

66090

T.C.  
ERCIYES ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

WILLIAM JAMES'İN AHLAK ANLAYIŞI

Doktora Tezi

Danışman

Prof. Dr. Murtaza KORLAELÇİ

Hazırlayan  
Celal TÜRER

**T.C. YÜKSEKÖĞRETİM KURULU  
DOKÜMANTASYON MERKEZİ**

Kayseri - 1997

## ÖNSÖZ

Pragmatizm, Amerikan hayatının bir çok karakteristiklerini yansıtan bir felsefedir. O, fikir ve inançların belirlenmesinde bir ölçüt olarak pratik sonuçları kullanan, bir tavır, bir yöntem ve bir felsefedir. William James, pragmatizmi, 'bakışı ilk şeylerden, prensiplerden, kategorilerden, farzedilen zorunluluklardan, son şeylere, semerelere, sonuçlara ve olgulara çevirmek' olarak tanımlar.

James, pragmatizmi, felsefi öğretilerle ilgili sistemden çok bir tavır ve bir yöntem olarak vurgular. O, deneysel araştırma yöntemini, insan tecrübesinin tüm alanlarına taşır. Modern bilimsel yöntemi, felsefi bir temel olarak kullanır. Pierce'in pragmatizmi bilimsel ve mantıki karakterde iken James'in pragmatizmi, seçkin bir bilim olmasına rağmen psikolojik ve ahlaki karakterdedir.<sup>1</sup> James'in amacı, bilimsel ruhu ve bilgiyi, ahlak ve din dahil olmak üzere tüm insan problemlerine yaymaktır. James'in yetiştiği çevre, yaşadığı çağ ve zihni mücadelesi gözönüne alındığında onun felsefesi, rasyonalizmin, pozitivizmin ve maddeciliğin baskın geçerliliğine karşı, tutkulu ve konuşkan, temelde ahlak ve din adına yapılan bir protesto olarak görülebilir.<sup>2</sup>

Felsefesi incelendiğinde ahlaka dair görüşlerinin kendi düşünce sistemiyle uyduğu görürüz. James'in gerek insan anlayışı, gerekse metafizik ve özellikle de doğruluk anlayışı, ahlakın sistemindeki yerini ve değerini göstermesi bakımından önemlidir. James'in ahlak anlayışını araştıran biri onun din, metafizik ve epistemolojisi ile ilgili görüşlerinde ahlaki uzanımları kolayca görebilir.

Bu bakımdan Brennan'a ve James'in diğer bir çok yorumcusuna göre, James'in ahlakının sistematik bir izahı, özellikle pragmatistlerin "ahlaka" sahip olmadıkları görüşüne veya pragmatistlerin ahlaklarını, mutlak olarak insana  *faydalı*  herhangi bir şeyle doğruladıklarını duyup, etkilenen birinin yüzeysel görüşlerine bir meydan okuyuştur.<sup>3</sup>

Biz, bu çalışmamızla felsefenin önemli, pek çok insanın ilgisi çeken ve bugün bile tazeliğini koruyan konusunu, başka görüş açılarından ele alan bir filozofun görüşlerini araştırarak, kültürümüz adına başka ahlak programlarının tanınmasına katkıda bulunmak istedik.

James'in ahlak hakkındaki görüşlerinin sistematik olarak belirlenmesi herşeyden önce düşüncesinin genel çerçevesinin anlaşılmasını gerekli kılacağından biz bu çalışmada 1) James'in düşüncesinin genel çerçevesi nedir? 2) James'in düşüncesinin ahlaki

1) H. S. Thayer, "William James", *The Eynyclopedia of Philosophy*, ed by, Paul Edwards, C. VI, s. 433; John K. Roth, *Moral Philosophy of William James*, (ed.) New York, 1968, s. 3.

2) Bernard P. Brennan, *The Ethics of William James*, New York, 1961, s. 9.

3) Brennan, s. 9.

uzanımları veya ahlak anlayışı nedir? 3) Genel ahlak teorileri içinde James'in ahlak anlayışının yeri nedir? sorularını kendimize sorduk. Sorduğumuz bu sorulardan birincisine çalışmamızın ilk, ikincisine ikinci ve sonuncusuna üçüncü bölümde cevap vermeye çalıştık.

Çalışmamızın ilk bölümünde, yetiştği çevre, esinlendiği ve etkilendiği fikirleri, kısaca zihni biyografisini vererek başladık. Daha sonra felsefesine temel olan psikoloji anlayışını ve psikolojisinden hareketle geliştirdiği pragmatik anlam ve doğruluk metodunu serdetmeye çalıştık. Bu bölümün sonunda James'in pragmatizmini ortaya çıkaran radikal tecrübeciliği, çoğulculuğu ve bunların uzanımları olan fikirleri aktarmaya çalıştık.

Çalışmamızın ikinci bölümünde, James'in ahlakın mevcudiyetini nasıl temellendirdiğini, Metafizik ve ahlak, Din ve ahlak, Epistemoloji ve ahlak arasındaki ilişkileri açıklayarak, onun metafizik, din ve epistemolojiye dair görüşlerindeki ahlaki uzanımları tespit etmeye çalıştık. Bu bölümde son olarak James'in ahlaki hayatı nasıl serimlediğini göstermeye çalıştık.

