdan ele alan James, gerçekliğe dair bilginizin “tanıma yolu” ile “hakkında bilgi” şeklinde ortaya çıktığını ileri sürer. Buna göre “tanıma yoluyla bilgi”, zihne duyular vasıtasıyla gelirken “hakkında bilgi” düşüncenin duyular ile zihinde oluşan bilgileri kullanarak yeni bilgiler elde etmesi anlamına gelir.⁴³⁹

⁴³⁷ J.R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, s. 190-193.

⁴³⁸ J.D. Butler, *Four Philosophies and Their Practice in Education and Religion*, s. 346-347.

⁴³⁹ W. James, *Pragmatism and Meaning of Truth*, Harvard University Press, Cambridge, London, s. 200.

Schiller, “Realism, Pragmatism and William James” adlı makalesinde bu algılama sürecinin nesne üzerinde nasıl bir etkiye sahip olduğunu inceler. Bu incelemede en önemli husus, olguların yorumlanış biçimidir. Bu biçim, insan tarafından benzer olduğu izlenimi veren herhangi bir nesnenin niçin daha önceden algılanan ve hoşlanılan nesnelere benzetildiğini içerir. Bu duruma sebep olan a) öznenin tam bir açıklamaya ulaşınca kadar sürekli şüphe duyması ve diğer seçenekleri gözardı etmemesi, b) rakip teorilerin sonuçları üzerinden mevcut durumun yeniden test edilerek değerlendirilmesi (valued), c) algılanan nesnenin aslında neye delalet ettiğinin tespit edilmesi hususudur. Bu özelliklere sahip bir teorinin “mutlak doğruluk” ile “mutlak gerçekliğin bilişine” dair olumlu bir görüş beyan etmesi mümkün gözükmez. Zira bu teorinin doğruluğu, insanın yaşadığı evreni anlama çabası dışında herhangi bir alanla ilişkili olmamasında ve iyi sonuçlar elde etmek için gözlemden kaynaklı yanlışlara düşmemesinde yatar. Tüm bu sürecin sorunsuz devam etmesi, realizmin en önemli özelliği olan insanın kendisinden bağımsız gerçekler ile ilişkili olmasından kaynaklanır.⁴⁴⁰

Realizmin en güçlü özelliğini oluşturan gerçekliğin bilenden bağımsız olması hususu, zihnin nesne ile ilgili gözlemlerinde hangi şartları göz önüne alması gerektiği ve bu şartların hangi kanunlara tabi olduğu problemini ortaya çıkartır. Bu problem, herhangi bir anlamın anlaşılabilir ve “uygulanabilir” ideallerden oluşmasıyla çözülebilir. Bu anlayışı pragmatik hümanizm ile realizme uyguladığımızda pragmatik hümanizmin metafiziksel olana mesafeli yaklaşımından dolayı böyle bir anlayışı kolayca benimsediği, buna karşın realizmin “bilimsel yönteme” yeterli derecede yer vermediği için oldukça zorlandığı görülür.⁴⁴¹

⁴⁴⁰ F.C.S. Schiller, “Realism, Pragmatism, and William James”, *Mind*, Vol.24, No.96, 1915, s. 518.

⁴⁴¹ F.C.S. Schiller, “Realism, Pragmatism, and William James”, s. 519.

Realizmde diğerk bir problemli husus, “bağımsızlık (independence)” kavramında gözükür. Nitekim realizm, bağımsızlık kavramını negatif anlamda ele aldığı için pozitif manada nasıl temellendirileceğini açıklayamaz. Bu husus ne yapılması gerektiğinden ziyade ne yapılmamasını ifade ettiği için formel mantık açısından da sorunlu kabul edilir. Çünkü “bağımsızlık” kavramı, bağımlılığın yokluğu olarak açıklandığından herhangi bir varlığın bağımlılığı kanıtlanmadıkça bağımsız olduğunu iddia eder. Benzer bir durum, “aşkınlık” kavramında da ortaya çıkar. Realizmin aşkınlık kavramını, “bilişsel” ve “deneyimsel” özelliklere sahip bir zihinden bağımsız olarak ele alması, indirgemeci bir yaklaşım şeklinde yorumlanabilir. Böyle bir çabanın aşkınlık kavramını daha da belirsiz bir hale dönüştürdüğü de iddia edilebilir.⁴⁴²

Tüm bu sorunlar realizmin “benmerkezci çıkmaz” olarak adlandırılan özne ve nesne arasındaki ilişkiyi açıklamakta yetersiz olduğunu gösterir. Eğer özne ve nesne arasındaki ilişki diğerk bir alternatif olarak açıklanırsa “bağıntı (correlation)” kavramının kullanılması gerekir. Bu bağıntı, özne ve nesne arasındaki ilişkiyi sağlayarak hem öznenin hem de nesnenin ilişki içerisinde olacağı nesneyi ya da özneyi gerekli kılmasını sağlar. Aksi halde özne ve nesne arasındaki ilişkiyi açıklamak mümkün gözükmez. Bu bağıntıya ilaveten gerçekliğin merkeze alınarak özne ile nesnenin sabitliği yerine değişiminin merkeze alındığı belirtilebilir.⁴⁴³ Öyleyse gerçekliği ortaya koymadaki temel problemlerin özne ve nesne arasındaki boşluğun giderilmesine bağlı olduğu ancak epistemolojide bu sorunu çözen herhangi bir anlayışın bulunmadığı ifade edilebilir. James, özne ve nesne arasında çözümsüz gözükken bu sorunun duyu tecrübesi ile

⁴⁴² F.C.S. Schiller, “Prof. Perry’s Realism”, *Mind*, Vol. 23, No. 91, 1914, s. 390-391.

⁴⁴³ F.C.S. Schiller, “Prof. Perry’s Realism”, s. 389.

çözölebileceğini, çünkü nesnenin beş duyu vasıtasıyla bilindiğini, bunların dışında var olan tüm bilgilerin gerçekliğe dair herhangi bir bilgi veremeyeceğini iddia eder.⁴⁴⁴

Gerçekten insan tarafından incelenerek belli özellikler atfedilen gerçekliğin gözlemcinin olmadığı bir durumda varlığını devam ettirdiğinin nasıl kanıtlanacağı önemli bir sorun olarak karşımızda durmaktadır.⁴⁴⁵ Pragmatik hümanizm, bilimsel olarak kanıtlanmasını imkânsız gördüğü ve dünyaya dair bilgimizde herhangi bir etkiye sahip olmadığı için böyle bir sorunun anlamsız ve boş olduğunu iddia eder. Ancak bu hususun “atom” ve “elektron” gibi algılanmayan ve “algının nesnesi” de olmayan bazı gerçeklikleri kabul eden fizik bilimi ile uyumlu olduğu ileri sürölebilir. Bu uyum, aşkın olanı içermemesi ve deneyimle yakın ilişki içerisinde olmamasından dolayı realizmi ya “aşkın gerçeklikleri” kabul etmeye ya da pragmatik hümanizm ile aynı çizgiye gelmeye zorlar.⁴⁴⁶ Böyle bir zorlama, realizmde her iki tercihin dışında hem aşkın gerçeklikleri reddeden hem de gözlemciden bağımsız bir gerçekliği daha da önemseyen bir anlayışı ortaya çıkarır. Bu anlayış, natöralizmdir.

Bilindiğı gibi naturalizm, Antik Yunan’dan günümüze kadar her daim varlığını devam ettiren, Thales ve Demokritos’dan modern dönemde Hobbes ile Spencer’a kadar uzanan bir yelpazeyi temsil eder. Bu düşünce, zihindeki nesne ile doğada var olan nesneyi aynı kabul ederek doğanın gerçekliğin tamamı olduğunu savunur.⁴⁴⁷ Naif ve eleştirel

⁴⁴⁴ C. Türer, *William James’in Ahlak Anlayışı*, s. 67.

⁴⁴⁵ Duyular aracılığıyla algılanan nesneler, deneyimin akışıyla zorunlu bir ilişki içerisinde olmadığı için bilen öznenin var olmadığı durumlarda da varlığını devam ettirebilir. Bu noktada pragmatizmin solipsizme düşmemek için zihin ile nesne arasında ontolojik anlamda olumsal bir ilişkinin varlığını kabul ettiğı ileri sürölebilir. J. R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncüleri*, Çev. C. Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003, s. 93.

⁴⁴⁶ F.C.S. Schiller, “Realism, Pragmatism, and William James”, s. 521.

⁴⁴⁷ J.D. Butler, *Four Philosophies and Their Practice in Education and Religion*, s. 68.

olmak üzere ikiye ayrılan natüralizm, materyalizm ve enerjizm gibi akımları bünyesinde barındırmasının yanında pozitivizmi de ortaya çıkaran bir özelliğe sahiptir. Ayrıca naif natüralizm, tözü merkeze alarak doğaüstü tüm söylemleri eleştirirken⁴⁴⁸ eleştirel natüralizm tözden ziyade sistem ile süreç anlayışını ön plana çıkarır. Eleştirel natüralizmin pragmatizme –özellikle Dewey’in gerçeklik anlayışına- en yakın felsefi görüş olduğu iddia edilebilir.⁴⁴⁹

Naturalizm, evrendeki bölünme ile ayrışmanın bir bağlantı içerisinde gerçekleştiğini ve tam bir bağımsızlığın olmadığını savunduğu için sürekliliği merkeze alan bir kanundan hareket eder. Bu kanun, normatif bilimlerle doğa bilimleri arasında bir köprü kurarak evrenin sürekliliğini sağlar. Bu süreklilik, Naturalizmin tümüyle yanlış olmadığını, sadece yetersiz olduğunu gösterir. Diğer yandan bu anlayış, “bütün”ü ortaya koyma noktasında normatif bilimler (ahlak, estetik ve mantık) ile psikolojiden ziyade doğa bilimlerinin (fizik, kimya vs.) daha yetkin olduğunu iddia eder. Bu iddia, insan yerine insanın olmadığı bir “doğa”yı ön plana çıkararak doğa bilimlerinden hareketle normatif bilimleri açıklamayı amaç edinir. Ancak Schiller, insanın dışlandığı değil kabul edildiği bir “doğa” anlayışını anlamlı bulduğu için doğa bilimlerinin normatif bilimlerden hareketle açıklanmasını daha makul görür. Eğer natüralizm, yöntemini değiştirmezse mevcut haliyle başarılı olması mümkün değildir. Çünkü doğa bilimlerinin eylem alanı geniş olmasına rağmen etki alanı oldukça sınırlıdır. Sözgelimi insan, eylemlerini tümüyle fizik kuralları içerisinde gerçekleştirmediği için atomun bilinçli varlık üzerinde çok da önemli olmadığı iddia edilebilir. Bu durumun nedeni, insanın maddenin dışında psikolojik, “ruhsal” ve “ahlaki” özelliklere de sahip olmasıdır. Naturalizm, insanın

⁴⁴⁸ J. Dupre, “The Miracle of Monism”, *Naturalism in Question*, ed. Mario de Caro and David Macarthur, Harvard University Press, London, 2004, s. 36.

⁴⁴⁹ J.D. Butler, *Four Philosophies and Their Practice in Education and Religion*, s. 72-73.

mezkûr özelliklerini dikkate almadığı zaman normatif bilimlerin doğa bilimlerini açıklamadığını ve dolayısıyla inkâr edilmesi gerektiğini ileri sürer. Hâlbuki natüralizmin normatif bilimlerin alanını bütünüyle ihata edemeyeceğini kabul etmesi gerekir.⁴⁵⁰

Özetlersek, pragmatik hümanizmin idealizmin yanında gerçekliğin tamamının deneyimle bilineceğini ve madde hakkında var olan düşüncelerin kesin ve mutlak olduğunu iddia eden realist anlayışları da eleştirdiği görülür. Buna göre realist anlayışlara ilk olarak “kimin deneyimi” ve “deneyim nedir” sorularının sorulması gerekir. Bu anlayışlar, kimin deneyimi sorusuna benim deneyimim şeklinde cevap verdiklerinde “sen kimsin” sorusu sorulur ki bu husus, realist anlayışların görüşlerini sağlam bir temel üzerine kuramadıklarını gösterir. Öyleyse insandan hareketle inşa edilen herhangi bir sistemin mükemmel ve nihai olduğunu iddia etmek anlamsızdır. Bu yüzden pragmatik hümanizm, insani deneyim ve düşünceyi merkeze alan herhangi bir anlayışın zaman içerisinde değişebileceğini, daha genel yargılar ortaya koyabilmek için amaçlarını tutarlı bir şekilde belirleyerek tüm bu süreci rasyonel bir karakterde inşa edebileceğini ileri sürer. Bu durum, pragmatik hümanizmde insandan hareketle oluşturulan hiçbir analizin gökten hazır bir şekilde indirilmediğine işaret eder. Nitekim insanın deneyimleriyle kendisini inşa eden ve tamamlanmamış bir varlık oluşu, kendisi hakkında yaptığı tüm belirlenimlerin eksik olduğunu yansıtır.⁴⁵¹

Pragmatik hümanizmin gerçekliğe dair hem idealist hem de realist düşünceleri eleştirisi, metafizik ile deneyime değil mutlaklık iddiasında bulunan realist anlayışlar ile değişmez ve sabit olduğu iddia edilen metafiziksel düşüncelere karşı olduğunu gösterir. Bu düşünce, yeni gelişmelerle beraber idealist ve realist düşüncelerin yanlışlanması

⁴⁵⁰ F.C.S. Schiller, *Riddles of The Sphinx*, s. 148-152.

⁴⁵¹ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 52-53.

halinde terk edilerek yeni durumun doğru kabul edilmesini ve gerçekliğe bir zemin sağlaması gerektiğini içerir.⁴⁵²

İnsanın ulaşamadığı ve algılayamadığı alanlara dair eğilimlerini, kendisine herhangi bir etkisi olmayan gerçeğe bağlanmasını ve gerçeklik için acı çekmesini anlamsız gören pragmatik hümanizm, insanın kendisiyle alakalı durumlar için endişe duymasını ve gerçekle ilişkili olduğu müddetçe bu durumları önemsemesini gerekli görür. Eğer insan ile gerçeklik arasında herhangi bir etkileşim gerçekleşmiyorsa ve bu etkileşim insanların bir arada yaşamasını mümkün kılmıyorsa temsil edilen gerçekliğin bize herhangi bir şekilde dokunmayacağı düşünülebilir. Öyleyse bir arada yaşamanın olmadığı bir dünyanın var olamayacağı eğer böyle bir dünya varsa herhangi bir etkileşimin zorunlu olacağı savunulabilir.⁴⁵³

İnsan ile gerçeklik arasında herhangi bir etkileşimin varlığı, her ne kadar gerekli görülse de insanın gerçekliği bir bütün olarak kavrayamayacağı aşikârdır. Zira gerçekliğin bir bütün olarak kavrandığı düşüncesi, dünyayı zaman ve mekân açısından sonsuz kabul ederek sonsuz bir şeyin toplamını mümkün görmeyen bilimin verileriyle çelişir. Daha açık bir ifadeyle bilim, herhangi bir olay karşısında verilen hükmün başka bir olayla yanlışlanmasını gerçekliğin parça olarak kavranması şeklinde açıkladığı için tamamlanamaz bir sürece işaret eder. Bu durum, herhangi bir hükmün belli bir zaman ve mekân içerisinde edinilmesinden dolayı değişebileceğini, karşımızda pek çok akıl için ortak kabul edilen ve seçimlerle oluşturulmuş bir gerçeklik âlemi/dünyanın bulunduğunu ve dolayısıyla deneyimlenen gerçekliğin bir seçim olduğunu gösterir.⁴⁵⁴

⁴⁵² F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 438.

⁴⁵³ K. Winetrout, “Must Pragmatists Disagree”, s. 110.

⁴⁵⁴ F.C.S. Schiller, “Is Neo-Idealism Reducible to Solipsism”, s. 253- 255.

Açıktır ki pragmatik hümanizm, insanın seçimlerine bağlı bir gerçekliğin nihai bir düşünceyle açıklanamayacağını, bilimsel verilerin de bu anlayışı desteklediğini ileri sürer. Sözelimi bilim adamı, maddenin ne olduğunu tam olarak bilmediği halde –ki bilmesi de mümkün değildir- pek çok araştırmasında böyle bir kabulü kullanır. Bu kabul, bilim adamının hesaplayabildiği oran üzerinden tanımlama yaptığına, bu nedenle insanın dünyanın ne olduğu sorusuna deneyimlerinden hareketle cevap vermeye çalıştığına, insanın her daim aktif kalmayı başaran, bütün oluş ile bozuluşun nedenini sorgulayan ve sürekli deneyim ile ilişkili bir varlık oluşuna işaret eder.⁴⁵⁵

3.1.4. BİR SÜREÇ OLARAK GERÇEKLİK

Gerçeklik sorunu, şu ana kadar bilгимizle ilgili bir hususu temsil eden ve Batı düşünce geleneğinin iki önemli kutbunu oluşturan idealizm ile realizmin görüşleri ekseninde ele alındı. Pragmatik hümanizmin sübjektivist bir tarzda dış dünyanın gerçekliğini kabul etmesi, her iki düşünceyle ilişkili olduğu anlamına gelir. Ancak gerçeklik sorununu dünyanın yapısı ile ilgili bir zeminde ele alan pragmatik hümanizmin bir süreç veya oluş felsefesi inşa etmeyi amaçladığı ve dolayısıyla söz konusu iki yaklaşımdan ayrıldığı belirtilmelidir. Buna ilaveten pragmatik hümanizmde gerçekliğin var oluşu dışında ona dair tüm belirlenimlerin insani karakterde olması, Batı düşünce geleneğinin idealist ve realist akımlarından ayrımını ifade eder. Buna göre ontolojik anlamda zihinden bağımsız bir gerçekliğin varlığına rağmen zihnin ilgi, yönelim ve eğilimlerine bağlı, dilsiz bir gerçeklikten bahsedilebilir. Pragmatik hümanizmde söz konusu dilsiz gerçekliği konuşuran insanın deneyimleridir.

Schiller'in dilsiz bir gerçekliği insanın ilgi ve yönelimlerine bağımlı kılması, Hegel'in felsefesine bir tepkiden kaynaklanır. Hatırlanacağı üzere Hegel felsefesi, ondokuzuncu yüzyılda hem zirveye çıkmış hem de pozitivizmin etkisiyle çözülüp

⁴⁵⁵ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 55-56.

dağılmış bir düşünceyi ifade eder. Bu dönemde İngiliz felsefesi, “Victoria Dönemi”⁴⁵⁶ diye de adlandırılan en verimli çağını yaşamaktaydı. Nitekim bir taraftan H. Spencer’ın evrim teorisi ile H. Sidgwick’in utilitarizmi, diğer taraftan yeni Kantçılar ile Bradley gibi idealist filozofların varlığı, söz konusu dönemde tartışma ortamının oluşmasını sağlamıştır. Böyle bir ortamda S. Mill başta olmak üzere W. Hamilton, T. Carlyle gibi pek çok filozof, ondokuzuncu yüzyılın dördüncü çeyreğinden itibaren Hegel felsefesinin İngiliz felsefesi üzerindeki etkisini kırmayı başarmışlardır.⁴⁵⁷ Genellikle utilitarist bir felsefenin temsilcileri olan mezkûr filozofların dışında Hegel felsefesinin işlemeziğini ortaya koymada Schiller’in çabası da oldukça önemlidir. Böyle bir düşünce zemininin Schiller’in gerçeklik sorununa dair yaklaşımını da etkilediği fark edilmelidir.

Pragmatik hümanizmin gerçekliğin inşasında esnek, gelişen ve tamamlanmamış bir gerçekliği savunması, Spencer başta olmak üzere evrimci görüşlerden etkilendiğini gösterir. Gerçekliğin mutlak idealizmden bağımsız bir şekilde var olduğu bu anlayışın epistemolojinin yanında ahlakı da kapsadığı söylenebilir. Nitekim özgürlük probleminin ancak esnek ve tamamlanmamış bir gerçeklik anlayışıyla aşılabileceğinden bahsedilmişti. Pragmatik hümanizmin böyle bir evren tasavvuru, gerçeklik ile doğruluğun inşa sürecinde birbirine bağlandığını ve sübjektif seçimlerimizin gerçekliğin inşasında etkili olduğunu ortaya koyar. Ayrıca eşyanın esnekliğini de gösteren bu husus, öznenin seçimlerini pasif bir şekilde onaylayarak evrene bir miktar yayıldığını, az da olsa ilk adımı atarak özgürlüğün insan doğasını sınırlayacak nitelikte olmadığını gösterir. Böyle bir anlayışın insanın hem inşa edilmiş gerçekliğin var olan ihtimallerini daha da genişlettiği

⁴⁵⁶ Victoria Dönemi, sanayi devriminden sonra Britanya İmparatorluğu’nun her alanda zirvede olduğu bir dönemi ifade eder.

⁴⁵⁷ W.R. Sorley, *A History of English Philosophy*, Cambridge Univ. Press, London, 1951, s. 239-240.

hem de insan ile insan dışı gerçeklik arasında yakın ilişki kurulmasını sağladığı iddia edilebilir.⁴⁵⁸

Felsefenin bütün alanlarıyla ilişkili, anlaşılır bir gerçeklik anlayışının inşası, “olgu”dan hareketle elde edilmeye çalışıldığı için pek çok zorluğu bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Böyle bir zorluğun farkında olan Schiller, herhangi bir özel olgunun önceden oluşturulmuş bilişsel bir işlem tarafından “imal” edildiğini ileri sürer. Bu iddia, gerçekliğin her daim bilgimize bağımlı olduğunu ve “onunla ilişkili olduğumuz sonuçlardan hareketle” ortaya çıktığını gösterir. Pragmatik hümanizmin Batı düşünce geleneğinden ayrı olarak gerçekliğin inşasında epistemolojik bir yaklaşımı benimsemesi, epistemolojinin sınırlılıkları ile kapsamı dikkate alındığında mükemmel bir anlayışı temsil etmez. Yine de olguya dair açıklamalarda pragmatik hümanizmin en kapsamlı felsefî metot olduğu iddia edilebilir. Zira bu metodun sübjektif olarak inşa edilmiş gerçeklik ile hazır halde bulunan objektif gerçeklik arasında yakın bir ilişki⁴⁵⁹ kurduğu için önemli olduğu belirtilmelidir.⁴⁶⁰

Pragmatik hümanizmin insana bağımlı bir şekilde gelişen gerçeklik anlayışında gerçek olandan gerçek olmayanı ayırmak öncelikli problem olduğundan, gerçekliğin birincil olgu olarak ele alınması⁴⁶¹ ve gerçekliğin dışında kalanların teste tabi tutulması

⁴⁵⁸ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 427.

⁴⁵⁹ Pragmatik hümanizmin her iki gerçeklik arasında ontolojik anlamda bir ayrımın varlığını kabul ettiği ancak gerçekliğin inşasında objektif yöne yer vermediği unutulmamalıdır. Çünkü pragmatik hümanizmde gerçekliğin inşası, sadece gerçeklik bilgimize müracaat edilerek ya da sadece sübjektif açıdan mümkün olabilir. Böyle bir anlayışın Schiller’i metafizikte realist, epistemolojide ise pragmatist yaptığı ileri sürülebilir. F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 429.

⁴⁶⁰ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 428-429.

⁴⁶¹ Aynı şekilde James de gerçek olandan gerçek olmayanı ayırmayı amaçlar. Zihindeki nesne ile gerçeklikteki nesne arasında uyum arayan James, uyumun gerçekleşmesi halinde nesnenin gerçek, aksi

gerekir.⁴⁶² Ayrıca bu testler, doğru ve gerçek düşünceleri kanıtlamanın yanında doğrunun pratikliğini de ortaya koyacak özellikte olmalıdır.⁴⁶³ Gerçekliğe dair tüm düşünceleri deneyime tabi tutan bu özellikler, gerçekliğin nasıl anlaşılacağı problemini de beraberinde getirir. Nitekim pragmatik hümanizm, insanı tanımanın en iyi yolunun onun deneyimlerini incelemek olduğunu ifade ederek gerçeklik probleminin deneyimlerde anlaşılması gerektiğini ileri sürer. Bu anlayış, insani deneyimin ortaya çıktığı bu dünyanın da problemlili olduğunu gösterir. Şöyle ki bu dünyanın değişken ve her daim eksik bir karaktere sahip olması, bu özelliklere sahip insan ile benzerliğini ortaya koyar. Bu yüzden dünyanın tam olarak ne olduğu hâlihazırdaki bir durumdan hareketle belirlenemez. Tüm bunlar pragmatik hümanizmde gerçeklik anlayışının sürekli değişen ve eksik bir dünya algısı üzerinden temellendirildiğini, böyle bir dünyanın ise hazır (ready-made) bir yapıdan ziyade her daim değişen ve gelişen bir karakterde olduğunu aşikâr eder.⁴⁶⁴

Bu hususun modern dönemle beraber ortadan kalkan “töz metafiziği”nin doğal bir sonucu olduğu fark edilmelidir. Hatırlanacağı üzere Batı düşünce geleneğinde Aristoteles tarafından sistematize edilen töz metafiziği, sabit bir evren tasavvurundan hareketle gerçekliği inşa eden bir anlayışı temsil etmekteydi. Bu anlayışa göre töz ve arazlardan meydana gelen eşya, boyut ve renk gibi niteliklerden soyutlandığında geriye tüm bu arazları “kendi üstünde toplayan” bir dayanak noktası (substratum) kalmaktaydı.⁴⁶⁵

halde gerçek olmadığını iddia eder. Ona göre böyle bir ayırım, inanç ve inançsızlık üzerine temellendiği için gerçekliğe dair farklı bakış açılarını yansıtır. W. James, “Gerçeklik İnancı ve Gerçekliğin Kavranması”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. B. Genç, s. 164.