Üçüncü bölümde elimizdeki mevcut kaynaklarda yapılmış olan ahlak teorileriyle ilgili tasnifleri sunduk. Bu tasnifler çerçevesinde James'in ahlak anlayışının değerlendirmesini yaptık.

Nihayet, çalışmamıza özet mahiyetinde bir "sonuç" kısmı ekledik.

Çalışmamızda mümkün olduğunca gibi birinci elden yapıtlara inildi. Bu arada James'in yorumcuları arasında sayılan R. P. Barton, T. Flournoy, G. E. Moore, B. Brennan, ve E. K. Suckiel gibi yazarların fikirlerinden de büyük ölçüde yararlanıldı.

Bu çalışmada gözden kaçırdığımız eserler olabilir. Bu nedenle incelememizin mükemmel olduğunu iddia etmiyoruz; ama sahasında ilk olmasından dolayı araştırmacılara James'in pragmatizmi ve ahlak anlayışına dair temelli bilgiler vereceğini umuyoruz.

Çalışmamız esnasında, konunun belirlenmesi ve planlanması aşamasında değerli fikirlerinden yararlandığımız Prof. Dr. Necati Öner ve Prof. Dr. Ahmet İnam'a, çalışmamız boyunca yol göstericiliği ile, fikirlerimize ışık tutan danışmanım Prof. Dr. Muhtaza Korlaelçi'ye, çalışmamıza dil ve üslup açısından değerli katkılarda bulunan Doç. Dr. Turan Koç'a, tercüme ve tashih konusunda yardımlarını esirgemeyen başta Dr. Ahmet Kayacık olmak üzere emeği geçen tüm hocalarıma ve arkadaşlarıma teşekkürü bir borç bilirim.

**Celal TÜNER**

Kayseri, 1997

### III

## İÇİNDEKİLER

### GİRİŞ

|                                                 |   |
|-------------------------------------------------|---|
| 1) Modern Felsefede Ana Çizgileriyle Ahlak..... | 1 |
| 2) Konunun Ele Alınışı.....                     | 5 |

### BİRİNCİ BÖLÜM

#### WILLIAM JAMES'İN PRAGMATİK FELSEFESİ

|                                               |    |
|-----------------------------------------------|----|
| 1-William James'in Zihni Biyografisi.....     | 7  |
| 2-Pragmatizme Giriş.....                      | 11 |
| a) James'in İnsan Anlayışı.....               | 18 |
| b)Gaye-güdücü bir mekanizma olarak Zihin..... | 22 |
| 3-Pragmatik Anlam Teorisi.....                | 27 |
| 4-Pragmatik Doğrulama Teorisi.....            | 33 |
| 5-Metafizik: Radikal Tecrübecilik.....        | 43 |
| a) Monizmi Reddediş.....                      | 52 |
| b) Çoğulculuk (Pluralism).....                | 55 |
| 6- Pragmatizmin Etkileri.....                 | 58 |

### İKİNCİ BÖLÜM

#### WILLIAM JAMES'İN AHLAK ANLAYIŞI

|                                              |    |
|----------------------------------------------|----|
| 1- Ahlak Olgusu.....                         | 60 |
| 2- W. James'in Ahlak Anlayışı.....           | 63 |
| 3- Metafizik ve Ahlak.....                   | 66 |
| a) İyi: Talebin Karşılanması.....            | 68 |
| b) Radikal Tecrübecilik ve Ahlak.....        | 70 |
| c) Çoğulculuk ve Ahlak.....                  | 74 |
| d) Özgürlük ve Ahlak.....                    | 81 |
| 4- Din ve Ahlak.....                         | 85 |
| a) İnanma İradesi (The Will to Believe)..... | 90 |
| b) Din Anlayışı.....                         | 95 |
| c) Dini tecrübe.....                         | 99 |

#### IV

|                                        |     |
|----------------------------------------|-----|
| d) Tanrı ve Sıfatları.....             | 102 |
| 5- Epistemoloji ve Ahlak.....          | 110 |
| a) Doğruluk ve Ahlak.....              | 118 |
| b) İnanç ve Bilgi.....                 | 125 |
| 6- İnsanın Ahlaki Hayatı: Azizlik..... | 128 |

### ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

#### WILLIAM JAMES'İN AHLAK ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

|                                                         |     |
|---------------------------------------------------------|-----|
| 1- Ahlak Teorileri Tasnifi.....                         | 144 |
| 2- W. James'in Ahlak Anlayışının Değerlendirilmesi..... | 149 |

|                    |     |
|--------------------|-----|
| SONUÇ.....         | 156 |
| BİBLİYOGRAFYA..... | 163 |
| ABSTRACT.....      | 169 |

## GİRİŞ

### 1) Modern Felsefede Ana Çizgileriyle Ahlak

R. Verneaux, modern felsefenin üç asırdan beri rasyonalizm ve ampirizm diye isimlendirilen iki ana akım arasında dengesini bulmayı başarmaksızın daimi olarak salındığını ifade eder.<sup>1</sup> Descartes (1596-1650) ile başlayan bu sarkaç hareketinde modern felsefenin oluşmasını sağlayan iki ana problem vardır. Bunlardan ilki bilimsel bilginin mahiyeti ile ilgili formüllendirme, diğeri, insanın dini ve ahlaki alandaki kazanımlarını, kısaca manevi tecrübelerini tabiat bilimleriyle uzlaştırma. Descartes, yukarıda zikredilen problemlere ruh-beden ayırımı ve Galileo'cu bir fizik anlayışı üzerine bina edilen bir bilgi teorisi geliştirerek cevap aramıştır. Descartes'in geliştirdiği bilgi teorisi, duygulanımlar öğretisi ile ahlak anlayışına temel olmuştur.<sup>2</sup> Descartes'in çabaları, çağdaşlarınca veya daha sonraki felsefecilerce tümüyle başarılı kabul edilmesine karşın, bu ve benzeri problemlere cevap arayışları sonraki filozoflarca devam ettirilmiştir.<sup>3</sup> Descartes'ten sonra Occasionalistler ve Cartesienler, ruh-beden ilişkisini *metafizik nedensellik*le açıklayıp, ahlak öğretilerini de bu ilişki üzerine kurmuşlardır. Bu noktada derin bir mistisizm ile çok aydınlık bir rasyonalizmi, eşine az rastlanır şekilde bağdaştıran Spinoza'nın (1632-1677) çabaları diğer cartesienlerden farklılık arzeder. Spinoza, *Ethica'* sında erdem, özgürlük ve ahlak kavramlarını Tanrı düşüncesiyle birleştirir.<sup>4</sup> Leibniz (1646-1716), Newtoncu tabiat anlayışını ve matematiği temel alarak *evrensel bir felsefe dili* kurmak ister. Deney-akıl bilgisini uzlaştırmada akla daha fazla önem veren<sup>5</sup> Leibniz, ahlak öğretisinde eğilimlerimizi belirleyen *doğru yanlış tasarımlarını* rasyonel öğeler olarak niteleyerek, ahlaki istençde, özgür olmada ve eylemlerimizde aklı kılavuz yapar.

Onyedinci yüzyılın felsefesi, yapısalcı-tümevarımsal sistem kurma çabalarıyla, doğa ile akıl arasında bir uygunluk görerek bilimi, insan tecrübelerinin tüm alanlarına yaymıştır. Onsekizinci yüzyıl akla inanıp güvenmede kendinden önceki yüzyıllardan daha da ileri gider. Onsekizinci yüzyıl bilim anlayışı, doğanın yapısını kavramakla, insana doğa üzerinde *eğemen* olma yollarını açmıştır. İngiliz filozoflarından Locke (1632-1704), bilimsel bilginin yeni tanımını Newtoncu bilim anlayışı ile, bilimin, ahlak ve din ile ilişkisini belirterek yapmağa çalışır. Locke, Descartes ve takipçileri gibi *zihin* ve *anlama* üzerine yoğunlaşır. Bilginin analizinde rasyonalizm ve emprisim arasındaki ayrılığı hazır bulan Locke, Descartes'in *doğuştan düşüncelerine* karşı çıkarak kendisinden sonra

1) Roger Verneaux, **Egzistansiyalizm Üzerine Dersler**, çev. Murtaza Korlaelçi, E. Ü. Yay. Kayseri, 1994, s. 1.

2) Macit Gökberk, **Felsefe Tarihi**, İstanbul, 1985, s. 274.

3) H. S. Thayer, **Pragmatism**, Cambridge, 1982, s. 14-5.

4) Alfred Weber, **Felsefe Tarihi**, çev. H. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991, s. 238-9.

5) Gökberk, s. 313.

Hume'da da devam eden empirist felsefeye ivme kazandırır. Locke, ahlaki hayatı, a) Tanrı'nın varlığı, b) Ruhun ölümsüzlüğü, c) İnsan hürriyeti temelleri üzerine dayandırarak açıklar.<sup>6</sup> Locke, gaye güdücü bir ahlakı benimseyerek, ahlak ile mutluluk arasında sıkı bir ilişki görür. Berkeley (1685-1753) ve Hume'un (1711-1776) bu yöndeki gayretleri Newtoncu bilim anlayışının gelişmesinde, insanın manevi tecrübelerinin bilim ile uzlaştırılmasında etkili olur.<sup>7</sup> Hume, duyumların insanı eyleme götürdüğünü ve bu noktada aklın fonksiyonunun, eylemlerimizde yol gösterme olduğuna işaret ederek, erdemin değerinin fayda olduğunu ifade eder.<sup>8</sup> Bundan dolayı Hume, ahlaki değerler konusunda bütün insanları içerisine alan genel bir ölçütün, "fayda" olduğunu ileri sürer.