⁴⁶² F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 112-113.

⁴⁶³ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 417.

⁴⁶⁴ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 54.

⁴⁶⁵ C. Türer, “Varlık Üzerine”, s. 159.

Modern dönemle beraber söz konusu dayanak noktasının ortadan kalkması, gerçekliğin her daim yeniden inşa edildiği hususunu ortaya çıkarmıştır.

Batı düşünce geleneği ile pragmatik hümanizm arasındaki ayrımın evren tasavvurunda düğümlendiği, ilkinin “keşfedilen”, ikincisinin de “inşa edilen” bir gerçekliği savunduğu unutulmamalıdır. Buna göre “keşfedilen” bir evrenin metafiziksel, “inşa edilen” bir evrenin ise epistemolojik bir temeli referans aldığı görülür. Schiller, gerçekliğin subjektif çabalar, eğilimler ile arzularımızdan bağımsız bir şekilde keşfedilemediği için metafiziksel gerçeklik anlayışının insana bağımlı olduğunu iddia eder. Benzer bağımlılık, doğruluğun inşasında da geçerli olduğundan insana hem gerçeklik hem de doğruluğun inşa sürecinde her daim ihtiyaç duyulduğu belirtilmelidir.⁴⁶⁶

Diğer bir nokta, “bilişsel süreçler” ile “pratik değerler”in gerçekliğin gelişimine ve onaylanmasına katkı sağladığı hususudur. Bu husus, “keşfedilen” ve “inşa edilen” gerçekliğin pragmatik bir zeminde ortaya çıkmasına işaret eder. Eğer söz konusu zeminden hareketle gerçekliğin keşfedildiği iddia edilirse, gerçekliğin subjektif yönelimden bağımsız bir şekilde anlaşıldığı sonucu ortaya çıkar ki böyle bir anlayışın insan için herhangi bir anlama sahip olmadığı ifade edilmelidir. Nitekim bu durum, bizden bağımsız bir “keşfedilen” gerçeklik anlayışının inançla alakalı olduğunu ve değişimden muaf bir yapıyı temsil ettiğini gösterir. Eğer gerçekliğin bir “iddia” ya da “doğrulanmış” bir düşünce olduğu ileri sürülürse, iddianın yanlışlanması halinde yeni gerçekliğin mevcut iddiadan bağımsız bir şekilde daha önceden var olduğu anlamı çıkar.⁴⁶⁷ Böyle bir durumda hâlihazırdaki yeni gerçekliğin doğrulama sürecine bağımlı olduğu unutulmamalıdır.

⁴⁶⁶ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 429.

⁴⁶⁷ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 430.

Pragmatik hümanizmde epistemolojik ve psikolojik açıdan ele alınan gerçeklik sorunu, ontolojik yönü ihmal ettiği için eleştirilebilir. Nitekim Searle, gerçekliğe dair doğruluk temsillerinin sübjektif karakterden ötürü belli bir yönü kapsadığını, temsillerin sahip olduğu böyle bir yönün her insanın geçmiş deneyimlerine bağımlı olarak üretmiş olduğu “kavramsal şema”ya göre hareket ettiğini ileri sürer. Bu durum, gerçekliğe dair bakış açılarının her insanda farklı şekilde temsil edildiğini gösterdiği için gerçeklik ile doğruluğun birlikteliğinden ziyade ayırımına işaret eder. Öyleyse insanın merkezde olduğu bir gerçeklik anlayışında herhangi bir nesnenin pek çok farklı bakış açısıyla temsil edildiği, epistemolojik ve psikolojik açıdan gerçeklik ile doğruluğun birlikteliğinin sağlanamayacağı, dolayısıyla gerçekliğin ontolojik açıdan ele alınması gerektiği ifade edilebilir. Searle, gerçeklik ile doğruluk arasındaki uyumun ancak herhangi bir temsile veya bakış açısına sahip olmayan ontolojik bir gerçeklik ile sağlanabileceğini iddia eder.⁴⁶⁸

Ontolojik anlamda ele alınan, doğruluk ile ilgili herhangi bir niteliğe sahip olmayan ve temsillerle de ilişkili olmayan bir gerçeklik anlayışının insana herhangi bir yararının olmadığını ileri süren pragmatik hümanizm, gerçeklik anlayışını geliştirirken insanın her daim gelişen ve değişen bir dünya ile uyumunu sağlamak için zihnin yanında irade ve duygularını da kabul eder. İnsani deneyimin ancak böyle bir kabulün gerçekleşmesi halinde önemli bir durumu temsil edeceği anlaşılabılır. Ayrıca bu durum, Schiller’in de belirttiği gibi Kant’ın kritisizminde eksik olan önemli bir hususu, insanın deneyiminin ihmal edilmesini de ortaya koyar. Hatırlanacağı gibi Kant, numen âlemin yapısından dolayı entelektüalizmin işlemez olduğunu, bu problemin deneyimden ziyade ahlaki bir düzenle çözüleceğini iddia etmiştir. Bu düzenin ahlaki postulatları beraberinde taşıdığı, Kant’ın kritisizmini önemli bir oranda sınırladığı ve Tanrı, özgürlük ve

⁴⁶⁸ J.R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, s. 219.

ölümsüzlük gibi bilinmeyen kavramları türettiği gözden kaçırılmamalıdır. Nitekim Kant'ın Kritiklerini inceleyen pek çok filozof, *Salt Aklın Kritiği*'ne hayran kalırken *Pratik Aklın Kritiği*'ni bir şaka olarak ifade eder.⁴⁶⁹ Bu noktada pragmatik hümanizmde Kant'ın ahlaki postulatları yerine insanın etkin olduğu değer yargılarının tercih edildiği, insana ait üstünlük ve zaafların tamamının gerçekliğe de hasredildiği söylenebilir. Bu anlayış, mutlak bir gerçek⁴⁷⁰ ve doğrudan ziyade hâlihazırda doğru, yararlı ve sürekli test edilerek güncellenen bir düşünceyi savunur.⁴⁷¹

Gerçeklik anlayışının dünya ile insanın değişebilir karakterde oluşu üzerine kurgulanması, zihinsel anlamda ilk deneyimin nasıl ortaya çıktığı sorununu da beraberinde taşır. Schiller, bu sorunu görerek ilk deneyimin rastgele ortaya çıktığını ve dolayısıyla zihnin mantıksal örüntüsünün yanında psikolojinin de devreye girdiğini iddia eder. Bu iddia, insanın evrende bulunduğu süre içerisinde varlık dünyasını nasıl inşa ettiği ve deneyimlediği hususunu gündeme getirir. Bu nokta, evrenin kim tarafından inşa

⁴⁶⁹ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 87-88.

⁴⁷⁰ Batı düşünce geleneği tarafından savunulan mutlak evren tasavvuru, pragmatik hümanizmde bilişsel işlemin diğer bir yönünü temsil eden “bilinen nesne” sorunu şeklinde ele alınır. Bilindiği üzere Batı düşünce geleneğinde “bilinen nesne”, bağımsız olgular demeti kabul edilir ve “salt bilme” tarafından herhangi bir değişikliğe uğratılamaz. Çünkü insanın “bilinen nesne”ye dair bilgisi, keşfetmekten ibarettir. Bu yüzden mutlak gerçeklik ile doğruluk hususunda hem idealist hem de realist görüşlerin hemfikir olduğu iddia edilebilir. Ancak pragmatik hümanizm, gerçekliğin inşa edilmesi ile keşfedilmesi arasında bir ayrım yaptığından mutlakçı anlayışlara karşı olduğu belirtilmelidir. Zira Schiller, “salt bilme”yi konuşan ama var olmayan bir zihinsel soyutlama kabul ettiği için gerçekliği değiştirecek yeterlilikte görmez. O, “salt bilme” kavramının bir masaldan ibaret olduğunu söyleyerek onun yerine pragmatik karakterdeki “bilme” kavramını kullanır. Buna göre “bilme” kavramı, “yapmanın başlangıcı” olduğu için insanın hem diğer insanlar hem de diğer varlıklarla etkileşim içerisinde olmasını sağlar. F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 440.

⁴⁷¹ F.C.S. Schiller, *Problems of Belief*, s. 192.

edildiğinin önemli olmadığı, çünkü evreni inşa edenin ne yaparsa yapsın deneyimden bağımsız hareket edemeyeceğine işaret eder. Buradan hareketle pragmatik hümanizmde gerçekliğin objektif dünya kabulüne dayanan Batı düşünce geleneğinin aksine algılarımızla ilişkili şekilde anlaşıldığı ortaya çıkar.⁴⁷²

İnsanın olmadığı veya bilmediği herhangi bir gerçekliğin hem anlamsız hem de hükümsüz olması, tutarlı, ilgili ve değişime açık düşünceler ön plana çıkarılıp ilgisiz durumlar temizlenmedikçe gerçekliğe dair herhangi bir başarının ortaya konulamayacağını gösterir. Bu durumun farkında olan Schiller, herhangi bir eşyanın ne olduğunu ortaya koymak için hâlihazırda onun ne olduğundan ziyade icraatları ile ilişkili olduğu olgulara bakmak gerektiğini; bu düşünce ekseninde geçmişten geleceğe bir sürecin⁴⁷³ inşa edileceğini ve dolayısıyla eşyanın ne olduğunun ortaya konulabileceğini söyler.⁴⁷⁴

Pragmatik hümanizmin herhangi bir olguyu açıklamak için sonuçlarına önem vermesi, gerçekliğin insana hazır bir şekilde sunulandan ziyade insan tarafından bir süreç içerisinde inşa edildiğine işaret eder. Nitekim böyle bir özellik, gerçeklik hakkında nihai

⁴⁷² F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 57-60.

⁴⁷³ Bir süreç felsefesi olan pragmatik hümanizm, gerçeklik ile doğruluğun sürecin başında ve sonunda farklı şekillerde ortaya çıktığını iddia eder. Batı düşünce geleneğinde böyle bir farkın ihmal edildiğini belirten Schiller, süreç sonunda gerçeklik ile doğruluğun dönüşüme uğradığını ileri sürer. Buna göre başlangıçta belirsiz olan hususlar, süreç sonunda ortadan kalkmış ve sürecin başında bir iddiadan ibaret olan doğruluğun “doğrulanmış” bir nitelik kazanmasını sağlamıştır. Aynı şekilde bir umut, kuşku, arzu ya da postulat olarak sürece başlayan gerçekliğin süreç sonunda kanıtlanmış, inşa edilmiş bir olgu hüviyetine büründüğü söylenebilir. Pragmatik hümanizmde var olan böyle bir farkın Batı düşünce geleneğinin gerçeklik ile doğruluk anlayışında da ortaya çıkması için süreç felsefesinin söz konusu geleneğe uygulanması gerekmektedir. F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 431-432.

⁴⁷⁴ F.C.S. Schiller, *Personal Idealism*, s. 124-125.

bir hükmün verilemeyeceğini, bu nedenle gidilen yolun zahmetli ve yavaş olduğunu gösterir.⁴⁷⁵ Öyleyse pragmatik hümanizmde gerçekliğin tamamlanmış, katı ve durağan bir yapıdan ziyade esnek, her daim gelişen ve tamamlanmamış bir mahiyette anlaşıldığı⁴⁷⁶ hatta bu özelliklerin gerçekliğin oluşum sürecini daha belirgin bir şekilde ortaya koyduğu anlaşılabılır.

Pragmatik hümanizmde gerçekliğin bir süreç olarak açıklanması, hem hayatla yakın ilişkisini⁴⁷⁷ hem de doğruluğun oluşum sürecine bağımlılığını ifade eder. Buna göre pragmatizm ile taban tabana örtüşen bu görüş, doğruluk ile gerçeklik sürecinin sonuçlarının aynı olduğunu iddia eder.⁴⁷⁸ Nitekim Winetrout, bu iddiayı şöyle ifade eder:

(Pragmatizm’de) gerçeklik ve doğruluk, karşılıklı bir etkileşim içerisinde. Bu etkileşim, birinde gerçekleşen değişimin diğerinde de gerçekleştiğini gösterir. Zira salt bilgi, daima gerçekliği değiştirir, en azından şimdiye kadar etkileşimde bulunanlardan birini değiştirir. Böyle bir bilgi, daima bilen de değiştirir; bilen, gerçekliğin bir parçası olmasının yanında gerçek bir varlık olduğu için gerçekliği kesinlikle değiştirir.⁴⁷⁹

Pragmatizm ve pragmatik hümanizmde gerçeklik ile doğruluğun bir süreç olarak kabul edilmesi, her iki anlayışta olgunun gerçekliğin ölçütü olmasından kaynaklanır. Bu durum, insan için sürekli değişen bir karakterde olan herhangi bir olgunun konuya dair araştırmalar devam ettikçe hem kendisi hem de kendisine bağlı olan doğruları

⁴⁷⁵ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 116.

⁴⁷⁶ Tamamlanmamış evren anlayışı, James’in pragmatizminde de önemli bir yer tutar. Nitekim o, bu hususu şöyle ifade eder: “Dünya, bircilerin iddia ettiği gibi ‘ebediyen’ tamamlanmış değil, belki de ebediyen tamamlanmamıştır ve sürekli olarak yeni ilaveler ediniyor veya kayıplar yaşıyordur. Her halükârda, dünya bir bakımdan tamamlanmamıştır ve bu, açıkça böyledir. Bu soruyu tartışıyor oluşumuz, şu an da bilimizin tamamlanmamış olduğunu ve ilevelerden muaf olmadığını gösterir.” W. James, *Pragmatizm*, s. 130.

⁴⁷⁷ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 117-118.

⁴⁷⁸ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 424.

⁴⁷⁹ K. Winetrout, “Must Pragmatists Disagree”, s. 117.

değiştireceğini gösterir.⁴⁸⁰ Buna göre sürekli değişime açık olan gerçeklik ile doğruluk sürecinin dünya kemale erinceye kadar devam edeceği söylenebilir.

Yukarıdaki ifadeler pragmatik hümanizmin dünyayı insan tarafından biçimlendirilen ve esnek bir yapıda kabul ettiğini ortaya koyar. Bu durum, dünyanın en son hangi dereceye kadar esnetilebileceği problemini gündeme getirir. Schiller, bu problemin çözümlenemeyen bir karakterde olduğunu, buna karşın sürekli deneyimden hareket edilerek gerçekliğe dair önemli düşüncelerin açıklanabileceğini ileri sürer. Ayrıca pragmatik hümanizmde böyle bir düşüncenin etkin kılınması, Batı düşünce geleneğinin düştüğü çıkmaza düşülmemesini sağlar. Aksi halde bu anlayış, insana bağımlı, değişken ve rölatif bir dünya algısından nesnel, mükemmel ve nihai bir karaktere sahip bir dünya anlayışına geri dönüşü gündeme getirir ki bu durum dünyaya yeniden bilinemezlik zırhının giydirilmesi anlamına gelir.

3.2. DOĞRULUK SORUNU

Antik Yunan'dan günümüze kadar felsefe tarihinin en önemli konularından biri olan doğruluk problemi, filozoflar tarafından pek çok anlamı ihtiva edecek şekilde tartışılmıştır. Felsefe tarihinde söz konusu tartışmalardan hasıl olan uygunluk, tutarlılık ve pragmatik olmak üzere üç temel doğruluk teorisinin bulunduğu söylenebilir. Bu ayrıma göre uygunluk ve tutarlılık teorisinin doğrunun mahiyeti ile ilgili metafizik tartışmalar üzerinden pek çok çözümsüz problem ürettiği ifade edilebilir. Buna karşın pragmatik doğruluk teorisi, doğrunun mahiyetine dair böyle bir tartışmaya dahil olmamak için deneyimi merkeze alan bir anlayışı savunur.⁴⁸¹ Schiller'in pragmatik hümanizmi ise kanaatimizde pek çok hususun benzerliğinden dolayı pragmatik doğruluk teorisinin genişletilmiş bir türü olarak kabul edilebilir. Zira pragmatik hümanist doğruluk teorisi,

⁴⁸⁰ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 189.

⁴⁸¹ C. Türer, "Pragmatizm'in Doğruluk Evi", *Bilimname*, s. 165-166.

epistemolojiyle sınırlandırılan pragmatik metodun aksine kendi metodunu metafizik, epistemoloji ve ahlak alanına da uygulayan bir mahiyete sahiptir. Böylelikle pragmatik hümanizmin pragmatizmden daha geniş bir düşünceyi ortaya koymaya çalıştığı görülür.

Meselenin daha iyi anlaşılması için uygunluk, tutarlılık ile pragmatik doğruluk teorisinin eleştirel bir tarzda ele alınması ve nihayetinde pragmatik hümanizmin doğruluk anlayışının ortaya konulması bize bir bakış açısı sağlayacaktır. Yukarıda ifade edilen doğruluk teorileri, doğru, doğruluk ve doğrulama kavramları üzerinden açıklandığı için bu kavramların hangi anlamları ihtiva ettiğini belirtmek konumuz açısından yararlı olacaktır.

3.2.1. KAVRAMSAL ÇERÇEVE (DOĞRU, DOĞRULUK VE DOĞRULAMA)

Doğru kavramı⁴⁸² bilim, felsefe, hukuk ve sanat gibi pek çok alanın ulaşmak istediği nihai amacı temsil ettiği için onun neliği üzerine yoğun tartışmaların yaşandığı görülür. Bu tartışmaların yirminci yüzyıldan itibaren temelde doğru kavramının mantıksal bir değere sahip olup/olmaması üzerinden yürütüldüğü söylenebilir. Buna göre mantıksal pozitivistler, doğru kavramı yanında yanlış ile doğruluk terimlerini de mantıksal olarak gereksiz kabul ederken Schiller doğru kavramını ve diğer terimleri mantıksal bir değere sahip olarak ele alır. Doğru kavramına dair söz konusu ayrıma geçmeden önce doğrunun diğer disiplinlerdeki kullanımına bakıldığında hukuksal açıdan doğru kavramının haksız ve hukuksuz olanın muhalifi anlamında kullanıldığı ve hukuka uygun hareket eden herhangi birinin düşünce ve eylemleriyle doğru kavramının gereklerini yerine getirdiği

⁴⁸² Wilson, doğru kavramını yargılar veya ifadeler ile ilgili bir husus olarak ele alır. Ona göre bir ifadenin/yargının doğru olabilmesi için a) ifadenin/yargının ne anlama geldiğinin, b) onu doğrulamanın doğru yolunu bilmenin ve c) ona inanmak için iyi bir delile sahip olmanın ortaya konulması gerekir. Eğer söz konusu şartlardan biri yerine getirilmezse ifade/yargının doğru olduğu iddia edilemez. Bu yüzden metafizik doğruların Wilson tarafından problemli kabul edildiği söylenebilir. J. Wilson, *Dil, Anlam ve Doğruluk*, Çev. İ. Emiroğlu, A. Tüzer, Ankara Okulu, Ankara, 2002, s. 86.

iddia edilebilir. Buna karşın epistemik açıdan doğru kavramı, yalan ile yanlış kavramlarının zıttı olan bir anlama işaret eder. Felsefeye de konu olan bu anlam, Helenistik felsefeden başlayarak modern dönemde Descartes ve Kant'ın felsefesine kadar uzanan bir süreci ihtiva eder.⁴⁸³

Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık* adlı eserinde gerçeğe ve düşünme yasalarına uygun olan şekilde tanımlanan⁴⁸⁴ doğru kavramının mantıksal bir anlama sahip olmadığını şöyle ifade eder:

Doğruluğun çözümlenmesinde “p doğrudur” biçimindeki bütün tümcelerde “doğrudur” bölümünün mantıksal olarak gereksiz olduğunu görürüz. Örneğin “Kraliçe Anne ölmüştür” önermesinin doğru olduğu söylendiğinde söylenen şeyin tümü Kraliçe Anne’ın ölmüş olduğudur. ... Böylece bir önermenin doğru olduğunu söylemek, doğrudan onu savlamak; onun yanlış olduğunu söylemek de doğrudan onun çelişğini savlamaktır.⁴⁸⁵

Bu ifadeler “doğru” ve “yanlış” terimlerinin cümle içerisinde iddia edilen ya da reddedilen bir düşünceye işaret etmesinin dışında herhangi bir anlama sahip olmadığını ortaya koyar. Ayrıca bu durum, felsefe tarihinde pek çok tartışmanın zemini olan “doğruluk” kavramının anlamsızlığını iddia etmesi açısından da önemlidir.

Schiller, *Logic for Use/Kullanım için Mantık* adlı eserinde yukarıda hukuksal ve epistemik açıdan ortaya konulan doğru kavramının mantıksal bir değer olarak da açıklanabileceğini iddia eder. Doğrunun biçimsel yönden tanımlanması anlamına gelen bu iddia, doğru kavramını sistemden dışlanan değil bir değere sahip olan şekilde açıklayarak iyi, güzel ve zarif kavramlarıyla aynı zeminde ele alır. Schiller’in doğruya değer atfetmesi, gerçek doğru ile görünüşte doğru olanı ayırarak Batı düşünce

⁴⁸³ O. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, Remzi Kitapevi, c.1, s. 335.

⁴⁸⁴ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 58.

⁴⁸⁵ A.J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, Çev. V. Hacıkadıroğlu, Metis Yay., İstanbul, 1998, s. 65.

geleneğinde olgu ile değer arasında var olan uçurumu giderme çabasından kaynaklanır.⁴⁸⁶

Abel, bu hususu desteklemek amacıyla şunları ifade eder:

Doğru ve yanlış kavramları, mantıksal değerler olduğundan normatif bir bilim olan mantığın bilimsel doğruluk iddiaları için bu değerleri kullanması gerekir. Bu değerler, test edildiği kadar çok değişiklik gösterir ve onlar üzerine bir uzlaşma asla kabul edilemez, fakat böyle bir husus daima sağlanmalıdır.⁴⁸⁷

Görüldüğü üzere doğru kavramının ne olduğu problemi, hukuk gibi felsefe dışı alanların da konusu iken doğruluğun neliği sorunu, sadece felsefenin temel sorunsalı olarak gözüktür.

Doğruluğun neliği sorunsalı, Antik Yunan'dan günümüze kadar uzanan kavramsal bir tartışmayı ifade eder. Bu uzun süreç içerisinde doğruluk, bazen gerçeklikle uyum (uygunluk), bazen de bir sistem (tutarlılık) şeklinde açıklanmıştır. On dokuzuncu yüzyılın son çeyreğinden itibaren doğruluğu kesin ve değişmez anlayışlar yerine doğruluğu değişebilir bir karakterde yorumlayan yeni felsefi dinamiklerin (pragmatist doğruluk teorisi) varlığı da görülür.

Doğruluğun mezkûr teoriler açısından serencamını ortaya koymadan önce sözlük anlamına bakıldığında pek çok tarifi olduğu görülür. Bunlardan biri, Flew'in *Oxford English Dictionary* adlı eserinde doğruluğun "gerçeklikle anlaşma, olgularla uyum" şeklinde tanımlanmasıdır.⁴⁸⁸ Bu tanım, Flew'in doğruluğun neliğine dair tutarlılık ile pragmatik doğruluk teorisinin aksine sadece uygunluk teorisinin görüşünü aktardığını gösterir. Runes, bu yaklaşımın aksine doğruluğu, "doğru anlamları ifade eden doğrudan öngörülebilir semboller ya da cümleler"⁴⁸⁹ şeklinde açıklarken Audi, doğruluğu "bilimsel

⁴⁸⁶ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 153-154.