Kant (1724-1804), onsekizinci yüzyılda yeni bir zihin anlayışı geliştirir. Ona göre zihin, tecrübemizi pasif olarak yansıtmaz aksine aktif olarak bilimsel ve ahlaki tecrübemizi yaratır. Kant, bilginin imkanını, şartlarını ve sınırlarını belirleyen bir rölativizme ulaşarak, insan aklının sentetik-apriori bilgiye sadece fenomenal evrende sahip olabileceğini ileri sürer. Ona göre, Tanrı, özgürlük, ölümsüzlük gibi postülalar tabiattan çıkarılmaz, bilakis tabiata uygulanır. Kant'ın ahlaki tecrübenin anlamı için zorunlu gördüğü bu postülalar, bilginin içinde değil aksine dışında yatmaktadır.<sup>9</sup> Nitekim onun ahlak araştırmasının ana konusu, ahlakın *a priori* yönüdür. Ona göre, eğer ahlak gelişi güzel olan istekler ve eğilimlere bırakılırsa, *tümel geçerliliği olan* bir ahlak kurulamaz. Onun için Kant, fenomenler dünyasından gelen bütün etkilerin çok gerisinde bulunan "ahlaki özümze" "salt istenç"e kadan iner. Nitekim onun "Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi" adlı yapıtı şu cümle ile başlar: "Dünyada... iyiyi istemekten başka, kendi başına iyi olabilecek bir şey düşünmek olanaksızdır."<sup>10</sup> Kant, ahlak alanında kendisine kadar gelen mutluluk ve yararcılık görüşlerinin karşısına insanın hayat anlayışındaki ahlaklılığı, ödev ahlakını koyar.<sup>11</sup>

"İyi istenç", "kategorik imperatif" ve "özgürlük" kavramları Kant 'ın ahlak felsefesine temel olan kavramlardır.<sup>12</sup> Kant, bunlardan ilkinin, "ödev" kavramına, ikincisini genel bir yasa olarak istenilen ilke, "maksim" kavramına ve üçüncüsünü de kendinde istenç bilinci olan bir varlığın zorunlu koşulu olarak gördüğü "özgürlük idesi" kavramına dayanarak açıklar. Neticede Kant'ın ahlak felsefesi, kendinden sonraki görüşleri etkileyecek, rasyonel ahlak namına yapılan bir devrimdir. Kant'tan sonra gelen nesillerin bilgi analizi, oldukça sert ve insan tecrübesinin yaratıcı güç ve imkanlarını

6) İsmail Çetin, **John Locke'da Tanrı Anlayışı**, Ankara, 1995, s. 191.

7) Thayer, **Pragmatism**, s. 15.

8) Mahmud Seyid Ahmer, **el-Ahlak inde Hume**, Kahire, 1992, s. 125-126.

9) Thayer, **Pragmatism**, s. 17.

10) Immanuel Kant, **Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi**, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, 1995, s. 8.

11) Heinz Heimsoeth, **Immanuel Kant'ın Felsefesi**, çev. Takiyeddin Mengüşoğlu, İstanbul, 1986, s. 126.

12) Bedia Akarsu, **Çağdaş Felsefe**, İstanbul, 1987, s. 42.

durduracak biçimde durgun ve sınırlayıcı olmuştur.<sup>13</sup> Hegel (1770-1831), zamanına kadar asla mevcut olmamış, rasyonalist felsefesiyle, Mutlak'ı kendinde diyalektik olarak gerçekleşen bir süreç olarak tanıtmıştır. Hegel, bu süreçte *objektif ahlakını*, aile, yurttaşlık toplumu ve devlet diyalektiği ile temellendirir. Hegel'den hemen sonra Darwin (1809-1882), "Türlerin Kökeni" eseri ile bilimde yeni bir inkılap gerçekleştirmiştir. Darwin'in teorisi, Hegel doktrininin uzanımı kabul edilir. Darwin'in teorisi, evrim ile kainatın yaratıldığı ve nihai bir sonu olduğuna dair anlayışa meydan okuyuştur.<sup>14</sup> Darwin, çalışmalarının sonuçlarını felsefileştirme yolunda ılımlı iken, Lamarck (1744-1829), H. Spencer (1820-1903) ve Haeckel'in (1834-1919) "transformizmi" ve "ayıklanmayı" detaylarına kadar felsefeleştirmesi, bu düşüncelerin materyalizm lehinde yoğunluk kazanmasına sebep olmuştur. İnsan ile hayvan mahiyetini derece farkına indiren bu anlayışlar, ahlakı da duygulara dayanan bir mekanizm ile açıklarlar. Bu yüzyılda bilimciliğin yanında etkili olan pozitivizm, ondokuzuncu yüzyılda metafiziğin egemenliğini sona erdirmeye çabaları, pozitif bilimden başka bilim kabul etmemesi ve varolanı yalnızca gözlem ve deneyle açıklaması ile realitenin son tahlilde fenomen alemine ait olduğu fikrinin iyice benimsenmesine yol açar.<sup>15</sup> Bu fikir üzerine temellenen pozitivizmin ahlakı, nazari felsefe ile siyaset arasında yer alan, toplumculuğu bireyciliğin üstünde tutan, temel kaidesini "başkası için yaşamakta" gören ve mutlak hiç bir değere dayanmayan bir anlayıştır.<sup>16</sup> Hume'un empirist felsefesi ve Comte'un düşüncelerinden yola çıkan J. Bentham (1748-1832) ve onun öğrencisi J. S. Mill (1773-1836), bilimi sadece deney ve doğrulamaya dayandırarak, düşüncenin temelini deney ve doğrulama olduğunu ileri sürerler. Ahlak öğretilerinde de yararı, (*utils*) ahlaki davranış ve eylemin ilkesi yaparak "iyi" yi "yararlı" ile bir tutarlar. Onlar, insan eylemlerinin objektif bir ölçütünün "elden geldiğince çok insanın, elden geldiğince mutlu olması" formülünde olduğuna inanırlar.<sup>17</sup>

Tüm bu gelişmeler, bilimin hayata yön vermede tek ölçüt olduğu yönündedir. Bu gelişme örgüsünde felsefi bir hareket olarak Pragmatizm, bir görüşe göre C. S. Peirce (1839-1914), William James (1842-1910) ve arkadaşları tarafından "Metaphysical Club" ünün kurulmasıyla diğer bir görüşe göre de James'in 1878 Ocağında arkadaşı Peirce'in "How to Make Clear Our Ideas" isimli makalesinden esinlenerek verdiği bir konferansta ortaya çıkmıştır.<sup>18</sup> Kurucuları, pragmatizmi, tarihi tecrübeciliğin bir uzanımı olarak takdim ederler. Onlar, tecrübecilik ile pragmatizm arasındaki temel farkı da, birincisinin önceki fenomende, ikincisinin ise son fenomende; öncekilerde değil bilakis eylemin imkanları ve

13) Thayer, **Pragmatism**, s. 17.

14) Weber, s. 389.

15) Weber, s. 405.

16) Murtaza Korlaelçi, **Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi**, İstanbul, 1986, 43-44.

17) Gökberk, s. 476.

18) Thayer, **Pragmatism**, s. 21.

sonuçları üzerinde ısrar etmesi olarak açıklarlar ve bu değişmeyi bir inkılap olarak görürler.<sup>19</sup>

Çalışmamızın konusu olan William James'in pragmatizmi, modern felsefenin kendisini bulduğu sorulara cevap arayışının James tarafından formüle edilmesidir. James, yukarıda zikredilen tarihi gelişim sürecinin bir halkasını oluşturan düşüncelerini bu sorular doğrultusunda geliştirmiştir. Nitekim düşüncelerini oluşturmada James'in felsefesine etki eden iki faktörden bahsedilir. Bunlardan ilki, dini öğelerin baskın olduğu, eski Püriten gelenekte, doğduğu ve yetiştiği ortam, diğeri de üniversite yıllarında aldığı tabiat bilimleri eğitimi ve hocası Louis Agazis'in (1807-1873) etkisidir.<sup>20</sup> James, bu faktörlerle temellenen düşüncelerini, ondokuzuncu yüzyıl Darwinizminin insan mahiyetinin biyolojik modeli konusundaki, Renouvier'in (1815-1903) din hakkındaki, Mill'in bilgi ve Peirce'in anlam konusundaki görüşleriyle geliştirerek pragmatizmini ortaya koymuştur.<sup>21</sup> James'in ortaya koyduğu pragmatizm, psikolojik ve ahlaki karakteri ağır basan ve bilimsel ruhu (radikal tecrübeyi) tüm insan problemlerine yayan bir felsefedir.

Biz bu çalışmamızda William James'in pragmatik felsefesinin ahlaki perspektifini araştırdık. James'in ahlak anlayışını ortaya koymak, öncelikle düşünce çerçevesinin belirlenmesini gerektirir. Bu ise, yukarıda zikredilen tarihi sürecin devamını anlamak sonra da bu düşünceleri insan problemlerine nasıl uyguladığı görmek bakımından bu felsefi akımı tanıma imkanı verecektir. James'in, insan ve dünya arasındaki ilişkiyi, hayatın yaşamaya değip-değmeyeceği, inanma iradesi, insanın zihni yapısı, vb. konuları incelemesi, felsefesinin ahlaki boyutunu öne çıkarır. Böylesi bir çalışma ile William James'in pragmatik felsefesinin ahlaki boyutunu, ahlak anlayışını; ahlakı nasıl temellendirdiğini, değerleri, "iyi"yi nasıl tarif ettiğini ve ahlaki hayatı nasıl açıkladığını ortaya koymak istedik. Ülkemizde akademik seviyede bir elin parmaklarından daha az sayıda çalışılan,<sup>22</sup> aynı ölçüde de az bilinen<sup>23</sup> ve hatta çoğu kere Bentham ve Mill'in faydacılığı ile karıştırılan William James'in ahlak anlayışı ile ilgili bir çalışmanın Batı

19) Thayer, **Pragmatism**, s. 22.