⁴⁸⁷ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 93.

⁴⁸⁸ A. Flew, *A Dictionary of Philosophy*, St Martin's Press, New York, 1984, s. 355.

⁴⁸⁹ D.D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, s. 321.

araştırmanın uygun bir amacı ve doğal bir sonucu”⁴⁹⁰ olarak tarif eder. Tüm bu tanımlamalar, doğruluğun epistemolojik ve ontolojik olarak iki bağımsız alan şeklinde ele alındığını ortaya koyar. Buna göre “bilişsel etkinliğe yönelik”, “bilgiyi bilgi olmayandan ayırma” olarak açıklanan epistemolojik açıdan doğruluğun özne ile nesne ilişkisinde var olduğu ve öznenin nesne karşısındaki tavrını ifade ettiği söylenebilir. Buna karşın ontolojik açıdan doğruluk, epistemolojik doğrulukta var olan özne-nesne ilişkisinden ziyade varlığa dair bir hususa işaret eder.⁴⁹¹ Doğruluğu epistemolojik açıdan ele alan Schiller, pragmatik hümanizmde doğruluğun neliğini şöyle ifade eder:

Doğruluk, insani etkinlikler tarafından insani deneyimin verileriyle üretilir. Biz, doğrularımızı insani problemlere uygulama sürecinde üretiriz. Doğruları üretme nedenimiz onları kullanma arzumuzdan kaynaklanır. Zira onları kullanarak test ederiz.⁴⁹²

Görüldüğü üzere doğruluğun neliğine dair ortaya konulan yukarıdaki tanımların doğruluk teorileri hakkında pek çok özelliği bünyesinde barındırdığı söylenebilir. Sözgelimi doğruluğun gerçekliğin kavranması olarak tanımlanması, yanlış ile doğrunun ve hayal ile gerçeğin birbirine zıt iki kavram olarak ele alınmadığını ve dolayısıyla uygunluk teorisine bağlılığını gösterir. Doğruluğu sistematik bir tutarlılık olarak açıklayan diğer bir anlayışın doğru ile yanlış aynı zeminde tanımlamadığı, aksine her ikisini yakın ilişkiler içerisinde gördüğü ve bu yüzden tutarlılık teorisini kabul ettiği ileri sürülebilir. Bundan sonraki tartışma evrenimizin konusunu oluşturan ve Batı düşünce geleneğinin iki önemli görüşünü temsil eden uygunluk ile tutarlılık teorisinin pek çok açıdan sorunlu olduğu görülür. Sözgelimi tutarlılık teorisinin doğruluk ile yanlışlığı tutarlı bir sistemde denetlemediği için problemli olduğu iddia edilebilir. Zira Schiller, sistematik doğru kabul edilen herhangi bir olgunun sistematik yanlışlar silsilesinin bir

⁴⁹⁰ R. Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, Cambridge Univ. Press, New York, 1999, s. 930.

⁴⁹¹ C. Türer, “Pragmatizm’in Doğruluk Evi”, s. 166-167.

⁴⁹² K. Winetrou, “Must Pragmatists Disagree”, s. 119.

parçası olabileceğini ileri sürer. İnsanın doğru kabul ettiği herhangi bir düşünceden her daim daha doğru başka bir anlayışın var olabileceği, doğruluk ile yanlışlık kavramlarının tutarlılık açısından tam, kapsayıcı ve çözümleyici olmadığını gösterir. Öyleyse pragmatik hümanizmde doğru ile yanlışın bir ikilemden ziyade yanlışın doğrunun yokluğu ya da azalımı olarak anlaşıldığı ifade edilebilir.⁴⁹³

Tüm bunlar doğruluğun yanlıştan ayrılması için doğrulama sürecine tabi tutulmasını ve dolayısıyla doğrulama kavramının neye delalet ettiğinin incelenmesini gerektirir.

Doğrulama kavramı, “bir tümce ya da önermeyi, doğruluğunu tahkik etmek amacıyla bilimsel olarak test etme, sına”⁴⁹⁴ şeklinde tarif edilir. Bu tarif, doğrulama kavramının tanıtılma ile gerekçelendirme (justification) kelimelerinden farklı olduğuna işaret eder. Şöyle ki tanıtılma, “öne sürülen bir savın doğruluğunu mantıksal yöntemle gösterme; sonucun doğruluğunu göstermek için, doğru olarak bilinen ya da doğru sayılan öncüllere dayanarak yapılan çıkarımı”⁴⁹⁵ tasvir eder. Bu tasvir, doğrulamada bilimsel araştırmanın tanıtılamada ise mantıksal yöntemin önemli olduğunu ortaya koyar. Gerekçelendirme ise Platon’un bilgi tanımında ortaya koyduğu üç ölçütten birisidir. Platon, bilgiyi gerekçelendirilmiş doğru inanç şeklinde açıklayarak gerekçelendirmenin bilginin sağlam ve güçlü bir karaktere bürünmesi için hayati önemde olduğunu iddia eder.⁴⁹⁶ Nitekim doğrulama, araştırma özelliğine sahip olduğu için tanıtılamadan farklıdır. Doğrulamanın gerekçelendirmeden farkı ise tanıtlanıp tanıtlanamama ayrımı üzerinden ortaya çıkar. Zira doğrulama, “şimdi hava yağmurludur” cümlesinde olduğu gibi

⁴⁹³ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 83-86.

⁴⁹⁴ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 135.

⁴⁹⁵ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 167.

⁴⁹⁶ A. Cevizci, *Bilgi Felsefesi*, Say Yay., İstanbul, 2010, s. 22.

tanıtlanarak doğrulanmayı; gerekçelendirme ise “Hasan, arabayı yavaş kullanmalıydı” önermesinde olduğu gibi gerekçelendirerek doğrulanmayı kapsayan bir anlayışı temsil eder.⁴⁹⁷

Bilindiği üzere felsefe tarihinde doğrulama kavramını ilk defa mantıksal pozitivistler kullanmıştır. Mantıksal pozitivistler, doğrulamayı gözlemlenmiş olan bir olgu ile olacak bir olgu arasındaki uygunluk şeklinde ifade ederek oluşturulacak önermelerin hem sentaktik⁴⁹⁸ hem de ilgili nesnelerle uygun olmasını amaçlar.⁴⁹⁹ Buna göre herhangi bir ifadenin/inancın/yargının doğruluğunu öğrenme anlamına gelen doğrulamanın metottan bağımsız değerlendirilemeyeceği söylenebilir. Çünkü metot, bizi hem anlama hem de doğruya götüren bir yapıdadır. Eğer doğrulama metodumuz herhangi bir ifadenin/inancın/yargının ne olduğunu, nerelerde kullanıldığını, doğruluğunun nasıl ortaya çıkarılacağını ayrıntılı bir şekilde ortaya koyuyorsa anlam ve doğruluk açısından başarılı olduğu ifade edilebilir.⁵⁰⁰

⁴⁹⁷ O. Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi*, c. 1, s. 336.

⁴⁹⁸ Sentaks, “cümlelerin farklı sözcüklerden hareketle nasıl kurulması gerektiğini soruşturan, tümce kuruluşunun kurallarıyla meşgul olan dilbilim dalı”dır. A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 391.

⁴⁹⁹ B. Bravo, Viyana Çevresinin Bilim Tasarımı, *Kaygı*, Sy. 8, 2007, s. 47.

⁵⁰⁰ Wilson, doğrulamayı “anlama götüren bir kılavuz” ve bir ifadenin doğru olup olmadığına dair bir metot olarak ele alır. Buna göre anlama götüren bir kılavuz olarak doğruluk, doğrulama yöntemi ile ilgili bir husustur. Sözelimi “hayvanlar akıllıdır” önermesini A ve B şahıslarından birinin doğru, diğerinin yanlış kabul ettiğini varsayalım. Eğer doğru kabul eden A, B'ye “akıllı” kavramının ne anlama geldiğini açıkça ifade ederse her ikisi arasında anlaşma sağlanabilir. Aksi halde belirsiz bir durumun varlığından dolayı A ve B şahsı arasında bir anlaşma sağlanamaz. Doğrulamada bir ifadenin doğru olup olmadığı ise yöntemsel bir birliktelik ile sağlanır. Sözelimi yan odada bir masanın olduğu iddia edildiğinde bu iddiaya en güzel cevap yan odaya gidip masanın olup olmadığını kontrol etmek olurdu. Eğer masa varsa, söz konusu iddiayı kabul ederim, aksi durumda iddianın yanlışlığını savunurum. Ancak “yan odada masa vardır” iddiasına “hayır, yan odada sandalye yoktur” şeklinde cevap verirsem, anlamsız bir şekilde hareket ettiğim

Şu ana kadar doğru, doğruluk ve doğrulama kavramlarından hareketle doğruluğun neliğine dair genel bir kavramsal çerçeve ortaya konulmaya çalışıldı. Bu çerçeve, doğruluğun alanının ne olacağı problemini de gündeme getirir. Schiller, bu problemin postulat, aksiyom, metodolojik varsayım ve metodolojik kurgu kavramlarıyla açıklanacağını, bu kavramların ise herhangi bir iddianın doğruluk yolunda tanımlanması gereken aşamalar olduğunu ifade eder. Bu aşamalardan ilki, doğruluk iddiasının kesinlik ve mutlaklığı açısından en alt basamağını temsil eden postulat kavramıdır. İkinci aşama, pratik hayatta postulat kavramından ayrılmazken teoride oldukça basit bir şekilde ayrılan aksiyom kavramıdır. Bu kavram, bilimsel bir ilke olduğundan dolayı bilimin genel özelliklerine sahiptir, bu yüzden postulat kavramından daha insani olduğu söylenebilir.⁵⁰¹

Doğruluk iddiasında üçüncü safhayı metodolojik varsayım oluşturur. Bu aşamada postulat ile aksiyomdan farklı olarak fayda kavramı önemli bir yerde bulunur. Buna ilaveten metodolojik varsayım da kesin ve mutlak bir doğru varsaymadığı için gözlem, amaç ve deneyim kavramları ön planda olur ve dolayısıyla bütün bilimlerin son tahlilde metodolojik varsayımına dayandığını gösterir. Doğruluk iddiasında dördüncü ve son aşamayı metodolojik kurgu oluşturur. Schiller, bu aşamada fayda, işleyiş ve doğruluk kavramlarının daha belirgin olmasından dolayı en fazla bu aşamayı önemser.⁵⁰²

3.2.2. GELENEKSEL DOĞRULUK TEORİLERİ

Felsefe tarihinde doğruluk ile ilgili uygunluk, tutarlılık ve pragmatik doğruluk teorisi olmak üzere üç temel anlayış bulunur. Bu ayrımın dışında doğruluk teorilerini

söylenebilir. O halde bir ifade/inanç/yargının doğrulanması için birtakım testlerden geçmesi, hangi koşullara bağlı olduğu ve neye delalet ettiğinin açıkça belirtilmesi gerekir. J. Wilson, Dil, Anlam ve Doğruluk, s. 61-65.

⁵⁰¹ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 160-162.

⁵⁰² F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 163-164.

realist ile realist olmayan şeklinde bir kategorize etme anlayışının da mevcut olduğu görülür. Bu anlayış, uygunluk teorisini realist; tutarlılık, pragmatist, pragmatist ile araçsal anlayışları ise realist olmayan şeklinde sınıflandırır.⁵⁰³ Schiller ise yedi doğruluk teorisinin bulunduğunu iddia eder. Bu bölümde uygunluk, tutarlılık ve pragmatik doğruluk teorisi hakkında genel bir bilgi verilecek ve Schiller'in geleneksel doğruluk teorilerine eleştirisi, doğruluk teorilerine dair kendi ayrımı ve pragmatik hümanist doğruluk teorisi incelenecektir.

3.2.2.1. UYGUNLUK TEORİSİ

Doğruluğun uygunluk teorisi, kökenini Antik Yunan'da Platon ile Aristoteles'e dayanan en eski felsefi anlayışta kendisini ortaya çıkartır. Bu teori, “X ancak ve ancak bir olguya tekabül ederse doğrudur”⁵⁰⁴ önermesiyle açıklanır ve en genel anlamda gerçeklikle bir anlaşma şeklini ifade eder.⁵⁰⁵ Bu anlaşma, gerçekliğin doğruluktan bağımsız bir varlığa sahip olduğunu ve doğruluğun garantörü olarak açıklanabileceğini gösterir. Sözelimi, “masanın üzerinde bir kitap vardır” önermesi, eğer gerçekten masanın üzerinde bir kitap varsa doğru kabul edilir. Diğer ifadeyle bu önerme, iddia ettiği düşüncüyü gerçek hayatta karşılığı var olduğu müddetçe doğru kabul eder. Aksi halde bu önermenin yanlış bir düşüncüyü ortaya koyduğu söylenebilir.

Uygunluk teorisinin temelini oluşturan “bir ifade ancak ve ancak bir olgu ile örtüşürse doğrudur” önermesi, doğruluğun dilsel bir karakterde olduğunu gösterdiği için “olgu” ile “örtüşme” kavramlarından ne kastedildiğinin açıklanması gerekir. Searle, bu iki kavramı açıklamak için diskotasyon⁵⁰⁶ adını verdiği “s ancak ve ancak p ise doğrudur”

⁵⁰³ R.L. Kirkman, *Theories of Truth: A Critical Introduction*, MIT Press, 2001, s. 73.

⁵⁰⁴ C. Türer, “Pragmatizm'in Doğruluk Evi”, s. 167.

⁵⁰⁵ A. Flew, *A Dictionary of Philosophy*, s. 76.

⁵⁰⁶ Bu kavram, tırnağı kaldırma anlamına gelen bir ifadedir.

önermesini kullanır. Bu önermede s yerine “kar beyazdır” ifadesi konulduğunda önerme “kar beyazdır”, ancak ve ancak kar beyaz ise doğrudur, şekline dönüşür. Diskotasyon denilen kriter ise önermenin sol tarafında yer alan tırnak içerisindeki cümlelerin sağ tarafta tırnak işaretleri düşmüş bir şekilde ifade edilmesi anlamına gelir. Bu kriter, aynı cümleyi önermenin sol ve sağ tarafında tekrarlayarak hem ilk cümlelerin kendisi dışındaki bir durumu kanıtlamasını hem de başka durumlara uygulanabilecek bir hususu ifade eder. Bu kriterin pek çok hususa uygulanması, her birinin ayrı ayrı adlandırılmasından ziyade hepsini kapsayacak genel bir kavramın kullanılmasını gerekli kılar. Bu kavram da “olgu”dur. Olgular sayesinde cümlelerin doğruluğunu ifade eden kavram ise “örtüşme”dir. O halde diskotasyon kriterinin sol tarafındaki cümle doğru ise sağ tarafındaki olguyla örtüşmek zorundadır.⁵⁰⁷

Rasmussen ise doğruluğun uygunluk teorisinin ‘ilişkili olma’ ve ‘epistemolojik bir nedene sahip olma’ özelliklerinden dolayı kabul edilmesi gerektiğini ileri sürer. Bu teoride ilişkili olma durumu, nesne hakkındaki yargının doğruluğunu nesnenin aynı kalması şeklinde açıklar. Dolayısıyla nesnenin aynı kalması halinde yargının doğru, aksi halde yargının yanlış olacağı iddiasına dayanır. Bu iddia, doğruluğun “bazı gerçeklikler için bazı ilişkiler oluşturması” gerektiğini ortaya koyar. Uygunluk teorisinin epistemolojik bir nedene sahip olması ise nesne hakkında var olan yargının neye delalet ettiği ve nelerle ilişkili olduğuna işaret eder. Sözgelimi “masanın üzerinde bir kitap vardır” önermesinin doğru olması için öncelikle masanın görülmesi ve ardından kitabın var olup olmadığının kontrol edilmesi gerekir.⁵⁰⁸

Türer, doğruluğun ilişkiye indirgenmesinin sorunlu olduğunu ifade ederek ilişki ile uygunluk arasında mutlak bir neden-sonuç bağlantısının olmadığını ileri sürer. Ona

⁵⁰⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz. J.R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, s. 245-280.

⁵⁰⁸ J. Rasmussen, *Defending the Correspondence Theory of Truth*, Cambridge Univ Press, UK, 2014, s. 2.

göre bu durumun en açık göstergesi olumsuz önermelerde var olan uygunluğun nesnede gösterilememesi hususudur.⁵⁰⁹ Zira bu husus, “masanın üzerinde bir kitap vardır” önermesinin nesnede karşılığı olduğunda uygunluğun gerçekleştiğine, buna karşın “masanın üzerinde kitap yoktur” önermesinin tam olarak ne ile uygunluk içerisinde olduğunun belirgin olmadığına işaret eder. Eşleşme problemi olarak ifade edilen bu husus, uygunluk teorisinin doğruluk ile gerçeklik arasında var olan bağlantının nasıl gerçekleştiğine dair anlamlı bir izahat ortaya koyamamasından kaynaklanır. Çoğu filozofun uygunluk teorisini benimsemesi, eşleşme probleminin uzun yıllar çözümsüz kalacağını gösterir.⁵¹⁰

Eşleşme problemi, temelde ifade ile olgu arasındaki uygunluğun olmasından ziyade böyle bir uygunluk neticesinde ortaya çıkan doğruluk ile olgunun yanlış resmedilmesini içerir. Zira olgular basit bir yapıda olmadığı için resmedilen doğruluk olguyu doğru bir şekilde temsil edemez. Bu husus, olumsuz önermelerin neye delalet ettiği problemini ortaya çıkartır. Bu problemin farkında olan Searle, “ifade” ile “olgu” kavramlarının açıklanması ile bu problemin giderileceğini iddia eder. Şöyle ki Strawson’un ifade, olgu ve doğruluk kavramlarını dilsel bir karakterde kabul etmesi, uygunluk teorisinin eşleşme problemine sahip olduğunu gösterir. Hâlbuki olgu kavramı, doğru ifadelerin delalet ettiği eşyaları tek tek belirlemekten ziyade genel bir terim olarak ifade edilmesi zaruretinden neşet eder. Bu durum, olgunun “kompleks” ve “dilsel” değil “koşul” olduğuna işaret eder. Nitekim herhangi bir ifadenin doğruluğu, dünyadaki karşıladığı koşula bağlı olduğu için ifade edilen koşul, dünyada karşılık buluyorsa doğru, aksi durumda yanlış kabul edilir.⁵¹¹

⁵⁰⁹ C. Türer, “Pragmatizm’in Doğruluk Evi”, s. 168.

⁵¹⁰ J. Rasmussen, *Defending the Correspondence Theory of Truth*, s. 3-4.

⁵¹¹ J.R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, s. 251-261.

Tüm bu ifadeler, uygunluk teorisinin olumsuz önermeleri bir olgu kabul ederek eşleşme problemini çözmeye çalıştığını gösterir. Nihayetinde çıkan sonuç; “masanın üzerinde kitap yoktur” önermesinin ancak ve ancak masanın üzerinde kitap yoktur olgusuyla uyumlu olması halinde doğru olacağıdır. Bu durum, “şayet kedi paspasın üzerinde olmuş olsaydı, o zaman köpeğin de mutfakta olmuş olması gerekecekti” önermesine de uygulanır. Bu önermenin doğruluğu, şayet kedi paspasın üzerinde olmuş olsaydı, o zaman köpeğin de mutfakta olmuş olması gerekecekti olgusu ile örtüşmesine bağlıdır. Eğer böyle bir örtüşme varsa, önerme doğru, aksi halde yanlıştır.

Uygunluk teorisini eleştiren diğer bir anlayış, sapan teorisidir. Doğruluğun gerçekliğin farklı bir kısmından ziyade sadece herhangi bir kısmı olduğunu savunan bu görüş, doğruluğu mutabakat sağladığı için değil önermelerin mantıksal yapısına benzediği için önemli kabul eder.⁵¹² Frege, Quine ve Donald Davidson tarafından savunulan bu teorisinin geçerli olması halinde uygunluk teorisini yıkacak güce sahip olduğu iddia edilebilir. Bu teorisinin temelde doğru bir ifadenin herhangi bir olguyla örtüşmesi halinde diğer tüm olgularla da örtüşmesi gerektiği varsayımından hareket ettiği söylenebilir. Sözelimi bu teori, “kar beyazdır” ifadesi ile “çim yeşildir” olgusunun örtüşmek zorunda olduğunu, aksi halde uygunluk teorisinin yanlış olduğunu ileri sürer. Searle, bu teorisinin “a ifadesi, b olgusu ile örtüşür” önermesinden hareket ederek böyle bir sonuca ulaştığını, ancak “b olgusu, c olgusu ile özdeşdir” önermesini dikkate almadığını söyler. Eğer ikinci önerme kabul edilirse sapan teorisinin işlemez olduğu görülecektir.⁵¹³

Doğruluğun gerçeklikle uygunluğuna dair yukarıdaki olumsuz düşüncelerin uygunluk teorisini benimseyen filozofları temsil epistemolojisi (representationalism)

⁵¹² J. Rasmussen, *Defending the Correspondence Theory of Truth*, s. 3-4.

⁵¹³ Hem sapan teorisinin hem de uygunluk teorisinin sonuç önermelerine ulaşırken takip ettikleri yolu ayrıntılı bir şekilde incelemek için bkz. J.R. Searle, *Toplumsal Gerçekliğin İnşası*, s. 273-280.

adında yeni bir izahata sürüklediği ifade edilebilir. Temsil epistemolojisi, en genel anlamda dünya ile etkileşime geçmek amacıyla temsili kullanan felsefî bir düşünce olarak açıklanabilir. Bu düşünce, zihni bütün alanlarda en aktif öge kabul ederek perspektiflik, gerçeğe uygunluk (veridicality) ve zihnin bağımsızlığı gibi kavramları ön plana çıkartır.⁵¹⁴ Buna karşın bu anlayışın doğruluğun her bireyin zihninde farklı algılanmasından ve her bir zihinde oluşan temsilin birbiriyle aynı olup olmadığının belirsiz olmasından dolayı problemli olduğu iddia edilebilir.⁵¹⁵

Temsil epistemolojisi, Antik Yunan'da Platon ile ortaya çıksa da modern dönemde Descartes tarafından tam olarak ortaya konmuştur. Bunun yanısıra bu teoriye Locke, Hume, Kant ve Hegel'in de katkısı yadsınamaz. Horowitz, temsil epistemolojisini zihinsel ve siyasal temsil şeklinde ikiye ayırarak yukarıda bahsedilen filozofların zihinsel temsilde yer aldığını iddia eder.⁵¹⁶ Bu iddia, temsil epistemolojisinin zihinsel kısmında yer alan filozofların felsefî düşünce anlamında oldukça farklı anlayışlara sahip olmalarına rağmen zihinde var olan nesneye dair görüntünün gerçekte mevcut olan nesnenin temsili olduğu düşüncesinde hemfikir olduklarını gösterir.

Temsil epistemolojisinde doğrunun idealardan hareketle açıklanması, gerçekte var olan nesne ile zihinde mevcut olan ideanın nasıl birbirini tam olarak karşıladığı ve böyle bir bilgiye nereden ulaşıldığı problemini gündeme getirir. Descartes, *Metafizik Düşünceler* adlı eserinde Tanrı'yı garantör kabul ettiği bu probleme dair şunları ifade eder:

⁵¹⁴ U. Schmid, *Moore's Paradox; A Critique of Representationalism*, Hubert&Co. Pub., Berlin, 2014, s. 10.

⁵¹⁵ C. Türer, "Pragmatizm'in Doğruluk Evi", s. 168.

⁵¹⁶ M.C. Horowitz, *New Dictionary of the History of Ideas*, Thomson Gale Publishing, USA, 2005, Vol. I-IV, s. 2090.

Evvela biliyorum ki Tanrı'nın beni aldatmasına asla imkân yoktur; çünkü her hile ve aldatmada bir nevi noksanlık vardır. Böylece aldatabilmek bir incelik ve kudret alameti görünse de aldatmak istemek şüphesiz zaaf ve hileye delalet eder. Binnetice bunlar Tanrı'da bulunmaz. Bundan sonra şahsi tecrübemle biliyorum ki bende bir hüküm vermek veya doğruyu yanlıştan ayırdetmek melekesi vardır. Şüphesiz diğer malik olduğum şeyler gibi bunu da bana Tanrı vermiştir. Ve Tanrı beni aldatmak istemeyeceğinden bu melekeyi lazım olduğu gibi kullandığım takdirde, hiçbir zaman yanılmama imkân olmayacak şekilde bana verdiği de muhakkaktır.⁵¹⁷

Bu anlayış, doğruluk ile kesinliği aynı cümle içerisinde kullandığı için doğruluğun yegâne ölçütünün kesinlik olduğunu, açık ve seçik bir bilginin⁵¹⁸ ancak böyle bir kesinlikle elde edileceğini ortaya koyar.⁵¹⁹ Öyleyse Descartes'ın öznenen hareketle felsefesini kurduğu, kesinlik açısından açık ve seçik bir bilgiyi savunduğu, zihinde var olan idealarla dış âlemde mevcut olan nesneler arasındaki belirsizliği Tanrı ile gidermeye çalıştığı söylenebilir.⁵²⁰

Modern dönemde Descartes'ın yanında temsil epistemolojisinin farklı bir savunucusu olan J. Locke, doğuştan getirilen bilgilerin olmadığını ileri sürerek rasyonalizmin karşısında yer alır. O, dış dünyanın varlığını kabul ederek algılarımızdan dolayı ona dair doğrudan bir bilginin elde edilemeyeceğini iddia eder. Bu iddia, tıpkı televizyonda izlenen herhangi bir canlı yayının dolaylı bir şekilde algılanmasına benzetilebilir.⁵²¹ İnsan zihninin dış dünyayı bireysel temsiller ile algıladığını iddia eden Locke, gerçekliğin zihinde önceden oluşan ideler ve algılardan dolayı doğrudan bilinmeyeceğini, nesnelerin birincil ve ikincil niteliklerine göre anlaşılması gerektiğini

⁵¹⁷ R. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, s. 41.

⁵¹⁸ Descartes, açık bilginin bütünlük içeren ve tutarsız olmayan bir karaktere sahip olduğunu, buna karşın seçik bilginin mevcut bilginin diğer bilgilerden ayrımının yapılması anlamına geldiğini iddia eder. Bu iddia, açık olmanın gereğini seçik olarak ifade etmezken seçik olmanın şartını da açık olmak olarak kabul eder. A.K. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 78

⁵¹⁹ H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, s. 52-53.

⁵²⁰ R. Descartes, *Metot Üzerine Konuşma*, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., 1994, s. 36-39.

⁵²¹ E. Feser, *Locke*, One World Thinkers Publications, England, 2007, s. 47.

ileri sürer. Birincil nitelikler, uzam, biçim, katılık ve hareket gibi nesnede her durumda varlığını sürdüren kavramlar iken ikincil nitelikler renk, tat ve koku gibi nesnenin zihnindeki “tasarımlar”ını oluşturan kavramları temsil eder. Nitekim birincil nitelikler insan zihninden bağımsız olarak nesnenin kendisinde var olan, ikincil nitelikler ise insanla beraber nesnede oluşan bir durumu gösterir. Bu durum, birincil ve ikincil nitelikleri zihnin tasarımı kabul ederek birincil niteliklerin nesnenin bir kopyası, ikincil niteliklerin ise kopyadan ziyade güçle ilişkili olduğunu ortaya koyar.⁵²²

Temsil epistemolojisinde Descartes ile Locke’un açtığı yoldan ilerleyen David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir Deneme* adlı eserinin başında zihni izlenimler ve tasarımlar şeklinde ikiye ayırır. Bu ayırım, zihnin nesneyi duyum, tutku ve duygu vasıtasıyla algıladığında izlenimlerin ve izlenimlerden hareketle de düşünmeyi temsil eden tasarımların oluştuğunu belirtir.⁵²³ Böylelikle Hume’un felsefesinde zihinde oluşan izlenim ile tasarımların dışında nesnenin gerçekliğini algılamamanın mümkün olmadığı söylenebilir. Doğrudan deneyimi kabul etmeyen bu anlayış, zihni insani karakterde ele almadığı için eleştirilebilir. Nitekim deneyimi insani bir süreçle incelemeyen herhangi bir anlayışın hem daha tutarlı ve geçerli hem de kendimiz hakkında daha ayrıntılı bilgiler edinmesi mümkün gözükmez. Bu durumun farkında olan Schiller, insan zihnini bir “otomat” kabul eden, psikolojik hiçbir etkeni dikkate almayan Hume felsefesinin belirsiz ve yapay kaldığını iddia eder.⁵²⁴

Temsil epistemolojisi ile ilgili bu düşünce iklimindeki diğer bir filozof olan Immanuel Kant, Hume’un izlenimler ve tasarımlar şeklinde var olan düalist anlayışını

⁵²² E.A. Ergat, *Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi*, s. 32-33, Ayrıntılı bilgi için bkz. J. Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, Çev. V. Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004, s. 97-283.

⁵²³ D. Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, s. 17.

⁵²⁴ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 240-241.

kabul etmez. Onun hedefi, böyle bir düalist anlayışın dışında yeni bir bilgi alanı oluşturmaktır.⁵²⁵ Bu bilgi alanı, numen ile fenomen ayrımının ortaya çıktığı, numen âlemin agnostik bir yapıda kabul edildiği, buna karşın fenomen âlemin zihninin kendisinde bulunan kategoriler sayesinde numen âleme bakarak oluşturduğu bir alan olarak açıklandığı bir anlayışı temsil eder.

Kant'ın temsil epistemolojisini savunan diğer filozoflardan en önemli farkı, Antik Yunan'da Aristoteles'ten itibaren süregelen nesne ve özne ilişkisini özne ve nesne şekline tebdil etmesidir. Bu dönüşüm, astronomideki Kopernik Devrimi kadar önemli olan bu hususa işaret eder. Bu husus, geleneksel epistemolojinin aksine nesnenin görülebilmesi için önce zihnimize var olan yapıya uyması gerektiğini, böylelikle nesnenin insanın bilişsel yeteneklerine göre içeriden dışarıya doğru giden bir süreçte deneyimleneceğini vurgular.⁵²⁶ Bu anlayışın nesnenin özneye hâkimiyeti yerine öznenin nesneyi şekillendirdiği bir durumu önelediği ve dolayısıyla rölativist bir anlayışın öncüsü olduğu iddia edilebilir.

Temsil epistemolojisinin diğer önemli bir filozofu olan Hegel, Kant'ın ileri sürdüğü numen ile fenomen âlem ayrımını reddederek bilen ile bilinen arasında var olan ayrımı kaldırır, gerçeği ussal olan; ussal olanı ise gerçek olanla özdeş kabul ederek monist bir âlem anlayışı ortaya koyar. Bu husus, Locke ve Hume tarafından pasif bir hale getirilen zihninin yeniden gerçekliği tek başına elde eden aktifliğe ulaşması anlamına gelir. Nitekim Hegel, süjenin yanında objenin de rasyonel karakterde olduğunu ve dolayısıyla her ikisinin aynı akıl ile ilkeyi farklı şekillerde ortaya çıkardığını iddia eder.⁵²⁷ Hegel'in felsefesinde zihinsel olan ile gerçekte olan arasında herhangi bir ayrımın kalmayışı, bu

⁵²⁵ C. Türer, "Pragmatizm'in Doğruluk Evi", s. 169.

⁵²⁶ R. Stern, *Hegel, Kant and the Structure of the Object*, Routledge Publishing, New York, 2001, s. 14.

⁵²⁷ M. Gökberk, *Felsefe Tarihi*, s. 387.

düşünceye tüm sınıflandırmalardan kurtularak konunun salt kavramsal bazda ele alındığını gösterir.⁵²⁸

Temsil epistemolojisi, Hegel sonrası dönemde Durkheim'den Putnam'a geniş bir yelpaze içerisinde pek çok filozof tarafından ilgi çekici bir alan olarak varlığını devam ettirir. Durkheim, temsillerin “dış dünyayı sembolize eden her türlü maddi varlığın, eşyanın ve nesnenin (hareketler, kelimeler, sesler vb) somutlaşmasıyla” ortaya çıktığını ifade ederken Putnam insan zihnini bilgisayara benzeterek “işlevselcilik (functionalism)” adında yeni bir düşünce akımı ortaya koyar. Bu akım, zaman içerisinde pek çok farklılıklara uğrayarak insan zihninde var olan herhangi bir kavramın kullanım alanı ile elde edildiği hususlara göre anlam kazandığını ve dolayısıyla zihinde herhangi bir salt anlamın var olmadığını iddia eder.⁵²⁹

3.2.2.2. TUTARLILIK TEORİSİ

Uygunluk teorisinin çıkmazlarından kurtulmak amacıyla ortaya koyulan bir teori olarak tutarlılık teorisi, en genel anlamda “X doğrudur, ancak ve ancak içsel olarak tutarlı inançlar kümesinin üyesi ise” önermesi ile açıklanabilir.⁵³⁰ Runes, bu teoride doğruluğun geniş kapsamlı bir karaktere sahip olan tutarlı önermelere de uygulanabilir nitelikte olmasının diğer önermelere uygulanabilmesine imkân tanıdığını ileri sürer.⁵³¹ Doğruluğu bir sistem içerisinde kabul eden tutarlılık teorisinin önceden tamamlanmış bir düşünce sistemine ulaşmaya çalışması ve matematik ile mantık gibi soyut sistemlerden ziyade

⁵²⁸ P. Singer, *Hegel*, Oxford University Press, 1983, s. 77-80.

⁵²⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz. W.S.F. Pickering, *Durkheim and Representations*, Routledge Publis., London; J. Buechner, *Gödel, Putnam and Functionalism*, The MIT Press, Boston, 2008.

⁵³⁰ C. Türer, “Pragmatizm’in Doğruluk Evi”, s. 172.

⁵³¹ D.D. Runes, *The Dictionary of Philosophy*, s. 58.

insan deneyiminin kısmen etkin olduğu somut bir anlayışı hedeflemesi gayet makul gözüktür.⁵³²

Kirkman, bu sistemsal yapıdaki ilişkiyi, her bir ögenin birbiriyle tutarlı olması ve tümevarımsal bir anlayış içerisinde bir diğeri ima etmesi şeklinde açıklar.⁵³³ Bu açıklama, tutarlılık teorisinin uygunluk teorisinde var olan özne ve nesne uyumundan ziyade öznede mevcut olan düşünceler arasındaki tutarlılığı önemsendiğini gösterir. Rasyonalizm ve empirizm ile ilişki içerisinde olan uygunluk teorisinin aksine sadece rasyonalizm ile alakalı bir özelliğe sahip olan tutarlılık teorisi, doğruluğun oluşum sürecinde özne ile nesne arasındaki uyumu anlamsız gördüğünü, bu nedenle düşünce sistemine uyan tüm anlayışların doğru, buna karşın uymayan bütün düşüncelerin ise yanlış olduğunu iddia eder. Diğer ifadeyle bu anlayış, sistem içerisinde var olan herhangi bir inancın yine sistem içerisinde mevcut olan diğer bir inançla tutarlı olacağı hatta bu tutarlılığın artması halinde doğruluğun şiddetinin de artacağı bir hususa işaret eder.⁵³⁴ Buradan hareketle tutarlılık teorisinde doğrunun sistemde olan; sistemde olanın da doğru olduğu bir anlayışın benimsendiği iddia edilebilir.

Buna ilaveten bu teoride doğruluk, sistemle uyumlu olmasının yanında içsel ilişki, apriori kavram ve akıl yürütmeler,⁵³⁵ tutarlılığı sağlayan diğer inanç ve yargılar ile tutarlılığın derecesine göre şekillenen gerekçelendirmeleri de içerir.⁵³⁶ Tüm bu özellikler, doğruluğun sistem içerisinde kendisini gerçekleştirmesi ve sisteme entegre olmasına göre derecelendirildiğini ve dolayısıyla şekil aldığını gösterir.

⁵³² A. Flew, *A Dictionary of Philosophy*, s. 66.

⁵³³ Kirkman, Richard L., *Theories of Truth: A Critical Introduction*, s. 104.

⁵³⁴ R. Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s. 153.

⁵³⁵ C. Türer, “Pragmatizm’in Doğruluk Evi”, s. 173.

⁵³⁶ R. Audi, *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, s. 153.

Uygunluk teorisinde olduğu gibi tutarlılık teorisinde de eleştiriye açık pek çok husus bulunur. Eleştirilen bu hususlar, tutarlılık ile doğruluk ve içsel tutarlılık ile deney üzerinden ele alınmaktadır. Buna göre tutarlılık teorisinde tutarlı olanın doğru kabul edilmesi, her durum ve şartta mümkün olmayan bir hususa işaret eder. Sözelimi Moore'un “yağmur yağıyor, fakat ben yağmurun yağdığına inanmıyorum” şeklindeki ünlü paradoksu, dil kuralları açısından herhangi bir sistemsel bozukluğa sahip olmamasına rağmen doğru kabul edilmez.⁵³⁷ Aynı şekilde kurgusal yapı itibariyle sorunsuz gözüken herhangi bir masalda olağanüstü olaylarla kahramanların olgusal gerçekliğini kabul etmek mümkün değildir. Bu nedenle tutarlılık ile doğruluk arasında var olan ilişkinin mutlaklıktan ziyade değişebilirlik zemininde olduğu söylenebilir.⁵³⁸

Diğer taraftan tutarlılık teorisi, içsel tutarlılık ile deneyi uzlaştırma çabası üzerinden eleştirilir. Bu eleştiri, aynı olay ile ilgili iki farklı sistemin hem içsellik hem de deneysellik açısından tutarlı olması halinde hangisinin kabul edileceği problemini ortaya çıkartır. Ayrıca bu problem, içsel tutarlılık ile deney arasındaki uzlaşmadan sonra ortaya çıkacak deneylerin sisteme kabul edilip/edilmemesi sorunsalını da kapsar. Eğer bu deneyler, sisteme dâhil edilmezse mutlaklık anlayışının devam edeceği, sisteme dâhil edilmesi durumunda ise mutlak doğrunun olmadığı sonucunun ortaya çıkacağı görülmelidir.⁵³⁹

Yukarıda ifade edilen iki hususun dışında tutarlılık teorisinin formel ve psikolojik bir kriter ile kusurlu bir test olması, bilimsel açıdan engelleyici bir karaktere sahip olması, kendisiyle çelişmesi ve septisizmde sona ermesinden dolayı da problemli olduğu iddia edilebilir. Tutarlılık teorisinin formel karakterde olması hem doğru olandan yanlışın

⁵³⁷ U. Schmid, Moore's *Paradox; A Critique of Representationalism*, s. 38.

⁵³⁸ A.K. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 76-77.

⁵³⁹ A.K. Çüçen, *Bilgi Felsefesi*, s. 77.

ayrılmasını hem de yanlış doğruya benzer bir tutarlılıkta kabul etmesini zorlaştırır. İnsan zihni, bütün “ruhsal süreçleri” doğru ve yanlış şeklinde bir ayrıma gitmeden “birlik” içerisinde anlamlandırdığı için doğruluğun formel açıdan ele alınması problemlili gözükür. Bu problem, tutarlılık teorisinin tutarlı doğru ile tutarlı yanlış arasında tam bir ayrım yapamaması ve doğruluğun test edilmesi sürecinde daha yolun başında yetersiz olmasından kaynaklanır.⁵⁴⁰

Psikolojik açıdan tüm ruhsal süreçler tutarlı bir akışı temsil ettikleri için hem mantıksal ve psikolojik tutarlılık arasında bir ayrım yapılamaz hem de doğru olandan yanlış ayrılamaz. Düşüncenin akışını mantıksal zorunluluk ilkesi ile açıklama çabası, “zorunluluk” ve “baskı” gibi kavramlar üzerinden doğru tanımlamanın oldukça yetersiz olduğunu gösterir. Zira her yönüyle kusursuz bir kıyasta bile mantıksal açıdan bir “mutlaklık” bulunmaz. Her kıyasın öncülleri, amaçlar ve postulatlar gibi pek çok hususun etkisinde kalınarak seçildiği için herhangi bir önermenin mantıksal zorunluluklara tabi olmasını gerektirecek bir durum mevcut değildir. Diğer açıdan psikolojik kriterin herhangi bir zorunluluk olmamasına rağmen bilimsel sistemlerle de uyumlu olması beklenir. Sözelimi “12” sayısı, amaca veya işlemin gerektirdiği hususa göre farklı şekillerde ifade edilebilir. Bunlar, 3×4 , 6×2 , $11 + 1$, $13 - 1$ vb. işlemler olabilir. Böylelikle psikolojik faktörün tek başına doğruyu yanlıştan ayıracak kapasitede olmadığı iddia edilebilir.⁵⁴¹

Gerçek ve ihmal edilmiş olguları konu edinen bilimsel sistemler, tutarlılık teorisinin kusurlu bir test olduğunu iddia edebilir. Zira bilimsel araştırmalar, mükemmel bir sistemin olgusal âlemde mümkün olmadığını kanıtladığından bilimsel sistemlerin tamamlanmamış, esnek ve sürekli gelişen bir hüviyette olduğunu, “ilerleme” kavramıyla

⁵⁴⁰ F.C.S. Schiller, *Logic for Use*, s. 137-138.

⁵⁴¹ F.C.S. Schiller, *Logic for Use*, s. 139.

eski ve yeni arasında önemli bir ilişkiyi sağladığını iddia eder. Bu ilişkide herhangi bir doğrunun eski doğruları bazen tamamen yıktığı bazen de kendisine uydurarak devam ettirdiği görülür. Bu durum, bilimsel sistemler için teoride makul gözükse de pratikte kökleşmiş eski doğruları değiştirmenin görüldüğünden daha zor olduğunu ortaya koyar. Çünkü uzun yıllar bilimin ilerlemesi ve gelişmesi için hayati öneme sahip olan eski doğruları değiştirmek pek de kolay olmaz. Tüm bu zorluklara rağmen eski doğruların yeni doğrular karşısında zamanla tutunamadığı da bir vakıadır.⁵⁴²

Şu ana kadar tutarlılık teorisinin yeni doğruları kabul etmek noktasında oldukça kapalı bir sisteme sahip olduğu ve bilimsel açıdan engelleyici bir karakteri yansıttığı üzerinde duruldu. Nitekim geçmişte Galileo'nin astronomiye dair görüşlerinden Öklit geometrisine kadar pek çok yeni anlayışın böyle bir engellemeyle karşılaştığı görülür. Hatırlanacağı üzere Galileo'nin astronomiye dair görüşleri, o dönemin hâkim düşüncesi olan Batlamyus astronomisine uymadığı için şiddetli eleştirilere maruz kaldı. Benzer bir tepki, İncil'deki kronolojik bilgiler ile fosillerden elde edilen bulgular arasındaki farklılıkta ve Öklit geometrisi ile metageometrilere arasında da ortaya çıkar. Tüm bu özellikler, tutarlılık teorisinin a) izole edilmiş doğruları kabul etmediğini, b) yeni doğruları reddettiğini, c) eski doğruları yıkmaması için yeni ve izole doğruların tutarsız olduğunu kanıtlamaya çalıştığını ve d) kendisiyle aynı veya daha tutarlı bir sistemle karşılaştığında söz konusu sistemi kabul etmek zorunda kaldığını gösterir.⁵⁴³

Bilimsel açıdan herhangi bir geçerliliği olmayan bu teori, varlığını devam ettirmek için son olarak metafiziksel bir “ideal sistem” anlayışını öne sürer. Bu sistemde daha önceki tüm tutarsızlıklar tutarlı bir “bütün” ideali içerisinde yumuşatılarak sunulmaya çalışılır. Böyle bir çaba, eksik ve kusurlu olan bilimsel doğruların eleştirilmesi anlamına

⁵⁴² F.C.S. Schiller, *Logic for Use*, s. 140-141.

⁵⁴³ F.C.S. Schiller, *Logic for Use*, s. 141-142.

gelir. Ancak bilimin doğrularının ideal sistemdeki doğrular içerisinde yer aldığı ve dolayısıyla böyle bir düşünceyi savunanların kendileriyle çeliştiği iddia edilebilir. Sözgelimi matematikte ideal bir sistemi kabul etmek için “ $2+2=4$ ” işleminin onaylanması gerekir. Bu işlem, ideal sistemde oldukça küçük bir yeri işgal ettiği için bütünü onaylandığı, buna karşın parçanın inkâr edildiği bir düşünceyi yansıtır. Ayrıca bu düşünce, hem gerçek ile ideal olan hem de bilimsel sistemlerle “her şeyi kuşatan” sistemler arasındaki aşılmaz çeliştiği gözler önüne serer. İdeal kavramını kullanarak ilgi çekici bir yer edinen bu teori, metafiziğin cazibesine rağmen septisizme düşmekten kurtulamaz. Çünkü “toplam(total) doğruluğun” tek doğru kabul edilmesi, kısmi doğruluk ile kısmi yanlışlığın yetersiz ve güvenilmez olduğunu, herşeyin bilinmeden hiçbir şeyin bilinmeyeceğini ortaya koyar.⁵⁴⁴

Genel olarak tutarlılık teorisi, sistemi merkeze alan bir yaklaşım benimsediği için doğrunun yanında yanlışla da yakın ilişki içerisinde. Nitekim Schiller, sistematik doğru kabul edilen herhangi bir olgunun sistematik yanlışlar silsilesinin bir parçası olabileceğini, bu nedenle doğru ile yanlış kavramlarının tutarlı bir sistemde denetlenmesinin mümkün olmadığını ileri sürer. Bunun yanısıra doğru ile yanlış kavramının bütünüyle kapsayıcı, çözümleyici ve tutarlılık açısından tam olduğu da iddia edilemez. Çünkü bizim bütünüyle doğru kabul ettiğimiz bir anlayıştan daha doğru bir düşünce her daim mevcut olabilir.⁵⁴⁵

3.2.2.3. PRAGMATİK DOĞRULUK TEORİSİ

Mevcut anlayışlar içerisinde gelişen, kendinden önceki teorilerin cevaplayamadığı, eksik bıraktığı hususları çözüme kavuşturma amacı güden pragmatik doğruluk teorisi, uygunluk teorisinde var olan kavramların ne anlama geldiği üzerinden

⁵⁴⁴ F.C.S. Schiller, *Logic for Use*, s. 142-144.

⁵⁴⁵ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 83-85.

düşüncesini temellendirir. Bu temellendirme, doğruluk anlayışında eşyadan ziyade inancın önemli olduğuna vurgu yapar. Bu düşüncede doğruluk, dış âlemin gerçekliği yerine inançların onlar üzerindeki etkisi şeklinde tanımlanır.⁵⁴⁶ Tepe, bu teorinin yargı ile olgu arasında var olduğu söylenen durağan uygunluk düşüncesi yerine bireyden hâsıl olan fikirler ile bu fikirlerin yol açtığı deneyimler arasındaki işlevselliği önemsediğini ifade eder.⁵⁴⁷ Bu husus, pragmatist doğruluk teorisinde bizi çevreleyen dünyaya tam bir uyumdan ziyade bu dünyada mümkün olduğunca aktif bir şekilde eylemde bulunmanın önemli olduğunu gösterir.⁵⁴⁸

Türer, pragmatizmin doğruluk anlayışında ‘bir şeye tekâbüle etme’ kavramının eksik olduğunu, bu ikisi arasındaki ilişkinin ancak işlevsellikle kurulabileceğini iddia eder. Çünkü zihinimizde var olan herhangi bir kavram ile nesne arasında bir bağlantı sağlayacak ilişkinin ve zeminin olmayışı, bizi böyle bir teori kurma zorunluluğuna yöneltir. Zira bu durum, uygunluk teorisinin en önemli çıkmazı kabul edilir. James, bu çıkmaza düşmemek için yargı ile olgu arasında var olan uyumdan ziyade böyle bir uyumun pratik zemindeki sonuçlarına yönelir. Bu yönelim, uygunluğun pratik sonuçlarda gözükmesi halinde doğru; aksi halde yanlış olduğuna işaret eder. Öyleyse pragmatist doğruluk teorisinde uygunluğun şartının olgunun yargıyla teması şeklinde algılandığı görülebilir.⁵⁴⁹

Shook, pragmatistlerin doğruluk anlayışında uygunluk teorisinin kullandığı uygunluk (correspondence) kavramı yerine anlaşma (agreement) kelimesinin tercih edilmesi gerektiğini söyler. Zira anlaşma kavramı, uygunluk teorisinde pasif rolde olan

⁵⁴⁶ F. Copleston, *A History of Philosophy*, Doubleday Dell Publishing, New York, 1994, Vol. 8, s. 335.

⁵⁴⁷ H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, s. 196.

⁵⁴⁸ M. Bacon, *Richard Rorty; Pragmatizm ve Politik Liberalizm*, Sitare Yay., Ankara, 2010, s. 26.

⁵⁴⁹ C. Türer, *William James'in Ahlak Anlayışı*, s. 55-56.