20) Theodore Flournoy, **The Philosophy of William James**, New York, 1917, s. 13-16.

21) Ellen Kappy Suckiel, **The Pragmatic Philosophy of William James**, London, 1984, s. 1.

22) Tesbit edebildiğimiz kadarıyla bu çalışmalar; William James'in Ahlak Anlayışı, Mehmet Seyithanoğulları, 1995, Hacettepe Ün. Sos. Bil. Ens. Felsefe Böl. Basılmamış Y. L. tezi; J. S. Mill'in Faydacı ve W. James'in Pragmatik Ahlak Anlayışları, Gülay Tathdil, İ. Ün. Sos. Bil. Ens. Felsefe Böl. basılmamış Y. L. tezi; William James'in Pragmatizmi ve Hümanizm Anlayışı, Nejat Bozkurt, Felsefe Arkivi, s. 21, İ. Ed. Fak. Basımevi, 1978, s. 169-184; Pragmatizm hakkında Bergson'un "Hakikat ve Gerçeklik" isimli makalesinin M. Şekip Tunç tarafından yapılan çevirisi; William James'in "Pragmatism" adlı kitabının yarısının M. Akşin tarafından yapılan "Pragmacılık, İstanbul, 1948" isimli çevirisi ve M. Şekip Tunç'un William James'in "Talks to Teachers" isimli eserinin "Terbiye Musahabeleri, İstanbul, 1931" adındaki çevirisi ve Ansiklopedik bilgiler.

23) Araştırmamızda ülkemizde çok az çalışılan ve aynı oranda bilinen William James hakkında "William James, A Guide Reference, Ignas K. Skrupskel, Boston, 1972" 250 sayfa hacminde ve 1972'ye kadar psikolojisinden sanat anlayışına kadar onu ve görüşlerini her yönüyle inceleyen çeşitli dillerde yapılan yüzlerce doktora ve binlerce makale adını ihtiva eden kitabı gördüğümüzde hayrete düştük.

felsefesini, özellikle de ahlak anlayışlarını anlamak ve kültürümüze tanıtmak açısından bir katkısı olacağına inanıyoruz.

## 2) Konunun Ele Alınışı.

Böylesi bir çalışmada asıl kaynaklara inmek gerekeceğinden öncelikle James'in eserleri bunun yanı sıra gücümüz ölçüsünde Pragmatizm ve William James hakkında yapılmış olan çalışmalar temin edilmiştir.\* Çalışmamızda öncelikle James'in yapıtlarına, sonra James'in yorumcularına müracaat edeceğiz. James'in doğrudan ahlak konusunda bir makalesi olmasına karşın diğer yapıtlarından yararlanarak konuyu kendi görüşleri çerçevesinde geniş ve ayrıntılı olarak işleyeceğiz. Çalışmamızda görüleceği üzere James'in görüşlerini olduğu gibi aktarmağa çalışarak, çoğu yerde James'i konuşturacağız. Onun görüşlerine yapılan ve bizim yaptığımız itirazları belirterek kararı okuyucuya bırakacağız.

Çalışmamızda şöyle bir yol takip edilecektir. Önsözde de belirtildiği gibi, William James'in ahlak anlayışını ortaya koymak, öncelikle düşünce sistemini ortaya koymayı gerektireceğinden birinci bölümde William James'in pragmatik felsefesi incelenecektir. Bu incelemede, zihni gelişimini takip ederek; psikolojisini, pragmatik anlam ve doğruluk anlayışını, metafizik görüşlerini yansıtan radikal tecrübeciliğini, pluralizmi, insan özgürlüğünü ve kötülük konusunu nasıl serimlediğini göstermeye çalışacağız.

İkinci bölümde William James'in ahlak anlayışını onun metafizik, din ve epistemolojiye dair görüşlerinden çıkarmağa çalışılacaktır. Öncelikle ahlak olgusu ve James'in düşüncesinde ahlakın mevcudiyetinin nasıl ortaya konulduğu belirtilecek. Onun ahlak anlayışının, ilkin psikolojisiyle alakalı insan anlayışı ile, ikinci olarak insan hayatının anlam ve değerinin belirlendiği radikal tecrübeciliği ve nihayetinde doğruluk anlayışı ile ilişkisi gösterilecektir. James, metafizik görüşlerini yansıtan radikal tecrübeciliğinde ahlakın önemini, "iyi"yi, "değer"i tarifini, tecrübenin boyutlarını ve ahlaki tecrübenin değerini, pluralizmin ahlak için çok geniş uzanımlara sahip olduğunu ve kötülükle ilgili olarak monist teoriye karşı ileri sürdüğü "melorizm" ile gösterilmeye çalışılacaktır.

Bu bölümde daha sonra James'in, din ve ahlak ilişkisini nasıl ortaya koyduğunu, din anlayışı, dinî tecrübe, Tanrı'nın varlığı, sıfatları konuları incelenerek tasvir edilecektir. James'in epistemolojisi ile ahlakı nasıl irtibatlandırıldığını ve ahlaki hayatı nasıl açıkladığını vererek bu bölümdeki incelememizi noktalayacağız.