özneyi aktifleştirecek inancın rolünü önemseyen bir anlama sahiptir. Bu anlam, pragmatizmin anlaşma sürecinde insani inanç, eylem ve yargıları önemseydiğini ve doğruluğu deneyimden bağımsız kabul etmediğini gösterir.⁵⁵⁰

Pratik hayata önem veren, deneyimi doğruluk sürecinde gören pragmatist doğruluk anlayışı, doğruluğu zihinsel tutarlılıktan ziyade pratik zeminde test edilerek doğrulandığını, doğruluğun da mantıksal bir değer ile ilişkilendirildiğini ifade eder. Türer, pragmatistlerin doğruluk için yargı ile olgu arasında var olan uyumun sonuçlarını önemseydiğini, bu sonuçların mantıksal değerinin testten geçmesi halinde doğruluk ya da yanlışlığının belirlendiğini vurgulayarak bu anlayışta doğruluğun doğrulamayla eşit kabul edilmesi, herhangi bir yargı ile inancın bir anda veya hatırlamayla oluşmasından ziyade belli bir süreç neticesinde ortaya çıktığını iddia eder.⁵⁵¹ Nitekim bu süreç, doğruluğun statik bir yapıda olmadığına, sürekli kendisini güncellediğine işaret eder.

Doğruluğun sürece bağımlı kılınması ve bu sürecin nasıl bir aşamayı içerdiği hususu, pragmatist doğruluk anlayışının işleyişini anlamamız açısından önemlidir. Kanaatimizce bu problem, insanı doğruya götürecekt temel yargıların pratik değere sahip olduğunu, mevcut durum içerisinde var olan sorunu çözmesi halinde faydalı kabul edileceğini, aksi halde faydasız olacağına delalet eder. Bu anlayışta doğru kabul edilen herhangi bir yargı her durum ve şartta aynı sonucu vermez. Zira doğru, doğrulama sürecini başlatan herhangi bir fikri temsil ederken bu fikrin faydalı olması, tecrübedeki tamamlanmış işlevi ifade eder. Bu nedenle herhangi bir yargının doğrulama sürecinde sadece doğru veya faydalı olması yeterli değildir. James, bu sorunu gördüğünden doğru olanı faydalı; faydalı olanı da doğru kabul eder.⁵⁵²

⁵⁵⁰ J.R. Shook, *A Companion to Pragmatism*, s. 37.

⁵⁵¹ C. Türer, “Pragmatizm’in Doğruluk Evi”, s. 179.

⁵⁵² W. James, “Pragmatizmin Doğruluk Anlayışı”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. B. Genç, s. 229.

Bu anlayış, ilk bakışta doğru gibi görünse de iki açıdan eleştirilebilir. Bunlardan ilki, doğru olduğuna inanılan inançların daima mükemmel sonuçlar yerine bazen oldukça büyük felaketlere neden olabileceği, tamamen faydasız hatta yanlış kabul edilen bazı inançların ise mükemmel sonuçlara neden olabileceği hususudur. İkincisi, pragmatist doğruluk anlayışındaki doğruluk ile faydalılık kavramlarının oldukça müphem bir şekilde kullanılmasıdır. Bu müphemlik, herhangi bir insanın işine yarayan her şeyi doğru kabul etmesi problemini ortaya çıkarabilir. Bunun yanında dini anlayışlar da dâhil herhangi bir düşüncenin insanın hayatına fayda sağladığı için kabul edilmesi, doğruluk gibi önemli bir kavramın içinin boşaltılması anlamına gelir.⁵⁵³

Pragmatizmin doğruluk ve faydalılık kavramlarının müphemliği, oldukça tartışmalı bir husus olmasına rağmen kanaatimizce gayet açık bir düşünceyi ifade etmektedir. Nitekim pragmatizmde doğruluk, insan tarafından hazmedilecek büyüklükteki, pratik hayatta uygulanabilir karakterdeki ve kanıtlarla ispatlanabilecek seviyedeki tüm düşünceler anlamına gelir. Doğruluk, düşüncenin kendisinde yerleşik ve statik olan bir yapıdan ziyade onun “başına gelen” bir husustur. Mevcut olaylar içerisinde herhangi bir düşüncenin doğruluğu veya yanlışlığı ortaya çıkar. Bu husus, pragmatizmde doğruluğun müphemliği değil bir süreç olarak kabul edildiğini, sürekli şartlara göre değişebileceğini gösterir.⁵⁵⁴ Postulat, aksiyom, metodolojik varsayım ve metodolojik kurgu aşamalarından oluşan doğrulama sürecini başarıyla tamamlayan herhangi bir düşüncenin faydalılığını müphemlik ile itham etmek kabul edilebilir bir itiraz değildir. Çünkü herhangi bir düşüncenin mezkûr aşamalardan geçmesi için en baştan belirsiz bir niteliğe sahip olmaması gerekir. Tüm bu süreçlerden sonra elde edilen düşüncenin insan hayatına fayda sağlamaması zaten anlamsız olacaktır.

⁵⁵³ A. Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, s. 44.

⁵⁵⁴ W. James, *Pragmatizm*, s. 151-152.

Doğrulukla ilgili şu ana kadar geleneksel anlayışlardan olan uygunluk, herhangi bir düşünce/fikir/ideanın bir olguya tekabül etmesi durumunda doğru, aksi halde yanlış olduğunu iddia ederken tutarlılık böyle bir düşünce/fikir/ideanın zihinsel tutarlılığını dikkate alarak sistemde tutarlı olanın doğru, tutarsız olanın yanlış olduğunu ileri sürer. Pragmatik doğruluk anlayışı ise özne ve nesne arasındaki uygunluk ve tutarlılıktan ziyade eylemin sonuçlarına yönelir. Bu yönelme, nesne ile temasa geçtikten sonra öznedeki oluşan fikirlerin pratik zemindeki sonuçları ve işlevselliğini önemser. Benzer kaygıları taşıyan pragmatik hümanist doğruluk anlayışı da doğrulukta anlaşılabilirlik, işlevsellik, faydalılık ve bilinebilirlik özelliklerinin hayati öneme sahip olduğunu iddia eder. Tüm bu düşüncelerden hareketle Schiller'in doğruluğun neliği ile oluşum sürecine dair görüşleri, doğruluk teorileri ile ilgili kendi ayrımı üzerinde durulacaktır.

3.2.3.PRAGMATİK HÜMANİZMİN DOĞRULUK ANLAYIŞI

Felsefede doğruluk, Schiller'e kadar olan süreçte en genel anlamda insanın doğruluğa ne derece ulaşabileceği, doğruluğu taşımadaki rolü ve doğruluğun ne olduğu problemi üzerinden tezahür etmiştir.⁵⁵⁵ Bu problemin epistemolojinin mutlak bilginin varlığı/yokluğuna dair temel sorunsalından bağımsız gelişmediği söylenebilir. Nitekim bu sorunu Antik Yunan'da Platon ve sofistler arasında mevcut olan gerilimle başlayan gittikçe önemi artan ve günümüze kadar varlığını devam ettiren bir hususiyet olarak kabul edebiliriz. Bunun yanı sıra doğru ile yanlış kavramlarının ne anlama geldikleri, hangi açıdan anlaşılmalı gerektiği de üzerinde durulması gereken önemli bir konu olarak gözükmektedir.

Schiller, mezkûr problemlerden hareketle doğrulukta bilinebilirlik, işlevsellik, anlaşılabilirlik gibi niteliklerin oldukça önemli olduğunu vurgular. Bu vurgu, doğruluk ile ilgili kesin bir sonuca ulaşıldığını savunan Batı düşünce geleneğinin terk edileceği ve

⁵⁵⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz. H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, s. 21-27.

pragmatik hümanist doğruluk teorisinde sürekli ilerleyen ve özgür bir anlayışın hâkim kılınacağına göndermede bulunur. Öyleyse pragmatik hümanizmde doğruluğun bilinemez ve hayali bir karakterden ziyade basitçe yanlıştan ayrıldığı, özne ile nesne ilişkisinden hareketle oluşturulan tüm teorilerden kendisini kurtardığı ve işlevsel karakterde olduğu görülebilir.⁵⁵⁶

Schiller'in bilinebilirlik, işlevsellik ve anlaşılabilirlik gibi doğruluğa dair kriterleri, Batı düşünce geleneğinin mutlakçı anlayışına karşıt olmayı ifade eder. Nitekim bu husus, pragmatik hümanizm ile Batı düşünce geleneği arasındaki en temel ayrım olan doğruluğun statikliği veya değişimi probleminde ortaya çıkar. Her iki düşüncede doğruluğun ne anlama geldiğini konu edinen bu problem, Batı düşünce geleneğinde doğruluğun son, rölatif olmayan, bir, değişmez, sonsuz ve insanüstü bir özellikte olduğunu ifade ederken pragmatik hümanizmde doğruluğun duyuşsal bir hüviyetten ziyade kendisi ile ilgili olduğunu ileri sürer. Batı düşünce geleneğinde meşkur özellikler, doğruluğun “ya....ya da” bağlacı üzerinden varlık ve yokluk ikilemiyle açıklandığını, bu ikilemin dışında herhangi bir tercihe yaşam hakkı tanınmadığını gösterir. Oysa pragmatik hümanizmde doğruluk, ilerlemeci, pozitif ve muhtemel bir karakterde olduğundan zaman içerisinde değişebileceği, buna karşın kutsal ve gizemli yönleri sahip olmayacağı söylenebilir.⁵⁵⁷

Pragmatik hümanist doğruluk anlayışında değişmez ve sonsuz yerine sürekli değişen bir doğruluğun kabul edilmesi, bu anlayışın septisizm ile ilişkisini gündeme getirebilir. Oysa septisizm, pragmatik hümanizmden ziyade Batı düşünce geleneğiyle daha fazla ilişkilidir. Nitekim söz konusu geleneğin filozofları, bu ilişkiyi felsefelerini yerellik ve evrensellikten yoksun, değişimden soyutlanmış, hareketsiz ve durağan bir kale

⁵⁵⁶ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 133-134.

⁵⁵⁷ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 49-52.

içerisine hapsedmekle gösterirler. Bu kale, dışarıdan oldukça sağlam gözüktüğü de insani bir karakterde olmadığından eskimeye ve yıkılmaya mahkûmdur. Pragmatik hümanist doğruluk teorisi ise böylesi bir çıkmaza düşmemek için insanla başlayıp yine insanla sonlanan bir anlayışı benimseyerek mutlak, durağan ve sabit bir dünya düşüncesinden akışkan, geçici, yapay ve seçimle oluşan bir dünyaya geçişi ifade eder. Böyle bir dünyaya geçiş, insanın doğruluğu kısmen algıladığına ve faydalı olanın doğru, doğru olanın da faydalı kabul edildiği işaret eder.⁵⁵⁸

Görüldüğü üzere pragmatik hümanist doğruluk teorisinde doğruluk, insanla başlayan bir süreci ifade eder. Bu durum, geleneksel doğruluk teorilerinin gerçeklik ve doğruluk anlayışlarının eleştirilmesine, özne ve nesne arasındaki uyumun öznenin hareketle herhangi bir genellemesinin yapılamamasına yönelir. Buna ilaveten uygunluk teorisinde düşünce ile gerçekliğin birbirinden ayrı iki alan olmasının doğruluk problemini daha da karmaşık bir hale getirdiği, tutarlılık teorisinin de “bütün sistemler doğru değildir” ve “çoğu sistemler doğrudur” şeklinde birbirinden farklı ve zıt önermeler oluşturularak anlamsız hale getirilebileceği söylenebilir.⁵⁵⁹

Schiller’in eserlerinde doğruluk teorilerini geleneksel ayırmadan ziyade yedi farklı başlıkta incelediği görülür. Bunlardan ilki, doğruluğun önermelerin ve yargıların bir özelliği olarak anlaşılmasıdır. Bu anlayış, doğruluğu “iki ya da daha fazla terim ile yapılan herhangi bir söz”⁵⁶⁰ ve “bir ya da iki şey arasında var olan bağıntının gerçekliğini evetleyen ya da değilleyen düşünsel bir edim”⁵⁶¹ olarak açıklar. Metafiziksel düşüncelere sahip olmayan bu teori, doğruluk ile yanlışlığı tahmin edilebilir bir karakterde kabul

⁵⁵⁸ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 206-209.

⁵⁵⁹ K. Winetrou, “Must Pragmatists Disagree”, s. 107-108.

⁵⁶⁰ N. Öner, *Klasik Mantık*, AÜİF Yay., Ankara, 1974, s. 41.

⁵⁶¹ B. Akarsu, *Felsefe Terimleri Sözlüğü*, s. 196.

ettiğinden mantıksal bir mahiyettedir. Ancak bu teoride herhangi bir önerme veya yargıdan hareketle doğrunun yanlıştan ayrılamayacağı farkedilmelidir.⁵⁶² Öyleyle salt mantıksal alan içerisinde kalan bu teorinin doğruyu yanlıştan ayırmak için önermeler ile yargıları kesin kabul ettiği söylenebilir. Abel, doğruluğu ile yanlışlığı kullanımına bağlı olan bir önermenin evrensel karakterde oluşunu anlamsız kabul ettiği için bu teorinin yanlıştan doğruyu ayıracak herhangi bir öneri ortaya koyamadığını iddia eder.⁵⁶³

Schiller'in doğrulukla ilgili ikinci ayrımı, doğruluğun gerçekliğin kavranması (apprehension) özelliğine dayanır. Bu anlayışın madeni paranın bir yüzünü gerçeklik, diğer yüzünü doğruluk kabul eden metafizik ve ontolojik bir karaktere sahip olduğu, gerçeklik ile doğruluk arasında var olan ayrımı sembolik kabul ettiği ifade edilebilir. Bu özellikler, doğruluk ile gerçekliğin doğasına dair herhangi bir bilginin tam olarak elde edilemeyeceği, doğruluk ile gerçekliğin bir ve aynı olmasından dolayı mantıksal tüm doğrulukların ortadan kalkacağını iddia eder. Nitekim herhangi bir varlığın metafiziksel gerçek dışılığı, mantıksal gerçek dışılığını gerektirmez.⁵⁶⁴ Öyleyse bu teorinin metafizik ile mantığı birbirine karıştırdığı, çoğu kez gerçeğin yanında görünüşlere, kurgulara, mitlere, illüzyonlara ve hayaletlere de yer verdiği görülür.⁵⁶⁵

Doğrulukla ilgili üçüncü ayrım, düşüncenin zorunluluğu üzerinden temellenir. Bu kabul, kökleri Antik Yunan'a kadar geri giden diyalektik yöntemin doğal bir sonucu olarak soru-cevap şeklinde devam eden tartışma sanatı veya kavramları sınıflandırma metodu olarak karşımıza çıkar. Platon, bu yöntemin çelişki anlayışı üzerinden varlığını

⁵⁶² F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 116-117.

⁵⁶³ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 94.

⁵⁶⁴ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 119.

⁵⁶⁵ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 95.

temellendiren ve sınıflandıran bir anlayış olduğunu söylerken⁵⁶⁶ Aristoteles, diyalektik yöntemin zirve noktasının kıyas olduğunu ifade eder. Nitekim o, Antik Yunan’da tartışma kültürüne paralel olarak insanlar arasında var olan düşünce kalıplarından hareketle zorunlu bazı düşünce kanunlarının olması gerektiğini ortaya koyar. Bu zorunlu kanunlar, bilim de dâhil pek çok alanda kullanılmaktadır.⁵⁶⁷ Sözgelimi Aristoteles’in kıyasındaki “bütün insanlar ölümlüdür” önermesi, zorunlu bir doğru kabul edildiği için daha sonra gelecek önermeleri sınırlar ve aksi bir sonucun ortaya çıkmasını engelleyerek kendinden sonra gelen önermelerin doğruluğunu zorunlu olarak ispat eden bir anlayışı ortaya çıkartır.

Schiller, zorunlu doğruları kabul etmenin psikolojik bir olgu olmasından dolayı Aristoteles’in kıyasını eleştirir ve genelleme yapan söz konusu kıyasın genele uymayanı (deli gibi) sistem dışına çıkardığını iddia eder. Bu durum, genele uyanın doğru, uymayanın ise yanlış olduğu veya aksi bir durumda herhangi bir farkın bulunmadığı bir hususa işaret eder. Bu yüzden düşüncenin ulaştığı zorunlu doğruların (bütün insanlar ölümlüdür) geneli temsil etmesine rağmen mutlak olan bir durumu seslendirdiği ileri sürülebilir.⁵⁶⁸

Diyalektik yöntemin diğer bir problemi, mantıkçının eğilimlerini dikkate almamasından kaynaklanır. Nitekim Schiller, herhangi bir yöntemin mantıkçının eğilimlerini tabulaştırmadan kabul etmesi gerektiğine işaret ederek⁵⁶⁹ mantıkçının eğilimlerinin sabit fikirli olabileceğini, bu nedenle böyle bir tespitin psikolojiyi dikkate alarak yapılması gerektiğini ileri sürer. Bu husus, insanın zihinsel ve bedensel tercihleri

⁵⁶⁶ I. Frolov, *Felsefe Sözlüğü*, s. 117.

⁵⁶⁷ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 120-121.

⁵⁶⁸ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 120-121.

⁵⁶⁹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 53.

ile bu tercihlerin nedenlerini araştıran psikolojiyi düşünsel sürecin tüm bağlantılarını açıkça ortaya koymasına götürür. Nitekim Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

(Bu teoride), inanmanın mantıksal olarak sınırlanması, öncüllerden zorunlu olarak ortaya çıkan kıyasın ve dolayısıyla Antik Yunan diyalektiğinin bir neticesi olarak gözüktür... Oysa olayların akışında böyle bir zorlamayı doğrulayacak herhangi bir güvenceye sahip değiliz; bu nedenle doğruya ‘zorunlu’ olduğu iddia edildiği için değil çalışır durumda olduğundan dolayı inanırız.⁵⁷⁰

Doğruluğa dair dördüncü ayrım, doğruluğun sezgi olarak anlaşılmasıdır.

Aristoteles’in etkisinin büyük olduğu bu ayrım, kıyasta kullanılan öncülleri sonsuz geriye gitme düşüncesi üzerinden açıklanamayacağı için nihai ve apaçık doğrular kabul eder.

Oysa Schiller, bu anlayışın sorunlarını gidermek amacıyla matematiksel işlemlerin kullanılması gerektiğini vurgulayarak bu işlemlerden biri olan $2+2=4$ ifadesinin herkes tarafından doğrudan anlaşıldığı için apaçık kabul edildiğini ifade eder. Bu kabul, matematikte var olan sezgisel doğruların kendi çerçevesi içerisinde doğru olduğu, aksi bir durumda ise geçerliliğinin kalmayacağı bir hususa işaret eder. Sözelimi herhangi bir üçgenin iç açılarının iki dik açıya eşit olması, sadece öklit geometrisinde geçerli ve apaçık olan bir durumu gösterir.⁵⁷¹ Abel, sezgiyle (Aristoteles’in *Nous*’u) algılanan ve apaçık olan nihai doğruların Schiller tarafından psikolojik karakterde kabul edildiğini söyleyerek sezginin mantığın konusu olmadan önce psikolojik bir olguya işaret ettiğini ifade eder. Bu husus, sezginin oldukça karmaşık bir kavram olarak önümüzde durduğunu gösterir.⁵⁷²

Beşinci ayrım, doğruluğun bizden bağımsız bir duruma işaret etmesidir. Antik Yunan’da Platon’un idealar teorisine dayanan bu ayrım, doğruluk ile gerçekliğin görüşler âleminde bağımsız bir şekilde idealar âleminde bulunduğunu, ideaların ise

⁵⁷⁰ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 95.

⁵⁷¹ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 126-127.

⁵⁷² R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 95.

insandan bağımsız, sonsuz ve değişmez karakterde olduğunu temsil eder.⁵⁷³ Buna göre Platon'un felsefesinde doğruluğun açık bir anlama sahip olduğu, pek çok niteliğe sahip ideaların iyi ideasından pay aldıkları ölçüde doğruluğun ışıklarını yansıttığı söylenebilir. Tepe, Antik Yunan'da Aristoteles'in felsefesinde görülen uygunluk teorisinin biraz zorlamayla Platon'un idealar teorisine yansıdığını iddia eder.⁵⁷⁴

Buraya kadar açıklanan doğruluk teorilerinin büyük oranda Aristoteles ile Platon'un felsefelerinden mülhem olduğu belirtilebilir. Schiller, bu teorilerin gün geçtikçe güçlenen septisizmin eleştirilerine tam bir cevap veremediğini ileri sürer. Eğer böyle bir durumun ortaya çıkması engellenecekse pratik hayatın ön plana çıkarılması gerekir. Böylelikle pratik hayat içerisinde açıklanan doğruluk, değişebilir bir karaktere bürünür.⁵⁷⁵ Bu karakter, Platon ile Aristoteles'in felsefesinde var olan teorik ile pratik arasındaki ayrımı da ortadan kaldırır. Ortadan kalkan bu ayrım, pratikten teoriye doğru bir köprü kurularak yeniden düzenlenir. Nitekim böyle bir düzenlemeden sonra Platon ile Aristoteles'in felsefesinin pratik zeminde karşılıklarının olmadığı açıkça görülür. Çünkü her iki anlayış, bizden bağımsız ve evrenin dışında olan bir hususu konu edindiği için bu hususa dair ortaya konulacak her türlü hüküm, boş ve belirsiz bir anlam ifade eder.⁵⁷⁶

Altıncı ayrım, doğruluğun gerçeklikle uyumu (uygunluk teorisi) şeklinde anlaşılmasıdır. Yukarıda ifade edildiği üzere uygunluk teorisi, 'uygunluğun test edilmesi' ve 'temsil epistemolojisi' olarak iki bölüme ayrılır. Uygunluğun test edilmesi, zihnimde var olan ev idealinin gerçek ev ile mukayesesini konu edinirken temsil epistemolojisi aşkın olanın devreye girmesiyle ortaya çıkar. Birinci hususa dair, sözgelimi zihnimde var

⁵⁷³ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 133-134.

⁵⁷⁴ H. Tepe, *Felsefede Doğruluk ya da Hakikat*, s. 37-38.

⁵⁷⁵ F.C.S. Schiller, *Riddles of the Sphinx*, s. 89-91.

⁵⁷⁶ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 156.

olan ev ideali, beş kapılı olmasına rağmen gerçekte mevcut olan ev dört kapılı ise bu anlayış yanlış, beş kapılı ise doğru kabul edilir. Pragmatik hümanizm, bu anlayışı insani yargılardan hareket ettiği için aşkın olanla irtibatlı görmez. İkinci hususa dair, sözgelimi aynı şekilde ev idealinden hareket edildiğinde üç ev olgusunun ortaya çıktığı görülür. Bunlar: gerçekte olan, algılanan ve düşünülen ev olgusudur. Bu husus, gerçek ev ile uyumlu olması halinde algılanan ev ve düşünülen evi anlamlı, aksi halde anlamsız kabul eden bir duruma işaret eder. Bu durumdan dolayı temsil epistemolojisinde düşünce ile gerçeklik arasına ulaşılamaz bir engelin girdiği ve dolayısıyla her ikisi arasındaki uyumunun test edilemediği söylenebilir.⁵⁷⁷

Açıktır ki bu teorinin gerçeklik ile düşünceyi uyum şeklinde algılaması, daha yolun başında bir çıkmaza girmesine neden olur. Zira gerçeklik ile düşünce arasında var olan uyumun nasıl ve neye göre olduğuna dair herhangi bir kesin kanıt bulunmaz. Bunun yanında gerçeklik ile düşünce arasında tam bir ayrımın olduğu da şüphelidir. Bu yüzden Schiller, uygunluk teorisinin anlamlı bir hale gelmesinin mevcut durumda mümkün olmadığını ifade ederek⁵⁷⁸ bu hususa dair şunları söyler:

Bu teoriye doğruluk iddialarını test ettiğimiz bir yol olduğundan dolayı itiraz edilemez. Ancak bu teori, aşkın bir gerçekliğe ya da Ding-an-sich (kendinde gerçeklik)'e başvurduğunda, hatalı bir şekilde epistemolojiden metafiziğe geçer. Öyleyse 'uygunluk', 'anlaşma' ve 'kopyalama' kavramlarının pragmatik açıdan insan deneyiminde işleyen ilişkiler olarak alındığı sürece doğruluğun bir yönünü tasvir edeceği kabul edilebilir.⁵⁷⁹

Yedinci ayrım, doğruluğun tutarlılık teorisidir. Bu teori, yukarıda ifade edildiği üzere metafiziksel öğelerden kurtulmaya çalışan ve bilimsel düşüncelere yakın duran bir anlayışı temsil eder. Schiller, bu teorinin bilimlerde var olan sistemsel tutarlılığı ön plana çıkardığından dolayı bilimlerle sonuç bağlamında bir benzerliğe sahip olduğunu iddia

⁵⁷⁷ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 129-132.