Çalışmamızın son bölümünde yapılmış çeşitli ahlak tasniflerini belirterek, bu tasnifler içinde William James'in ahlak anlayışının yerini tesbit etmeğe ve değerlendirmeye çalışacağız. Bu değerlendirmeleri yaparken onun ahlak anlayışını teizm

---

\* Kaynakların temininde konunun uzmanlarına müracaat ederek bize yurt dışından kitaplar gönderen Ar. Gör. Ramazan Ertürk'ü burada teşekkür etmek isterim

açısından ele alacağız.

Çalışmamızda genelde felsefi terimlerin türkçe karşılıklarını kullanmağa gayret edeceğiz. Bununla beraber karşılığı terminolojide oturmamış terimlerin veya cümle içinde anlamın tam karşılığını bulmadığı veya zorlandığı durumlarda terimlerin türkçe okunuşunu kullanacağız. Sözelimi "determinizm, indeterminizm, melorizm, vb." kelimelerin türkçe karşılıkları "gerekircilik, gerekmezcilik, iyileştiricilik" terminolojide oturmadiğı ve fazlaca kullanılmadiğı için ilk zikredilenleri tercih edeceğiz. Bazen de terimin türkçe karşılığı cümlede anlamını bulmadığı, çağrışımı eksik yaptığı için, terimin aslının türkçe okunuşunu tercih edeceğiz. Sözelimi "tekçi blok kainat anlayışı" ifadesinin zıttı "çoğulcu kainat anlayışı" değil "çokçu kainat anlayışı" olacağından doğrudan "pluralist kainat anlayışı" ifadesini kullanacağız.



## BİRİNCİ BÖLÜM

### WILLIAM JAMES'İN PRAGMATİK FELSEFESİ

#### 1-William James'in Zihni Biyografisi

G. E. Moore (1873-1958), hiç bir Amerikan düşünürünün William James kadar kendini vatandaşlarına sevdirmedikini ileri sürer.<sup>1</sup> Moore'a göre, bunun nedenlerini bulmak çok zor değildir, zira James'in ailesi Yeni İngiltere'ye (Amerika) yerleşen ilk kolonilerdendir. James, ilk felsefî ve manevi gayretleriyle ilgili şahsi çabalarını bu ülkede oluşturmuştur. James'in zihni gelişimiyle ilgili bu çabaları hem onun hem de Amerikan düşüncesi için çok değerlidir. Zira James'in zihni biyografisi, hemen hemen Amerika'nın zihni biyografisi demektir. James'in düşüncelerini anlamamanın en iyi yolu, bu zihni biyografyayı, daha doğrusu fikirlerini geliştirdiği çevreyi tanımaktır.<sup>2</sup>

Moore, Massachussetts'e yerleşen Puritenlerle birlikte, Yeni İngiltere'de bilim ve din arasındaki çekişme ve hatta savaş diyebileceğimiz mücadelenin başladığını beyan eder.<sup>3</sup> Puritenler, burada St. Augustine'den (354-430) Calvin'e (1509-1564) kadar süren insan durumunun tabiat üstü boyutlarını içeren bir teolojik hareketi (*momentus*) temsil ediyorlardı. Diğer yandan, Kepler ve Galileo, Newton ve Darwin'e kadar uzayan süreçte insanın durumunu tabii terimlerle açıklama gayretleri içindeydi. Bu bağlamda James'in ailesi, puriten geleneği takip ediyordu.<sup>4</sup>

İnsanlık tarihinde, özellikle de Batı düşüncesinde teoloji ve bilim birbirlerini rakip olarak görmüşlerdir.<sup>5</sup> Felsefe, onlar arasında arabuluculuk yapmıştır. Nitekim ondokuzuncu yüzyılın sonunda Protestanların tabiat üstücülüğü, Amerikan düşüncesinin yeni bilimsel tabiatçılığıyla karşılaştığında başlıca kahramanlardan biri de filozof William James idi.<sup>6</sup>

Moore'a göre, William James'in 11 Ocak 1842'de New York'ta doğduğunu söyleyen her ifade onun hakkında yanlış bilgi verir. Zira James, New York'lu değil Yeni İngiltere'lidir. Avrupayı bilen bir kaç Amerikalıdan biri olmasına rağmen kozmopolit ilgilerinden dolayı, arkadaşları gibi New York'lu olmadı. New Hampshire'ın Chocorua'

1) G. E. Moore, *William James*, New York, 1965, s. 1.

2) William James Earle, "William James", *The Eynyclopedia of Philosophy*, (ed. by P. Edwards) içinde. London. 1967, s. 241

3) Moore, s. 2

4) George Cotkin, *William James, Public Philosopher*, London, 1990, s. 78; Bertrand Russell, *Batı Felsefesi Tarihi*, çev. Muammer Sencer, C. III. İstanbul, 1996, , s. 177.

5) Cafer Sadık Yaren, "Bilim-Din İlişkisinde Temel Felsefî Yaklaşımlar", *Felsefe Dünyası*, sayı 21, Ankara, 1996, s. 22.