⁵⁷⁸ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 46.

⁵⁷⁹ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 95.

eder. Ancak bu teorinin bilimsel olarak engelleyici ve yanıltıcı, mantıksal olarak kendisiyle çelişkili, mutlak doğruluktan ziyade septisizme elverişli, formel ve kusurlu bir anlayış olduğu söylenebilir.⁵⁸⁰ Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

Tutarlılık teorisi, verilerin alternatif yorumlarını sağlayan tutarlı sistemler arasında eşit derecede karar vermekten acizdir... (Bu teori), Bütün Hakikati (Whole Truth) bilinceye kadar doğru olarak hiçbir şeyi bilemeyeceğimizi savunur.⁵⁸¹

Görüldüğü üzere Schiller, pragmatik hümanist doğruluk teorisinin kapsamını belirlemek amacıyla doğruluğa dair klasik ayrımı değil kendi ayrımını dikkate alır. Bu ayrımında doğruluk, önermelerin ve yargıların bir özelliği, gerçekliğin kavranması, düşüncenin zorunluluğu, sezgisel karakteri, bizden bağımsız olması, gerçeklikle uyum ve tutarlılık açısından ele alınır. Tüm bu ayrımlar, doğruluğun neliğine dair yetersiz bir düşüncüyü ifade ettiğinden yeni bir doğruluk anlayışının elzemliğini ortaya koyar. Bu durumun farkında olan Schiller, doğruluğa insanı dâhil ederek Batı düşünce geleneği tarafından ihmal edilen söz konusu eksikliği gidermeyi amaçlar.

3.2.3.1. DOĞRULUĞUN KAYNAĞI OLARAK İNSAN

Doğruluğun kaynağı olarak insan, Batı düşünce geleneğinin uygun görmediği bir hususa delalet eder. Nitekim Schiller, doğruluğu kaynağı, şartı, ölçüsü ve sahibi bağlamında ele alarak bu hususu teyit edecek bir yaklaşıma sahip olur. Bu eleştirilerden en şiddetlisi, Antik Yunan’da Platon ile Protagoras’ın felsefeleri arasındaki ayrımın temel nedeni olan Batı düşünce geleneğinin mutlakçı anlayışına yöneliktir. Bu ayrım, Platon’un Protagoras’ı septik olarak nitelemesini konu edinir. Oysa Protagoras’ın felsefesinde tümüyle septik bir düşünceden ziyade tek ve mutlak bir doğrunun inkârı bulunur. Bu düşünce, Bir yerine Çok olanı tercih eden, monist ile monarşist bir anlayıştan ziyade plüralist ve demokratik bir anlayışı savunan bir yapıya sahiptir. Protagoras’ın felsefesinin

⁵⁸⁰ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 136.

⁵⁸¹ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 94.

Platoncu geleneği eleştirdiği için septik olmakla suçlandığı iddia edilebilir.⁵⁸² Nitekim

Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

Doğruluk, çoğuldur (plural) ve gökkuşağı misali kendisini her insanın görüşü ile bakış açısına ayarlayabilir. Bundan dolayı doğrulukların belirsiz (indefinite) çeşitliliği, farklı biçimde oluşan ve yerleşik karakterde olan insanların çeşitliliğine nispeten daha fazla geçerli olabilir.⁵⁸³

Schiller'in yukarıdaki ifadeleri Protagoras'ın felsefesinde septik bir anlayışın olmadığına işaret eder. Nitekim pragmatik hümanizmin böyle bir düşünce üzerinden temellendirildiği söylenebilir. Bu temel, pragmatik hümanizmde hem mutlakçı hem de septik bir anlayışın olmadığını gösterir. Şöyle ki pragmatik hümanizm, Protagoras'ın “insan, her şeyin ölçüsüdür” önermesinden hareketle insanla başlayıp yine insanla sonlanır. Böylelikle Batı düşünce geleneğinde insanüstü bir alana ait olan doğruluk, pragmatik hümanizm ile insani bir karaktere bürünür.

Winetrout, insanı doğruluğun kaynağı olarak gören pragmatik hümanizmin herhangi bir olguya dair tüm düşünceleri insani ilgi, eğilim ve yeteneklerin sınırlılığı içerisinde ele aldığını ileri sürer. Bu nedenle pragmatik hümanizmde insanüstüne dair herhangi bir düşüncenin var olamayacağı, olması halinde ise anlamsız kabul edileceği söylenebilir. Çünkü pragmatik hümanizmde doğruluğun bizatihi kaynağı olan insan, varlık hakkında mevcut olan gizemi çözecek tek mercii kabul edilir.⁵⁸⁴

Schiller, doğruluğun ulaşamaz, insanüstü bir seviyeden insani olana indirgenmesi hususunu, doğrunun inandırıcı, zorunlu ve karşı konulamaz niteliklerden çekici, değerli ve yeterli bir özelliğe evrimi şeklinde açıklar. Bu açıklama, pragmatik hümanist doğruluk anlayışının insanın hayatını anlamlandırmada oldukça önemli

⁵⁸² F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 182.

⁵⁸³ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 276-277.

⁵⁸⁴ K. Winetrout, “Must Pragmatists Disagree”, s. 109-110.

olduğunu gösterir. Zira Batı düşünce geleneğinde bize hiçbir şekilde ışığı ulaşmayan Hakikat'in bir nebze de olsa pragmatik hümanist doğruluk anlayışında ışığının ulaştığı söylenebilir. Schiller, insan iradesi ile elde edilen bu ışığın gerçekliğini ve hazzını hissedenlerin Hakikat'i ulaşamaz hayallerle kaplayanları dikkate almayacaklarını iddia eder. Öyleyse insanın eğilim, düşünce ve umutlarını merkeze alan pragmatik hümanist doğruluk anlayışının Hakikat'e zarar vermeden felsefe tarihinde çözümsüz gözükene pek çok problemi anlamsız kabul ederek felsefeyi tamamen insani alan içerisinde açıkladığı ileri sürülebilir.⁵⁸⁵

Pragmatik hümanizmde doğruluğun kaynağının insan olması, onun nasıl anlaşılacağı sorunsalını gündeme getirir. Bu sorun, insanın iyi/kötü, doğru/yanlış şeklindeki değerlendirmelerinin psikolojik ve mantıksal bir temele sahip olmadığını savunan; iki insanın herhangi bir olaya dair aynı düşünceye sahip olmasını bir zorunluluk olarak görmeyen, hatta aynı insanın farklı zamanlarda aynı düşünce ile davranışı sergilemediğini iddia eden bir anlayışa işaret eder. Dolayısıyla Schiller'in insani açıdan bütüncül bir yaklaşıma sahip olmayan, sadece mantıksal veya psikolojik değerlendirmelerden hareketle doğruluğu temellendirmeye çalışan tüm teorileri “daha doğruyu” elde etmede yetersiz gördüğü ileri sürülebilir.⁵⁸⁶ Pragmatik hümanizmde insan, bize dayatılan düşüncelere değil psikolojik ve mantıksal zemine göre aranan ve oluşturulan düşünceleri kabul edebilir.⁵⁸⁷ Nitekim Winetroun, bu hususu şöyle ifade eder: “Doğrular insanidir. Onları insani araçlarla üretiriz. İnsani deneyimler kaynak olduğu için bizi onlara götürecek insani deneyimleri kullanırız.”⁵⁸⁸

⁵⁸⁵ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 275-276.

⁵⁸⁶ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 55.

⁵⁸⁷ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 152.

⁵⁸⁸ K. Winetroun, “Must Pragmatists Disagree”, s. 119.

Bu hususu, Schiller daha açık bir şekilde şöyle ifade eder:

Her insan, doğruluğun oluşumunda “bir oy”a sahiptir; bu nedenle herhangi bir insanın doğrusu seçilebilir, herhangi bir insanın oyu seçimi belirleyebilir. Ancak hiçbir insan, bu gücü kullanma hakkına sahip değildir; hiçbir insan, diğerine inançlarını dayatma hakkına sahip değildir; üstün olanın çekiciliğini, görüşlerin çatışması neticesinde ortaya çıkan dönüşümler belirler.⁵⁸⁹

Özetle, pragmatik hümanist doğruluk teorisinde insanın doğruluğun kaynağı kabul edilmesi, doğruluğun zorunluluğunu iddia eden düşüncelerin aslında bir öneriden ibaret olduğunu, göksel olan ile bilinmeyen bir düşüncenin mevcut olamayacağını ortaya koyar.⁵⁹⁰ Bunun yanı sıra pragmatik hümanizm, doğruluğu bir süreç olarak kabul ettiği için sürekli yenilenen, eskiye takılıp kalmayan bir düşüncüyü savunur. İlk bakışta güvensiz gözükse de bu düşüncenin doğruyu felsefe tarihi boyunca sürekli dayatılan kesinlik ve mutlaklık anlayışından tamamen farklı anladığı, sürekli ilerlemeyi önemseydiği için bilimin yapısal özelliklerine uyduğu iddia edilebilir.⁵⁹¹

3.2.3.2. DOĞRULUĞUN ŞARTI OLARAK AMAÇ

Pragmatik hümanizmin doğruluğun kaynağını insana indirgemesi, esasen insanüstü ve septik düşüncelerden kurtulmak için, doğruluğun şartını amaca endekslemesi ise rölatif bir doğruluk ve gerçeklik anlayışına kapı aralamak içindir. Pragmatik hümanizmde amacın doğruluğun şartı olarak kabul edilmesi, mantıksal ve psikolojik karaktere sahip kavramların deneyim dünyası ile ilişkisini gündeme getirir. Bu ilişki, doğru/yanlış ve iyi/kötü kavramlarının düşünce dünyasından deneyim dünyasına geçtiklerinde tatlı, kırmızı ve ses gibi kavramlardan farkları kalmadığına delalet eder. Hatta deneyim dünyasında tatlı ve ekşi gibi kavramların iyi/kötü ve doğru/yanlış kavramlarından daha açık anlama sahip olduğu söylenebilir. Nitekim Schiller, deneyim

⁵⁸⁹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 276.

⁵⁹⁰ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 184.

⁵⁹¹ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 296-297.

dünyasında iyi olanın kötü olana, doğru olanın da yanlış olana evrilebileceği için doğrunun hangi amaca hizmet ettiğinin sorgulanmasını ve deneyim kelimesinin ilk olarak neye delalet ettiğini önemli görür. Ona göre iyi/kötü ve doğru/yanlış kavramları ile bu kavramların anlamları arasında var olan uygunluğun test edilmesi ve bu test neticesinde elde edilen verilerin onaylanması gerekir.⁵⁹²

Doğruluğa dair söz konusu süreç gözardı edilip çıkarımlar soyutlamayla yapılırsa doğruluğun soyutlamayla eşit anlama geleceği görülebilir.⁵⁹³ Bu durum, doğru/yanlış ve iyi/kötü gibi kavramların deneyim dünyasında ne anlama geldiklerinin belirlenmeden tanımının yapılamayacağını yansıtır. Bu yansıtma, her durum ve şartta geçerli kabul edilen mutlak doğru ve mutlak iyi gibi kavramların ortaya çıkmasına sebep olur. Oysa pragmatik hümanizm, bağlamından koparılarak sunulan bir kavramın -özellikle doğru- belirsiz ve anlaşılmaz olduğundan dolayı hangi şartlar altında neleri içerdiği ve ne olduğunun belirlenemeyeceğini iddia eder.⁵⁹⁴ Zira bu iddia, kavram ile yargının soyutlanarak değil deneyime tabi tutularak anlaşılabileceğini ifade eder.

Deneyime tabi olan kavramların test edilmesi, kavramlardaki belirsizliği gidererek anlam ile amaç arasında var olan ilişkiyi ortaya koyar. Schiller, anlam ile amaç arasında mevcut olan bu ilişkiyi “bütün anlamlar, amaca bağlıdır” önermesiyle ifade ederek anlamın test edildikten sonra amacı karşılaması halinde onaylanması gerektiğini ileri sürer. Zira düşünsel alanda oldukça açık ve seçik olan herhangi bir kavram, deneyim dünyasında teste tabi tutulduğunda oldukça belirsiz bir hal alabilir. Bu durum, düşünsel alanda mutlak ve kesin olan bir kavramın rölatif bir karaktere bürünmesi anlamına gelebilir. Nitekim Winetroun, doğruluğun bizim tarafımızdan, bizim için oluşturulan ve

⁵⁹² F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 144-145.

⁵⁹³ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 100.

⁵⁹⁴ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 41.

bizimle ilişkili olan bir kavram olduğunu ifade ederek doğruluk ile ilişkimizi belirleyen en önemli etkenin amaçlarımız olduğunu beyan eder. Öyleyse amacın farklı olması halinde doğruluğun da farklı olacağı iddia edilebilir.⁵⁹⁵

Anlamanın amaca bağlılığı hususunun zamana göre pek çok değişkeni bünyesinde barındıran yükseklik kavramı ile ilişkili olduğu da görülür. Sözgelimi karın yoğun olarak yağdığı X dağının yüksekliği karın yağışına göre sürekli değişiklik gösterebilir. Bilim adamlarının bu dağın üzerinde yaptıkları ölçümler de haliyle sürekli değişerek farklı sonuçların ortaya çıkmasına neden olabilir. Bu nedenle hiçbir insani araç, yükseklik rakamını tam manasıyla karşılayacak bir ölçüm ortaya koyamaz. Eğer yüksekliğe dair bir zemin oluşturmak gerekirse farklı zamanlarda pek çok gözlem yapılarak tüm sonuçların ortalamaları alınmalıdır. Bu ortalamanın gerçek yükseklik olduğu, yeni araştırmalarda var olan bulguların elde edilmesine kadar geçerlidir.⁵⁹⁶ Elde edilen bu bulguların gözlemcinin amacına göre değiştiği de belirtilmelidir.

Anlamanın amaca göre değişimi, değerler alanına ait olan iyi/ kötü kavramı için de uygundur. Schiller, iyi kavramının amacın gerçekleşmesine, kötü kavramının ise gerçekleşmeyişine işaret ettiğini söyler. Bu durum, pragmatik hümanizmde doğruluğa dair mantıksal, psikolojik ve ahlaksal tüm değerlendirmelerin amaca atıfta bulunduğunu gösterir.⁵⁹⁷ Şöyle ki iyi kavramı, doğruluk ile gerçeklik gibi sürekli değişim ve gelişim içerisinde olduğundan teste tabi tutularak amaçları belirlenebilir. Eğer iyi kavramı, hedeflenen seviyede ise doğruluğun kapsamında varlığını sürdürür, aksi halde daha sönük bir hale geçer.⁵⁹⁸

⁵⁹⁵ K. Winetrou, “Must Pragmatists Disagree”, s. 111.

⁵⁹⁶ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 150-151.

⁵⁹⁷ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 152.

⁵⁹⁸ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 190.

Pragmatik hümanist doğruluk anlayışında bütün anlamın amaca bağlı olması, doğruluğun insan tarafından hazır bulunandan ziyade imal edilmesi ile ilişkilidir. Dolayısıyla bu ilişki, insanın iyi olanı yapmak ve kötü olandan sakınmak isteğini gösterir. Pragmatik hümanizmde iyi/kötü de dâhil tüm kavramların insana bağımlı hale getirilmesi, insanın evrene sürekli sorular sorduğunu akla getirir. Çünkü dünyaya dair herhangi bir soru sorulmadığında gerçeklik, doğruluk ve değerler alanına ait doğru/yanlış bir dönütün elde edilemeyeceği söylenebilir.⁵⁹⁹

Doğruluğu insanüstü olandan insani alana taşıyan pragmatik hümanizm, herhangi bir kavramın doğruluğunun tespiti için test edilmesi ile onaylanmasını gerekli görür. Bu husus, onaylanma aşamasına kadar testi geçen herhangi bir kavramın hangi anlam ile amaca hizmet ettiğini açıkça belirlediği için bu kavramın neye delalet ettiğine dair herhangi bir belirsizlik de ortaya çıkmaz. Ancak onaylanma aşamasında dikkat edilmesi gereken en önemli husus, test edildikten sonra anlam ile amacı belirlenen herhangi bir kavramın mutlak olmadığının kabul edilmesidir. Aksi halde mevcut doğru, sabit ve değişmez kabul edilir ki pragmatik hümanizmin en fazla eleştirdiği husus burasıdır. Şöyle ki Batı düşünce geleneğinin doğruyu kişiliksizleştirip (depersonalizing) ruhileştirerek (etherealizing) anlam ve amacın yanında yapan ile yapılan arasındaki ilişkiyi de ortadan kaldırdığı söylenebilir. Böylelikle doğruluk, soyutlanarak eleştirilemez bir seviyeye gelir ki pragmatik hümanizmin temelde böyle bir anlayış ile mücadele ettiği görülebilir.⁶⁰⁰

Doğrunun kişiliksizleştirilmesi ile ruhileştirilmesi, mantık ilmini de olumsuz manada etkiler. Hatta Schiller, formel mantığın bu iki özellikten dolayı yıkılması gerektiğini düşünür. Gerçekten pragmatik hümanizm, doğruluğu kişiliksiz ve ruhileşen bir karakterde kabul ederek soyutlanmış ve anlamsız hale getiren her türlü düşünceyi

⁵⁹⁹ K. Winetrou, “Must Pragmatists Disagree”, s. 111.

⁶⁰⁰ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 21.

reddeder.⁶⁰¹ Sözelimi formel mantıkta doğru ile yanlış birbirine zıt iki kavram kabul edilir. Oysa kişisizleştirme ve ruhileştirme özellikleri devre dışı bırakıldığında doğru ile yanlışın birbiriyle ilişkili olduğu görülür. Çünkü herhangi bir hükme varmadan önce bu iki kavram mevcut olayın kendisinde yerleşik olarak bulunmaktadır. Burada önemli olan husus, yerleşik olanın amaca uygun hale getirilerek doğru olanın ortaya çıkarılmasıdır. Ancak böyle bir süreç neticesinde Batı düşünce geleneğinin mutlakçı anlayışı, doğruluk anlayışında kendisine yer bulamaz.⁶⁰² Bunun yanısıra pragmatik hümanizmin doğrunun yanında yanlış da herhangi bir olayda yerleşik kabul etmesi, yanlış olanın dışlanması anlamına gelmez. Zira başka bir amaç ortaya çıktığında hâlihazırda yanlış olanın doğru kabul edileceği bir olasılık daima mevcuttur. Bu nedenle Schiller’in deneyimlerimizden hâsıl olan yanlışları (zamanında doğru) önemseydiği ve değerli gördüğü ifade edilebilir.⁶⁰³

Sonuç olarak, insan zihninde eğilimler ile amaçların oldukça önemli bir yerde bulunduğu, eğilimler sayesinde hayata dair “amaçlar” ile eylemlerin anlam kazandığı, bu anlamın teleolojik olduğu kadar biyolojik bir hüviyete de sahip olduğu söylenebilir. Bazı hastalık durumları (delilik, psikolojik bozukluklar vs) ile rüyaları hariç tutarsak insan zihninin “amaçsal” bir karaktere sahip olduğu iddia edilebilir. Bu yüzden insan zihninin anlaşılması, gerçek amaçlarının ortaya konulmasıyla mümkün olabilir. Gerçek amaçlar ise seçimlerin, genel eğilimlerin ve “amaçsal eylemlerin” etkili olduğu bir süreci ihtiva eder. Seçimlerle oluşturulan bu süreç, hem “erekleri” kademeli olarak bilinçli bir hale getirir hem de amaçlara ulaşmamızı sağlayan araçları daha “kesin” bir hale büründürür. Ancak amaçlarımız ile araçlarımız arasında hiçbir zaman tam bir uyumun

⁶⁰¹ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 111-112.

⁶⁰² F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 146-147.

⁶⁰³ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 212-213.

gerçekleşmeyeceği unutulmamalıdır. Zira bazı hususlarda sahip olduğumuz arzular, amaçlarımız ile araçlarımızın önüne geçebilir ya da zihnimiz, araçları yorumlamakta yanılarak sonucu kötü olan eylemlere sebebiyet verebilir. Böyle bir süreçte araçların “en yüksek İyi” ile ilişkisi olmadığı gibi doğruluğun araçlarla, değerlerin doğrulukla ve faydalı olanın da değerlerle herhangi bir ilişkisi bulunmaz. Bu durumda “faydalı” ve “iyi” kavramlarının da araçlarla uyumlu olmayan anlamsız bir hüviyete büründüğü ileri sürülebilir.⁶⁰⁴

3.2.3.3. DOĞRULUĞUN ÖLÇÜSÜ OLARAK “FAYDA”

Pragmatik hümanizmde doğruluk, tüm anlamın amaca bağlı olmasından dolayı bir uygulama safhasını zaruri olarak kabul eder. Bu kabul, doğruluğun kullanışlı ve faydalı bir sonuca sahip olması gerektiğini ortaya koyar. Bu nedenle insan, deneyim dünyasında teste tabi tuttuğu kavramların doğru olarak onaylanmasını, onların faydalı ve kullanışlı olmasına bağlar.⁶⁰⁵ Bu anlayış, pragmatik hümanizmde “doğru” ve “fayda” kavramlarının ne anlama geldiği sorunsalını gündeme getirir. Zira pragmatik hümanizm, geleneksel teorileri kullandıkları belirsiz kavramlardan dolayı eleştirir. Bu eleştiri, aynı kavramın farklı anlamlara sahip olmasını sağlayan nedenleri ortaya koyarak bulunduğu durum içerisinde yeniden tanımlanmasını da kapsar. Bu düşünceden hareketle doğru kavramının doğrulama sürecini başlatan, fayda kavramının ise bu sürecin tecrübedeki tamamlanmış işlevi olduğu iddia edilebilir.⁶⁰⁶

Pragmatik hümanizmde doğru olanın faydalı kabul edilmesi, pragmatizmin “faydalı olan doğrudur” anlayışıyla eşitlenemez. Nitekim Schiller, bu anlayışın eksik

⁶⁰⁴ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 190-191.

⁶⁰⁵ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 158-160.

⁶⁰⁶ W. James, “Pragmatizmin Doğruluk Anlayışı”, *Felsefi Metinler: Pragmatizm*, Çev. B. Genç, s. 229.

olduğunu, düzeltilmesi gerektiğini iddia eder.⁶⁰⁷ Bu eksiklik, her iki önermenin başına “bu doğruluk” ifadesi konularak aşılabılır. Buna göre “bu doğruluk doğrudur, çünkü faydalıdır” ile “bu doğruluk faydalıdır, çünkü doğrudur” ifadeleri arasında herhangi bir fark bulunmaz. Bu anlayışa karşı çıkanlar, ikinci önermenin (faydalı olan doğrudur) doğrulama sürecine girmeyen herhangi bir kavramı, bireysel ve toplumsal faydası göz önüne alınmadan insanın saf çıkarıcı eğilimlerini gizil olarak kastettiği için eleştirirler. Halbuki pragmatizm, değerlendirmelerini doğrulama sürecinde test edilip doğruluğu kanıtlanmış herhangi bir iddia üzerinden gerçekleştirir. Bu süreçte en önemli kriter, herhangi bir kavramın belli bir doğrulama sürecinden geçtikten sonra sonucunun faydalı ve doğru kabul edilmesi hususudur.

Pragmatik hümanizmde doğrulama sürecinde doğrunun başlangıç, faydanın ise sonuç olarak benimsenmesi, doğruluğun bir diğer kavram olan işlerle ilişkisini gündeme getirir. Schiller, doğrulama sürecinin sonunda faydalı ve doğru olduğu ortaya çıkan herhangi bir yargının zaman içerisinde yeni gelişmeler karşısında sürekli güncellenmesi gerektiğini iddia eder. Nitekim bu güncellemeler karşısında işliliğini kaybetmeden uzun süre hayatta kalan yargılar, “hayatta kalma değeri” yüksek doğrular şeklinde tanımlanır. Bu tanım, doğruluğun işlilik ile ilişkisi neticesinde ortaya çıkan hayatta kalma değerinin süresi arttıkça eksik ve yanlış olma ihtimalinin de azaldığını gösterir.⁶⁰⁸

Pragmatik hümanizmin doğruluk anlayışında herhangi bir kavramın faydalılık, işlilik ve kullanılabilirlik gibi özelliklere sahip olması, onların zorunlu olmaktan ziyade gerekli olduklarına işaret eder. Bu nedenle doğru olduğuna inanılan herhangi bir kavramın doğrulama sürecini başarıyla tamamlamadan zorunlu bir şekilde doğru kabul

⁶⁰⁷ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 158.

⁶⁰⁸ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 169.

edilmesi mümkün değildir. Bu husus, doğrulama sürecinin sonunda doğru olduğu iddia edilen herhangi bir fikir veya kavramın faydalılığı ile kullanışlılığının test edildiğini, testi geçmesi halinde doğru kabul edileceğini, bu kabul edişin ise sonsuza kadar değil kullanışlı olduğu sürece devam edeceğini gösterir.⁶⁰⁹ Nitekim herhangi bir iddianın değerli sonuçlara yol açması, iyi ve geçerli olmasının yanında zeminini sürdürecektir güce ve geçerliliğe sahip olduğunu gösterir. Eğer bu iddia, olumsuz sonuçlara sebebiyet verirse, kötü, değersiz ve yanlış kabul edilir ve hâlihazırda ona isnat edilen tüm değerler terk edilir. Çünkü doğruluğun daima iyi bir duruma işaret etmesi beklenir. Kullanışlılık ise test edildikten sonra doğru ve iyi olduğu kanıtlanan herhangi bir iddiada zaten yerleşik olarak bulunan bir özelliği ifade eder.⁶¹⁰

Yukarıdaki ifade pragmatik hümanizmde faydalılık ile işlerlik kavramının doğrulukla özdeş olduğunu ve zorunlu bir ilişkide bulunduğunu, oysa faydalılık ile işlerlik kavramının doğruluğun kendisinden ziyade birer özelliği kabul edilmesi gerektiğini içerir. Ayrıca faydalılık ile işlerlik özelliğine sahip kavramın doğruluk için yeterli niteliklere sahip olmadığı ve dolayısıyla böyle bir iddianın anlamsız olduğu da belirtilir.

Görüldüğü üzere pragmatik hümanizmde doğruluk amaçlılık, işlerlik ve faydalılık kavramları açısından açıklanır.⁶¹¹ Pragmatizm ile pragmatik hümanizmde önemli olan faydalılık kavramı, ilk bakışta utilitarist bir fayda anlayışını çağrıştırdığından diğer filozoflar tarafından oldukça eleştirilmiştir. İşlerlik kavramı ise geleneksel anlamın aksine oldukça geniş bir anlamda kullanılmasına rağmen diğer filozoflar tarafından bilimsel işlerlikten uzak olduğu gerekçesiyle eleştirilir. Bilimsel doğrularda deney, iddia edilen

⁶⁰⁹ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 36.

⁶¹⁰ F.C.S. Schiller, *Must Philosophers Disagree*, s. 187.

⁶¹¹ K. Winetrou, *F.C.S. Schiller and The Dimensions of Pragmatism*, s. 116.

işlerliğin gerçekliğini inkâr edilemez derecede kanıtlar. Ancak Schiller, Cennet, Cehennem ve Tanrı gibi deneyüstü kavramların da insan hayatında önemli bir işlerliğe sahip olduğunu iddia eder. Bu iddia, doğruluk için herhangi bir kavramın işlerliğinin yanında hayatta kalma değerinin de tespit edilmesini gerekli görür. Çünkü hayatta kalma değeri, işlerlik kavramının yol göstericiliğiyle ortaya çıkar. Öyleyse Cennet, Cehennem ve Tanrı kavramlarının hayatta kalma değeri açısından ele alındığında pozitif anlamda uzun yıllar hayatta kaldıkları, bu nedenle şimdilik doğru oldukları söylenebilir.⁶¹²

3.2.3.4. DOĞRULUĞUN DEĞİŞEBİLİRLİĞİ VE RÖLATİFLİĞİ

Doğruluğa dair yukarıda ifade edilen özellikler, doğruluğun değişebilirlik ile rölatifliğini zorunlu olarak gündeme getirir. Zira mutlak olandan insani olana indirgenen doğrulukta sabitlik iddiasının kaybolacağı söylenebilir. Nitekim Schiller, bu durumla karşılaşan insanın önce şoka uğrayacağını, geçici bir baş dönmesinden sonra hayatın daha anlamlı bir hale geleceğini söyler.⁶¹³ Eğer bu anlayış, tarihsel olaylar çerçevesinde ele alınırsa doğruluğun değişebilirliği daha anlaşılır bir şekle bürünür. Şöyle ki tarihsel olarak doğru kabul edilen herhangi bir olay, geçmişte meydana geldiği ve doğruluğu test edilerek ortaya konulduğu için aşikâr bir duruma işaret eder. Bu durum, günümüze kadar sürekli test edilerek varlığını sürdürür. Aksi bir durum hâsıl olmadıkça bu doğru, geçerli kabul edilir. Sözelimi herhangi birinin yüzyıl önce öldüğü iddiası, cenazeye katılanlar tarafından onaylandığında kabul edilir. Günümüzde o kişinin ölmediğine dair herhangi bir iddia ortaya atılmadıkça geçerli iddianın doğruluğu devam eder. Gelecekte de bu doğruluğun devamı için aynı ölçütlerin geçerli olduğu söylenebilir.⁶¹⁴ Bu tarihsel husus, doğruluğun sabit olmadığını, her an değişebilecek bir karakterde olduğunu gösterir.

⁶¹² F.C.S. Schiller, *Comtemporany British Philosophy: Personal Statements*, s. 404-406.

⁶¹³ F.C.S. Schiller, *Humanism; Philosophical Essays*, s. 17.

⁶¹⁴ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 423.

Yukarıda ifade edildiği gibi doğruluğun değişebilirliği, tarihsel olayların yanında herhangi bir insanın geçmiş yaşantılarında da görülür. Bu durum, geçmişte yaşayanların aşırı güvendiği ve kesin doğru olduğuna inandıkları pek çok yargı için de geçerlidir. Bu yargılar, şu an için bize yanlış gelebilir veya o kadar da ilgimizi çekmeyebilir.⁶¹⁵ Bu düşünce, doğruluğun deneyim dünyasıyla ilişkisinden dolayı ortaya çıkar. Nitekim Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

Doğruluğun kıstası, deneyimden bağımsız bir doğruluk ile yanlışlık arasında var olan geçici ve nihai bir ayrımı ima eder. Bu ima mutlak doğruluğu verecek yanılmaz bir kıstasa niçin ihtiyacımız olduğuna dair herhangi bir neden göstermez. Oysa en doğruyu daha az doğrudan kademeli olarak eleyecek herhangi bir kıstasın deneyimin devam eden bir süreci olarak yorumlanması bu problemi çözmeye yeter.⁶¹⁶

Pragmatik hümanizmde doğruluk, değişebilirliğin yanında rölatif bir karaktere de sahiptir. Bu karakter, insanın zaman ve mekân olgusunun dışında yapabileceği herhangi bir araştırmanın bulunmadığını da ima eder.⁶¹⁷ Doğruluğun rölatif karakteri, zaman ve mekânın dışında değişmeden sabit bir şekilde varlığını her daim sürdüren mutlak doğruluk anlayışından zaman ve mekâna göre değişebilen, insana bağımlı bir rölatif anlayışa geçişi sağlar. Nitekim Schiller, bu hususu şöyle ifade eder:

Deneyimimiz için dünyamızın rölatifliği, onun gerçekliğinden herhangi bir eşyayı eksiltmez, aksine onun gerçekliğini artırır. Bu nedenle doğruluğu insani olana indirgemek, bizi mutlakçılığın dağılmış kâbusları ile natüralizmin fiyaskolarına karşı korur.⁶¹⁸

Schiller, yukarıdaki ifadeyle doğruluğun zaman ve mekândan soyutlanarak değerlendirilemeyeceğini, çünkü herhangi bir yargının her mekân ve zamanda doğru olduğuna dair bir ölçütün bulunamayacağını iddia eder. Gerçekten hâlihazırda doğru olan bir yargı, başka bir yerde yanlış olabilir. Sözelimi saatin kaç olduğu sorusu mekânın

⁶¹⁵ F.C.S. Schiller, *Studies in Humanism*, s. 205.

⁶¹⁶ R. Abel, *Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller*, s. 94.

⁶¹⁷ F.C.S. Schiller, "Mr. Russell's Psychology", *Journal of Philosophy*, Sy. 19.11, 1922, s. 291.

⁶¹⁸ F.C.S. Schiller, *Our Human Truths*, s. 184.

kabulü olmadan cevaplanacak bir soru değildir. Şöyle ki Konya’da saat iki denildiğinde bu ifade doğru olmasına rağmen New York’ta saat iki olmadığından bu ifade yanlıştır. Bu nedenle bütün doğruların belli şartlara bağlı olduğu unutulmamalı; eğer şartlar değişirse, doğal olarak değişen şartlara uyum sağlamak gerektiği göz önüne alınmalı, mevcut doğrunun ya değiştirilmesi ya geçerli şarta uydurulması ya da yeniden gözden geçirilmesi akla getirilmelidir.⁶¹⁹

Pragmatik hümanizmde doğruluğun değişebilirliğinin insana bağımlı olması, insana göre değişen bir doğruluk anlayışı problemini de gündeme getirir. Zira bu anlayıştan dolayı benim doğrum veya senin doğrun şeklinde pek çok anlayış ortaya çıkabilir. Böyle bir karışıklığa mahal vermemek için yukarıda da belirtildiği üzere herhangi bir yargının doğrulama sürecine girmesi gerekir. Böylelikle doğrulama sürecini başarıyla tamamlayan bir yargının mutlak olmadığı, başarısız olanın da tümüyle terkedilmemesi gerektiği ifade edilebilir. Çünkü doğrulama sürecinde uygulayıcıdan kaynaklı pek çok kusur bulunduğu için herhangi bir yargı başarılı olduğu kadar başarısız da olabilir.

Özetle, pragmatik hümanizmin doğruluk teorisinin aşağıda zikredilen beş hususu içerdiği söylenebilir. Birinci husus, pragmatik hümanist doğruluk teorisi kesinlikle salt formel karakterde değil doğru ile yanlış ayırabilecek kapasiteye sahiptir. İkincisi doğru, başkası tarafından verilen değil tamamen insani olan ve akıl ile deneyimden hareketle elde edilendir. Bu özellik, pragmatik hümanizmde uygulanamaz ve bilinemez kavramların yer almadığına işaret eder. Üçüncüsü bu teoride, mutlak, aşkın ve bağımsız gibi deneyimüstü âleme ait düşünceler yer almamaktadır. Diğer ifadeyle insan, sistemin merkezinde olduğundan diğer tüm kavramlar onun üzerinden tanımlanır. Dördüncüsü, pragmatik hümanizmde doğruluğa dair yapılan tüm araştırmaların sürekli dikkate

⁶¹⁹ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 149.

alınarak incelemenin devam etmesi hususudur. Bu husus, geçmişte var olan tüm teorilerin incelenmeye değer olduğunu ortaya koyar. Beşincisi bu düşünce, metafiziksel ve mantıksal olanın yanında psikolojik karakteri de önemser. Zira bu anlayış, doğruluğun daima aktüel insan figürüyle ilişki içerisinde bulunduğuna işaret eder.⁶²⁰



⁶²⁰ F.C.S. Schiller, *Logic For Use*, s. 145-146.

SONUÇ

Bu çalışma Schiller'in gerçeklik ve doğruluk sorununa yaklaşımını, Batı düşünce geleneği ayrımı ve postmodern düşünceye etkisi çerçevesinde incelemeyi hedeflemiştir. Bu inceleme neticesinde karşımıza çıkan hususları şöyle özetlemek mümkündür.

Pragmatik camia içerisinde yer alan Schiller'in Pragmatik hümanizmini oluşturan gerçeklik ve doğruluk problemi yanında formel mantık, psikoloji, metafizik, epistemoloji ve ahlak gibi temel felsefi meseleler hakkında pek çok düşünce ortaya koyduğu görülebilir. O, öncelikle formel mantık ile ilgili Aristoteles'den itibaren süregelen şu iki tanımın problemli olduğunu ileri sürer. Bunlar; mantığın “kelimelerin ilişkileri” ile “akılyürütme süreci” üzerine bir çalışma olduğu iddiasıdır. Her iki tanımın birbiriyle yakın ilişki içerisinde olmasına rağmen özdeş olmadıkları farkedilmelidir. Sözelimi hayvanlar ile bebeklerin kelimeleri kullanmadan “sonuçlar çıkarmaları” ve akılyürütme faaliyeti olmadan kelimelerin kullanılabilmesi, yukarıda formel mantığa atfedilen her iki tanımın eksikliğini göstermesi açısından önemlidir.

Buna göre pragmatik hümanizmde insan zihninin işlevlerini dikkate almadığı için formel mantığın “bireysellik”, “bağlam”, “amaç” ve “amil”lerden bağımsız bir akılyürütme faaliyetine indirgendiği ve sonuçlarının “boş” ve “faydasız” kabul edildiği ifade edilebilir. Nitekim formel mantığın deneysel bilimlerle psikolojiden ayrıldığını ortaya koyan bu husus, onun hiçbir yerde anlam problemi ile ilgilenmediğine de işaret eder. Gerçekten anlamdan soyutlamanın formel mantığın püf noktası olduğu söylenebilir. Bu durumun farkında olan Schiller, anlamın biyolojik bir karaktere hizmet ettiğini, anlamdaki sabitliğin bir kurgudan ibaret olduğunu ve zaman ile mekâna bağlı olarak değişebilecek esnek bir yapıyı temsil ettiğini ileri sürer. Bu görüşün, bütün kelimelerin potansiyel olarak belirsiz ama aktüel açıdan dinamik oldukları bir durumu seslendirdiği fark edilebilir.

Pragmatik hümanizmde mantık ile psikoloji arasında önemli bir ilişki olduğunu ifade eden Schiller, psikolojiyi bilim kabul etmeyen anlayışları eleştirerek bilimlere dogmadan ziyade bir “metot” olarak görür. Bu noktadan hareketle insanın bilişsel işlevleri ile alakadar olan mantık ile psikolojinin benzer konularla ilgilendiği iddia edilebilir. Ancak her iki anlayışın farklı bakış açısı ile farklı amaca sahip olması birbirilerinden ayrı sonuçlara ulaşmalarını sağlar. Pragmatik hümanizmin dikkat çekmeye çalıştığı bu husus, her iki anlayış arasında zorunlu bir çatışmanın bulunmadığı olgusudur.

Bilginin aktüel yönünü ihmal eden formel mantığın eleştirilmesi, nasıl bir bilim felsefesinin benimsenmesi gerektiğini gündeme getirir. Görüleceği gibi böyle bir sürecin ortaya çıkmasında formel mantığın bilimsel problemleri yanlış yorumlaması veya reddetmesi önemli bir etken olmuştur. Schiller, yanlış yorumlanan problemleri “sınırlandırmanın değeri”, “tanımın işlevi”, hipotezlerin bilimsel yönü”, nedensel analizin doğası” şeklinde ifade ederken reddettiği bilimsel problemleri “bir araştırmadan neyin ortaya çıkarılması gerektiği ve neyin uygun olduğunun belirlenmesi”, “seçme yöntemleri ve gerekçeleri”, “düşüncenin deneyimsel doğası ve kaçınılmaz riskler” olarak kategorize etmiştir.

Doğruluk hususunda diğer pragmatistlerle temelde aynı çizgide yer alan Schiller, doğruluğu en temelde “eylemin konusu” kabul eder. Zira pratik bir kökene sahip olan bilimsel bir iddianın doğruluğu, tahmin etme gücüne bağlı olduğu için doğruluk ile yanlışlığın mantıksal değerler olduğu ve mantığın normatif biliminin söz konusu değerleri bilimsel doğruluk iddialarına uygulaması gerektiği iddia edilebilir. Doğruluğa dair bir diğer husus, doğruluk ile yanlışlığı birbirinden ayıracak “kesin” bir ölçütün varlığı problemidir. Pragmatik hümanizmde insani bilginin gerçekliği esas alındığından böyle bir ölçütün varlığından bahsetmek mümkün gözükmez. Bu nedenle Schiller’in doğruluğu uygunluk ve tutarlılık açısından ele alan geleneksel anlayışlardan farklı yorumladığı ileri

sürülebilir. Onun hümanist karakterdeki doğruluk anlayışının şu özelliklere sahip olduğu ifade edilebilir.

İlkin, doğruluk, salt ve formel bir karakterde değildir. Bu özellik, pragmatik hümanizmin doğru ile yanlış arasında bir ayrım yaptığını gösterir. İkinci olarak, doğruluk, bizim tarafımızdan inşa edilen ve insani karakterdeki bir doğrulukla ilişkilidir. Üçüncüsü, bu anlayışta “bağımsızlık”, “aşkınlık” ve “mutlak” gibi kavramlar kullanılmaz. Bu durum, gerçeklik ile doğruluğa dair iddiaların dikkate alınmadığı şeklinde yorumlanmamalıdır. Nitekim pragmatik hümanizmde her iddia, belli bir ilkeye göre ele alınmakta, gerekli görüldüğünde eleştirilmekte ve yine gerekli ise revize edilmektedir. Dördüncü olarak, doğruluk, bazı mantıksal kurgular ile metafiziksel ideallerden ziyade aktüel insan düşüncesiyle irtibatlıdır. Bu husus, doğruluğun bilginin kişisel yönünden soyutlanmadığını, sürecin amaçsal doğasını ihmal etmediğini ve psikolojik karakterden bağımsız olmadığını ortaya çıkarır.

Beşinci olarak doğru ile yanlış, araştırmanın amacına göre belirlenir. Buna göre amacın değişmesi, bir iddianın doğruluğunu da değiştirmektedir. Nitekim pragmatik hümanizmin doğruluk anlayışı, ilerlemeci insan etkinliğini merkeze alan bilimlerin doğruluk anlayışlarıyla benzerlik gösterir. Zira bu bilimlerde insan, “bilen” olarak tanımlandığı için insanın bilinçli çabaları neticesinde problemlerin çözüldüğü iddia edilir. Nihayetinde doğruluğun en tartışmalı son özelliği, “faydalı” olmasıdır. Schiller, tüm tartışmalara rağmen doğrulukta insan yaşamının mükemmel uyumu için nihai arzuyu temsil eden “fayda”nın oluşmasını gerekli görür.

Gerçeklik anlayışına gelindiğinde, pragmatik hümanizmin töz metafiziğini bilimler üzerinde bir hakimiyete, özel bir bağımsızlığa ve anafıkre sahip bir bilim kabul etmediği, dolayısıyla onu bilimlerin kraliçesi ve bilginin en yüce türü görmediği belirtilmelidir. Bunun yerine metafiziğin görevinin, bireysel bilimlerin koordinatörlüğü,

özel bilimlerin nihai bir sentezi olması gerektiğini ifade eder. Öyleyse yeni metafiziğin ya da gerçeklik kavrayışının “geçici”, “değişken”ve “sonlu” karakterde olduğu iddia edilebilir. Yine de pratik zorunluluğa sahip olan bilimlerin pratik faydayı kendilerine ölçüt kabul etmelerine rağmen metafiziğin böyle bir zorunluluğa tabi olmadığı, bu nedenle “sözde etik” ve belki estetik karakterde olduğu unutulmamalıdır. Zira Schiller, insan tarafından inşa edilen bireysel verilerle ilişkili olan metafiziğin insanın kişisel özellikleri ile mizacından bağımsız olamayacağını, bu yüzden salt teorik bir metafiziğin mümkün olmadığını ileri sürer.

Schiller’in gerçeklik anlayışında evrenin hilozoist bir yapıda anlaşılması da önemli bir yer tutar. Nitekim evrenin sürekli olarak yeniden düzenlenmesi ile salt bilgi yerine gerçekliğin kaçınılmaz bilgisinin kabulü, hilozoist bir anlayışın ortaya çıkmasını zaruri kılmıştır. Schiller’in metafizik anlayışta önemseydiği bir diğer husus, plüralist bir evren tasavvurudur. Böyle bir anlayışın ortaya çıkmasında filozofun personalist oluşu ile James’in etkisi yadsınamaz. Ayrıca pragmatik hümanizmde dünyanın amaçsal bir yapıda olması, amacın gerçekliğini ortaya koymak için monizmin inkarını gerekli kılmıştır.

Pragmatik hümanizmin gerçeklik anlayışında evrim düşüncesinin de önemli olduğu farkedilmelidir. Bu durumun nedeni, evrim teorisinde dünyanın zaman içerisinde gelişiminin zaman sürecinin nihai bilgi olduğuna dair bir güvence vermesinden kaynaklanır. Buna ilaveten evrim teorisinin teleolojik ve mekanik dünya görüşlerine uygun olduğu, mutlakçı düşünceleri reddettiği ve ilerleme düşüncesini önemseydiği için Schiller tarafından benimsendiği ifade edilmelidir. Özellikle yenilikleri ortaya çıkarma kapasitesine sahip olan “ilerleme” düşüncesinin pragmatik hümanizmin metafizik temellerini oluşturan gerçeklik anlayışının teşekkülünde önemli olduğu vurgulanmalıdır.

Pragmatik hümanizmin genel olarak esnek, tamamlanmamış bir gerçeklik anlayışını kabul ettiği görülür. Bu husus hem gerçekliğin hem de doğruluğun insan

tarafından inşa edildiğini ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca pragmatik hümanizmde bilginin amaçsal ve yaratıcı bir karakterde olması, gerçekliğin ortaya çıkmasında eğilimlerimizin önemli bir etken olduğunu gösterir. Buna göre eylemlerimizin ortaya çıkardığı doğruluklara paralel bir gerçekliğin inşa edildiği iddia edilebilir. Böyle bir gerçekliğin zihne gelen yabancı bir gerçeklik olmadığı, aksine bizim tarafımızdan bilinen, gelişmeye ve değişmeye uygun bir gerçeklik olduğu unutulmamalıdır. Bunun yanısıra yukarıdaki özelliklere sahip gerçekliğin “mutlak”, “formel” ve salt psikolojik karakterden ziyade pragmatik hüviyette olduğu ifade edilebilir. Öyleyse bu düşüncenin dış dünyanın gerçekliğine dair asıl referans noktasını deneyim yerine seçimlerimizin bir sonucu olarak belirlediği ileri sürülebilir.

Gerçeklik ile ilgili zikredilen bu hususlar, pragmatik hümanizmde “statik”, “mükemmel” ve “düzeltilemez” bir dünya tasavvuru yerine insan eylemleriyle inşa edilen bir dünyanın varsayıldığını gösterir.

Ahlaki temeller açısından pragmatik hümanizme bakıldığında, onun değer anlayışının doğal olarak personalistik ve pragmatik karakterde olduğu görülür. Schiller, değeri “herhangi bir eğilim nesnesine karşı kişisel bir tavır” olarak tanımladığından salt olgu ile salt değer olmadığını iddia eder. Buna göre değerlerin kişiliğin değişimine paralel olarak değiştiği, geliştiği, azaldığı ve farklılaştığı, dolayısıyla değerlendirme eyleminin kişisel ve indirgenemez bir tavır olduğu ifade edilebilir.

Ahlak ile bilim arasında bir benzerlik kuran Schiller, insani deneyimle inşa edilen dünyanın bir dereceye kadar bilinebileceğini ve deneyimin uyumlu, tutarlı ve değerli bir yapıda olduğunu ileri sürer. Bunun yanısıra filozof, ahlaki ilkeleri doğru eylemin apriori önvarsayımlarından ziyade onların sonuçları kabul ederek ahlaki deneyimden ortaya çıktıklarını iddia eder. Öyleyse bilimsel kanunların olayları tahmin etmek için yine olaylardan çıkarılan formüller olduğu, ahlaki kanunların ise ahlaki eylemleri

kolaylaştırmak için doğru eylemlerden çıkarılan formülleri ifade ettiği söylenebilir. Buna göre ahlaki kanunların bilimsel postulatlar gibi yeni durumlara uygulanabileceği ve böyle bir sürecin onların hem daha fazla çalışmalarını hem de daha güçlü olmalarını sağlayacağı belirtilebilir.

Pragmatik hümanizmin din anlayışının, onun metafizik, bilim ve mantık anlayışına bağlı olarak inşa edildiği fark edilir. Buna göre rasyonalite, inancın en yüksek postulatı olmadığı için herhangi bir inanç eyleminin aklın kullanımından bağımsız ortaya çıkmadığı söylenebilir. Bu durum, deneyime dayanarak onu yorumlayan din ile bilimin metot olarak bir benzeliğe sahip olduğunu gösterir. Ancak doğrulama sürecinde her iki alan arasında bir ayrımın bulunduğu ve Schiller'in dini postulatların insan deneyiminde nasıl doğrulandığı sorusunu açık bıraktığı unutulmamalıdır. Bu durumun nedeni, herhangi bir kurala ve baskıya bağlı olmayan hayatın bilimsel ve dini postulatların sistemli işleyişine uygun bir şekilde işlememiş olmasıdır.

Pragmatik hümanizmde bilginin “kişisel” bir karakterde olması, inancın da aynı özelliklerde kabul edilmesini sağlamıştır. Bilgi ile inancı değerlerle ilişkili bir şekilde ele alan Schiller'in inancı iradenin bir tavrı kabul ederek insan iradesini belirleyici bir konuma yükselttiği iddia edilebilir. Hangi inançların kabul edileceği hususunda ise Schiller, doğruluk anlayışına paralel olarak “işlerlik” ölçütünü merkeze alır. Buna göre dini inançların işlerliği arttıkça doğrulamalarının değerli bir hale dönüştüğü söylenebilir.

Kanaatimizce pragmatik hümanizmde insanın epistemolojiden metafiziğe kadar felsefenin bütün alanlarında etkin olması, Schiller'in felsefeye kalıcı bir şekilde yapmış olduğu en büyük katkıyı temsil eder. İlk dönem pragmatistlerden Peirce, James ve Dewey'in felsefelerine benzer bir şekilde Schiller'in pragmatik hümanizmi de insan deneyimini, insani arzu ve değerlere uygun bir hale getirmiş ve dünyayı yeniden inşa etmede insan zekasının işlevini açıkça ortaya koymuştur.

Yukarıda ifade edilen hususlardan hareketle; Schiller'in ortaya koymuş olduğu felsefede gerçeklik ile doğruluğa dair tüm süreçte insanın faal olduğu bir düşüncenin evreni anlamlandırma hususunda daha cazip olduğu iddia edilebilir. Buna göre ahlaki ve estetik değerlerimiz de dâhil tüm değerlerimiz ile doğruluğun gerçekliğe hakiki anlamda bir katkı sağladığı, eğer biz böyle bir eylemde bulunmazsak gerçekliğin buna sahip olamayacağı kabul edilmelidir. Bu yüzden insani bir değer yargısının her daim varlığın özünde bulunduğu ve onun gerçekliğini onayladığı unutulmamalıdır. Böyle bir değer yargısı, hayatımızı idame ettiren bir eksen oluşturduğu için gerekçelendirdiği sonuçlardan hareketle herhangi bir ifade/inanç/yargımızın doğruluğu ya da yanlışlığını belirlemiş oluruz.

KAYNAKÇA

- Abel, Reuben, **Humanistic Pragmatism: The Philosophy of F.C.S. Schiller**, The Three Press, New York, 1966.
- Abel, Reuben, **The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller**, King's Crown Press, New York, 1955.
- Akarsu, Bedia, **Felsefe Terimleri Sözlüğü**, İnkılap Yay., İstanbul, 1998.
- Aquinas, Thomas, **Summa Theologica**, Benziger Bros., Ohio, 1947.
- Aristoteles, **Metafizik**, Çev. Ahmet Arslan, Sosyal Yay., İstanbul, 1996.
- Audi, Robert, **The Cambridge Dictionary of Philosophy**, Cambridge University Press, New York, 1999.
- Aydın, Mehmet, **Din Felsefesi**, İzmir İlahiyat Vakfı Yay., İzmir, 2012.
- Ayer, Alfred J., **Dil, Doğruluk ve Mantık**, Çev. V. Hacıkadıroğlu, Metis Yay., İstanbul, 1998.
- Bachelard, Gaston, **Yeni Bilimsel Tin**, Çev. Alp Tümertekin, İthaki Yay., İstanbul, 2008.
- Bacon, Michael, **Richard Rorty; Pragmatizm ve Politik Liberalizm**, Sitare Yay., Ankara, 2010.
- Baker, Gordon, **Descartes' Dualism**, Routledge Publisher, New York, 1996.
- Bayar Bravo, **"Viyana Çevresinin Bilim Tasarımı"**, *Kaygı*, Sy.8, 2007, ss.41-50.
- Best, Steven; Kellner, Douglas, **Postmodern Teori**, Çev. M. Küçük, Ayrıntı Yay., İstanbul, 2011.
- Birand, Kamran, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, A.Ü. İlahiyat Fak. Yay., Ankara, 1987.
- Bradley, Francis H., **Appearance and Reality**, George Allen and Unwin Ltd., London, 1916.
- Braidotti, Rosi, **İnsan Sonrası**, Çev. Öznur Karakaş, Kolektif Kitap Yay., İstanbul, 2013.
- Burns, Elizabeth and Law, Stephen, **Philosophy for As and A2**, Routledge Publishing, New York, 2004.

- Butler, J. Donald, **Four Philosophies and Their Practice in Education and Religion**, Harper&Row Publishers, New York, 1968.
- Cevizci, Ahmet, **Bilgi Felsefesi**, Say Yay., İstanbul, 2010.
- Cevizci, Ahmet, **Etîğe Giriş**, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- Cevizci, Ahmet, **Etik; Ahlak Felsefesi**, Say Yay., İstanbul, 2014.
- Cevizci, Ahmet, **Felsefe Sözlüğü**, Paradigma Yay., İstanbul, 2002.
- Cevizci, Ahmet, **Metafizîğe Giriş**, Paradigma Yay., İstanbul, 2001.
- Clarke, Desmond M., **Berkeley; Philosophical Writings**, Cambridge University Press, UK, 2008.
- Copleston, Frederick, **A History of Philosophy**, Doubleday Dell Publishing, New York, Vol.8, 1994.
- Curd, Patricia, **The Legacy of Parmenides Eleatic Monism and Later Presocratic Thought**, Parmenides Publishing, USA, 2004.
- Çüçen, A. Kadir, **Bilgi Felsefesi**, Sentez Yay., İstanbul, 2012.
- Davies, Tony, **Hümanizm**, Çev. Emir Bozkırlı, Sitare Yay., Ankara, 2010.
- Descartes, **Metafizik Düşünceler**, MEB Yayınları, İstanbul, 1962.
- Descartes, Rene, **Felsefenin İlkeleri**, Çev. Mesut Akın, Say Yay., İstanbul, 2007.
- Descartes, Rene, **Meditations on First Philosophy**, Çev. Michael Moriarty, Oxford Press, New York, 2008.
- Descartes, Rene, **Metafizik Düşünceler**, MEB Yay., Ankara, 1962.
- Descartes, René, **Metot Üzerine Konuşma**, Çev. K. Sahir Sel, Sosyal Yay., 1994.
- Dewey, John, **Human Nature and Conduct**, New York, 1930.
- Dupre, John, **“The Miracle of Monism”**, **Naturalism in Question**, ed. Mario de Caro and David Macarthur, Harvard University Press, London, 2004.
- Durmaz, Nihat, **“Descartes’te Yöntemin Kendisi ve Etkileri”**, Route Educational and Social Science Journal, Sy.6, 2015, ss.118-129.

- Elmalı, Osman; Özden, H. Ömer, **İlkçağ Felsefesi Tarihi**, Arı Sanat Yay., İstanbul, 2013.
- Ergat, Emir Ali, **Dil, Düşünce ve Varlık İlişkisi; J. Locke ve G. Berkeley Örneği**, Birey Yay., İstanbul, 2008.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Descartes ve Kartezyenler**, Sadeleş. Erdoğan Erbay-Ali Utku, Çizgi Yay., Konya, 2006.
- Erişirgil, Mehmet Emin, **Kant ve Felsefesi**, İnsan Yay., İstanbul, 1997.
- Feser, Edward, **Locke**, One World Thinkers Publications, England, 2007.
- Feuerbach, Ludwig, **Geleceğin Felsefesi**, Çev. O. Özügöl, Say Yay., İstanbul, 2012.
- Flew, Antony, **A Dictionary of Philosophy**, St Martin's Press, New York, 1984.
- Foster, McMurray, **"On F.C.S. Schiller and Dimensions of Pragmatism by Kenneth Winetrout"**, ss.370-382.
- Frolov, Ivan, **Felsefe Sözlüğü**, Çev. A. Çalışlar, Cem Yay., İstanbul, 1991.
- Funk, Rainer, **Ben ve Biz: Postmodern İnsanın Psikanalizi**, Çev. Ç. Tanyeri, Yapı Kredi Yay., İstanbul, 2013.
- Gündoğan, Ali Osman, **Dil-Düşünce ve Varlık İlişkisi**, Türk Yurdu, Sy.178, 2002.
- Hançerlioğlu, Orhan, **Felsefe Ansiklopedisi**, c.1.
- Heidegger, Martin, **Existence and Being**, Çev. R.F.C. Hull, Alan Crick, Henry Wegner Conpany, Chicago, 1949.
- Heidegger, Martin, **Hümanizm Üzerine**, Çev. Yusuf Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2013.
- Heidegger, Martin, **Varlık ve Zaman**, Çev. Aziz Yardımlı, İdea Yay., İstanbul, 2004.
- Herakleitos, **Fragmanlar**, Çev. Arzu Akgün, Kabalcı Yay., İstanbul, 2016.
- Horowitz, Maryanne Cline, **New Dictionary of the History of Ideas**, Thomson Gale Publishing, USA, Vol. I-IV, 2005.
- Hospers, John, **Analitik Felsefeye Giriş**, Ed. Hasan Yücel Başdemir, Adres Yay., Ankara, 2017.

- Hume, David, **İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme**, Çev. Ergün Baylan, BilgeSu Yay., Ankara, 2009.
- James, Wiliam, **Pragmatizm**, Çev. Tahir Karakaş, İletişim Yay., İstanbul, 2017.
- James, William, **Pragmatism and Meaning of Truth**, Harvard University Press, Cambridge, London, 1907.
- Jaspers, Karl, **Plato and Augustine**, A Harvest Book, New York. 1962.
- Kant, Immanuel, **Critique of Pure Reason**, Çev. Norman Kemp Smith, The Modern Library, New York, 1958.
- Kant, Immauel, **Pratik Usun Eleştirisi**, Çev. İsmet Zeki Eyuboğlu, Say Yay., İstanbul, 2013.
- Kant, Immauel, **Gelecekte Bilim Olarak Ortaya Çıkabilecek Her Metafizığe, Prolegomena**, Çev. İ. Kuçuradi, Y. Örnek, Türkiye Felsefe Kurumu, Ankara, 2002.
- Kirkman, Richard L., **Theories of Truth: A Critical Introduction**, MIT Press, 2001.
- Koons, R.C., Pickavance, T., **The Atlas of Reality: A Comprehensive Guide to Metaphysics**, Wiley Blackwell, UK, 2017.
- Korkut, Şenol, **İslam Felsefesi Tarihi**, ed. Çetinkaya, Bayram Ali, Grafiker Yay., Ankara, 2012.
- Korlaelçi, Murtaza; Türer, Celal, **Felsefe Tarihi**, Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, Ankara, 2012.
- Korlaelçi, Murtaza, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, Kadim Yay., Ankara, 2014.
- Küçükcalp, Kasım, **Batı Metafizığinin Dekonstrüksiyonu: Heidegger ve Derrida**, Sentez Yay., Bursa, 2008.
- Küçükcalp, Kasım, **Nietzsche ve Postmodernizm**, Kibele Yay., İstanbul, 2017.
- Küçükcalp, Kasım; Cevizci Ahmet, **Batı Düşüncesi Felsefi Temeller**, İsam Yay., İstanbul, 2014.

Küçükparmak, Aykut, “**Transendental İdealizm ve İhmal Edilmiş Alternatif Eleştirisi**”, **Temaşa**, Sy.5, 2016, ss.69-98.

Lamont, Corliss, **The Philosophy of Humanism**, Humanist Press, New York, 1997.

Locke, John, **İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme**, Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu, Kabalcı Yay., İstanbul, 2004.

Lovejoy, Arthur O., “**The Thirteen Pragmatisms**”, **The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods**, Vol: V, No:1, 1908, ss.5-12.

Lyotard, J.F., **Postmodern Durum**, Çev. İsmet Birkan, BilgeSu Yay., Ankara, 2014.

McDonald, H.P., “**First Philosophy in The Pragmatic Humanism of F.C.S. Schiller**”, **International Philosophical Quarterly**, Vol. 43, No. 4, I. 172, 2003, ss.503-525.

Oliver, Phil, **William James's Springs of Delight**, Vanderbilt University Press, Nashville, 2001.

Öner, Necati, **Klasik Mantık**, AÜİF Yay., Ankara, 1974.

Özlem, Doğan, **Mantık**, İnkılap Yay., İstanbul, 2004.

Özlem, Doğan, **Tarih Felsefesi**, Anahtar Kitaplar Yay., İstanbul, 1984.

Paksüt, Fatma, **Platon ve Platon Sonrası**, Kültür ve Turizm Bak. Yay., Ankara, 1982.

Peirce, C. Sanders, **Mantık Üzerine Yazılar**, Çev. H. Yıldız, Öteki Yay., Ankara, 2004.

Peirce, C. Sanders; James, William; Lewis, Clarence Irving; Dewey, John; Mead, George Herbert, **Felsefi Metinler: Pragmatizm**, Çev. Alparslan Doğan, Bilal Genç, Celal Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2004.

Pickering, W.S.F., **Durkheim and Representations**, Routledge Publis., London.

Buechner, Jeff, Gödel, **Putnam and Functionalism**, The MIT Press, Boston, 2008.

Pietarinen, Ahti-Veikko, “**Remarks on the Peirce-Schiller Correspondence**”, 2015, ss.1-11.

Plato, **The Dialogues of Plato**, Trans. B. Jowett, M.A., Oxford Press, London, 1996.

Platon, **Devlet**, Çev. Sabahattin Eyuboğlu, M. Ali Cimcoz, Kültür Yay., İstanbul, 2003.

- Platon, **Phaidon**, Çev. Suut K. Yetkin, Hamdi R. Atademir, MEB Yay., İstanbul, 1997.
- Platon, **Protagoras**, Çev. Tanju Gökçöl, Remzi Kitabevi, İstanbul, 1996.
- Porrovecchio, M., “F.C.S. Schiller’s Last Pragmatism Course”, **Transactions of the Charles S. Peirce Society: A Quartely Journal in American Philosophy**, Vol. 51, No. 1, 2015, ss.435-439.
- Pratt, James Bissett, **What is Pragmatism?**, New York, 1909.
- Proklos, **Adlandırmanın Ontoteolojisi**, Çev. Erman Gören, Dergâh Yay., İstanbul, 2016.
- Rasmussen, Joshua, **Defending the Correspondence Theory of Truth**, Cambridge University Press, UK, 2014.
- Roberts, John Russell, **A Metaphysics for the Mob**, Oxford University Press, New York, 2007.
- Runes, Dagobert D., **The Dictionary of Philosophy**, Philosophical Library, New York,
- Russell, Bertrand, **A Critical Exposition of Philosophy of Leibniz**, Routledge Publisher, New York, 1996.
- Russell, Bertrand, **Batı Felsefesi Tarihi: İlkçağ**, Çev. Muammer Sencer, Say Yay., 1994.
- Saint Augustinus, **İtirafı**, Çev. Dominik Pamir, Kaknüs Yay., İstanbul, 2007.
- Sarup, Madan, **Post-Yapısalcılık ve Postmodernizm**, Çev. A. Güçlü, Bilim ve Sanat Yay., Ankara, 2004.
- Saul, Nicholas, **Philosophy and German Literature: 1700-1990**, Cambridge University Press, New York, 2002.
- Schiller, F.C.S., “**Axioms as Postulates**”, **Personal Idealism**, ed. Henry Sturt, Macmillan and Co. Publishing, New York, 1902, ss.32-103.
- Schiller, F.C.S., **Eugenics and Politics**, London, 1926,
- Schiller, F.C.S., “**Is Neo-Idealism Reducible to Solipsism**”, **Proceedings of The Aristotelian Society**, Supplement 3, 1923, ss.142-147.

Schiller, F.C.S., **“Methodological Teleology”**, **The Journal of Philosophy, Psych. and Scien. Meth.**, Vol. 16, No. 20, 1919, ss.548-553.

Schiller, F.C.S., **“Mr. Bradley, Bain and Pragmatism”**, **Journal of Philosophy, Psychology, and Scientific Methods**, 14.17., 1917, ss. 449-457.

Schiller, F.C.S., **“Mr. Russell’s Psychology”**, **Journal of Philosophy**, Sy. 19.11, 1922, ss.281-292.

Schiller, F.C.S., **“Omnipotence”**, **Proceedings of The Aristotelian Society**, Sy:8, 1918, ss.247-270.

Schiller, F.C.S., **“Pragmatism”**, **Encyclopaedia Britannica**, vol. 22, ss.246-248.

Schiller, F.C.S., **“Realism, Pragmatism, and William James”**, **Mind**, Vol.24, No.96. 1915, ss.516-524.

Schiller, F.C.S., **“Prof. Perry’s Realism”**, **Mind**, Vol.23, No.91, 1914, ss.386-395.

Schiller, F.C.S., **“The Desire for a Future Life”**, **Independent**, Sy. 57, 1904, ss.601-604.

Schiller, F.C.S., **“The Place of Metaphysics”**, **The Journal of Philosophy and Scientific Methods**, Vol. 17, No: 17, 1920, ss.455-462.

Schiller, F.C.S., **“The Problem of Meaning”**, **Proceedings of The Aristotelian Society Supplement**, Sy.7, 1927, ss.98-105.

Schiller, F.C.S., **Logic For Use**, G. Bell&Sons Publishing, London, 1929.

Schiller, F.C.S., **“William James and Empiricism”**, **Journal of Philosophy**, 25.6, 1928, ss.155-162.

Schiller, F.C.S., **Comtemporary British Philosophy: Personal Statements**, ed. Muirhead, J.H., George Allen and Unwin Publishing, London, 1924.

Schiller, F.C.S., **Humanism: Philosophical Essays**, London and New York, 1903.

Schiller, F.C.S., **Must Philosophers Disagree? and Other Essays in Popular Philosophy**, London and New York, 1934.

Schiller, F.C.S., **Our Human Truths**, ed. Louise S. Schiller, Columbia University Press, New York, 1939.

Schiller, F.C.S., **Plato or Protagorus? Being a Critical Examination of the Protagorus Speech in the Theaetetus with some Remarks Upon Error**, Simpkin, Marshall, and Co, London, 1908.

Schiller, F.C.S., **Problems of Belief**, Hodder and Stoughton, New York, 1924.

Schiller, F.C.S., **“Reality and ‘Idealism’”**, **Philosophical Review**, Sy.2.2, 1893, ss.202-206.

Schiller, F.C.S., **Riddles of the Sphinx: A Study in the Philosophy of Evolution**, Swan, Sonnenschein, and Co., London, 1891.

Schiller, F.C.S., **Studies in Humanism**, New York, 1907.

Schiller, F.C.S., **“The Humanism of Protagorus”**, **Mind**, Vol.20, No. 78, 1911, ss.181-196.

Schmid, Ulla, **Moore’s Paradox; A Critique of Representationalism**, Hubert&Co. Publishing, Berlin, 2014.

Scott, F.J. Down, **“Peirce and Schiller and Their Correspondence”**, **Journal of the History of Philosophy**, 1973, ss.363-386.

Searle, John R., **Toplumsal Gerçekliğin İnşası**, Çev. Muhittin Macit, Ferruh Özpilavcı, Litera Yay., İstanbul, 2005.

Searles, Herbert L.; Shields, Allan, **A Bibliography of F.C.S. Schiller**, State College Press, LA, 1969.

Shook, John R., **A Companion to Pragmatism**, Blackwell Publishing, Australia, 2006.

Shook, John R., **Amerikan Pragmatizminin Öncüleri**, Çev. C. Türer, Üniversite Kitabevi, İstanbul, 2003.

Singer, Peter, **Hegel**, Oxford University Press, 1983.

- Sorley, W.R., **A History of English Philosophy**, Cambridge Univ. Press, London, 1951.
- Spinoza, Benedict, **Ethics**, Çev. R.H.M. Elwes, eBookMall Publisher, 2002.
- Stern, Robert, **Hegel, Kant and the Structure of the Object**, Routledge Publishing, New York, 2001.
- Strawson, Galen, **The Secret Connexion: Causation, Realism and David Hume**, Clarendon Press, New York, 2003.
- Suckiel, Ellen Kappy, **William James'in Pragmatik Felsefesi**, Çev. Celal Türer, Paradigma Yay., İstanbul, 2003.
- Tepe, Harun, **Felsefede Doğruluk ya da Hakikat**, BilgeSu Yay., Ankara, 2016.
- Türer, Celal, “**(Pragmatist) Ahlak Nedir?**”, **Temaşa**, E.Ü.F.B. Dergisi, Sy.5, 2016, ss.15-32.
- Türer, Celal, “**Pragmatizm'in Doğruluk Evi**”, **Bilimname**, Sy.17, 2009/2, ss.165-185.
- Türer, Celal, “**Varlık Üzerine**”, **Düşünen Şehir**, Sy. 4, Kayseri, 2017, ss.150-170.
- Türer, Celal, **William James'in Ahlak Anlayışı**, Elis Yay., Ankara, 2005.
- Ülken, H. Ziya, **Felsefe Giriş 2**, Türkiye İş Bankası Yay., İstanbul, 2008.
- Ülken, H. Ziya, **Varlık ve Oluş**, Ankara Üniv. Yay., Ankara, 1968.
- Visser, Sandra; Williams, Thomas, **Great Medieval Thinkers: Anselm**, Oxford University Press, New York, 2009.
- Weber, Alfred, **History of Philosophy**, Charles Scribner's Son, New York, 1905.
- William Graham, M.A., **English Political Philosophy**, London, 1899.
- Wilson, John, **Dil, Anlam ve Doğruluk**, Çev. İ. Emiroğlu, A. Tüzer, Ankara Okulu, Ankara, 2002.
- Windelband, Wilhelm, **A History of Philosophy**, Vol. 2, Harper&Row Publishers, New York, 1958.
- Winetrout, Kenneth, “**Must Pragmatists Disagree? Dewey and Schiller**”, **Educational Theory**, Vol.10, I.1, 1960, ss. 57-65.

Winetroun, Kenneth, “**Aspects of F.C.S. Schiller’s Concept of Truth**”, **Educational Theory**, Vol. 6, I. 2, 1956, ss.105-122.

Winetroun, Kenneth, **F.C.S. Schiller and The Dimension of Pragmatism**, Ohio State University Press, Ohio, 1967.

Wittgenstein, Ludvig, **Tractatus Logico-Philosophicus**, Çev. Oruç Aruoba, Metis Yay., İstanbul, 2006.

Woolhouse, R.S., **Descartes, Spinoza, Leibniz: The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics**, Routledge Publis., New York, 1993.



ÖZET

Bu çalışma, on dokuzuncu ve yirminci yüzyılda yaşamış F.C.S. Schiller'in hayatını, eserlerini ve ilk dönem pragmatistler ile ilişkisini genel hatlarıyla ele alarak Schiller'in pragmatik hümanist felsefesini irdelemeyi hedefler.

Pragmatik hümanizmin epistemolojik, metafizik ve ahlaki temellerini inceleyen bu çalışma, söz konusu felsefenin Batı düşünce geleneğinin felsefi temelleri ile ayrımı hakkında da önemli tespitler ortaya hedeflemektedir. Schiller'in uygunluk ve tutarlılık teorilerinden ayrılarak pragmatist doğruluk anlayışına odaklanan bu çalışma, pragmatik hümanizmin özgün bir yönü olarak okunabilir. Pragmatik hümanizmin hem felsefi temelleri konusunda hem de gerçeklik ve doğruluk hususunda postmodern düşüncüyü etkilemesi de ele alınan diğer bir önemli konudur.

Anahtar Kelimeler: F.C.S. Schiller, pragmatik hümanizm, gerçeklik, doğruluk.

ABSTRACT

In this work, F.C.S. Schiller's life, works, and relation with early period pragmatists are discussed. Later, the humanistic foundations of Schiller's philosophy are emphasized. This study, which also deals with the epistemological, metaphysical and moral foundations of pragmatic humanism, also reveals important determinations about the difference of philosophy from philosophical basic of Western thought tradition. Schiller's pragmatic humanism should be read as an original philosophy that separates from the theories of coherence and correspondence about truth and reality, and gives a different perspective to pragmatist theory of truth. Finally, pragmatic humanism is another important issue that is addressed both in terms of philosophical foundations and in influencing postmodern thought about truth and reality.

Key Words: F.C.S. Schiller, pragmatic humanism, truth, reality.