6) Russell, W. James'in felsefesinde biri bilimsel, diğeri dinsel iki yanın olduğunu ileri sürer. Bertrand Russell, C. III. , s. 177.

kasabasında 26 Agustos 1910 tarihinde ölümüne kadar bu durumunu korudu.<sup>7</sup>

James'in ilk ilgileri ve felsefî çabaları onun müstesna bir seviyeye sahip olduğunu gösterir. O, en temel ve en çeten felsefî problemlerle uğraşmış ve problemlere değişik bakış açıları kazandırmıştır. Zaten onun zihni hayatı, ölümüne yakın yazdığı *Some Problems of Philosophy* adlı eseri ile örneklendirilebilir.<sup>8</sup> Uğraştığı problemler, daha ziyade bilim-insan ilişkilerinde odaklanır. Muhakkak ki James'in bu problemlere ilgisi, günümüzdeki ilgiden daha az olmamıştır. Onun bu noktadaki orijinalliği genel felsefî meselelerle uğraşan ilk Amerikan filozofu olmasıdır.<sup>9</sup>

James'in dedesi William James, henüz on yedi yaşındayken cebinde az bir para fakat içinde de büyük bir hırs olduğu halde İrlanda'dan Amerikaya göç eder. Albany'ye yerleşen büyük baba, ömrünün sonuna kadar tütün işiyle uğraşır ve çocuklarına oldukça yüklü bir miras bırakır. O, çocuklarının sadece refah içinde yaşamalarını değil, aynı zamanda dine karşı ilgilerinin de yüksek olmasının arzu ediyordu. Nitekim James'in babası, büyük Henry James filozof, teolog ve aynı zamanda bir mistiktir.<sup>10</sup> Aile olarak James'ler dindardılar.

James, kız kardeşi Alice'e yazdığı bir mektupta dinden "hayatımın en büyük ilgisi" diye bahseder. Bu durum, aslında ailenin bütün fertleri için geçerlidir. Kardeşi Henry James de otobiyografisinde dine karşı içtenliğini çeşitli yerlerde uzunca dile getirmiştir.

James'in ailesi, Calvinist geleneğe bağlı kalmıştır. Moore, Calvinistik Puritanizmin. James ailesi için mutlu bir nizam olmadığını ileri sürer. Zira James ailesinin dört neslinden üçü, ciddi dinî buhranlar geçirmiştir. Moore, bunu James'in hayatına odaklaştırarak,<sup>11</sup> otuz yaşında, yurt dışında tıp tahsili yaparken yazdığı şu ifadelerini aktarır:

"Bir gün yatak odasına bir kaç makale okumak için gittim, hiç bir uyarı olmadan kendimi aniden karanlıkta hissettim, kendi varlığımdan korkuyordum. Bu halde iken zihnimde düşkünler evinde epileptik bir hastanın hayali canlandı: Tüm gün boyunca duvara bakarak oturan, siyah saçlı, yeşil derili, tümüyle aptal, oturuşu Mısır kedisi veya Perulu mumya gibiydi ve siyah gözleri ile bakarken insana benzemiyordu. Bu durumdan beni hiç bir şey koruyamıyordu ve bu bana çok korku vermişti. Günlerce korkularla uyandım. Midemde ağrılar ve hayatımda daha önceden yaşamadığım korkular vardı. Bu sanki bir ilhamdı ve tecrübem, bana ölümcül duyguları daha sempatik hale getirdi. Birkaç

7) Moore, s. 2.

8) Moore, s. 3

9) William James Earle, s. 241; James felsefesinin en önemli görünümü, bu felsefenin Amerikan halkının telakkisine uygun olmasıdır. bkz. Frederick Mayer, **20. Asırda Felsefe**, çev. Vahap Mutal, İstanbul, 1992, s. 72.

10) Moore, s. 3; Cemil Sena, **Filozoflar Ansiklopedisi**, İstanbul, 1976, s. 49.

11) James'in geçirdiği deprasyon ile ilgili olarak bkz. **The Varieties of Religious Experience**, s. 470-472; Moore, s. 6; William Dean, **The Religious Critics in American Culture**, New York, 1994, s. 43; David W. Marcel, **Progress and Pragmatism**, Greenwood Press, 1974, s. 152-154.

ay karanlıklardan çıkamaz oldum."<sup>12</sup>

James, başka bir yerde şunları der: "Genelde kendimi yalnızlığa adadım. Hiç aklımdan çıkmıyor, acaba diğer insanlar nasıl yaşıyorlar, ben nasıl yaşıyorum? Bu melankoli tecrübesinin daima dinî bir tavır taşıdığını düşünüyorum."<sup>13</sup>

Gerçekten de din, James'in hayatı boyunca uğraştığı, ilgi duyduğu bir mesele olmuştur.<sup>14</sup> Bununla beraber, 1870 deki krizinden sonra, "Renouiver'in dinle ilgili yazılarını okuduğunda bu, ona çıkış yolunu düşünmesine ve inancını kuvvetlendirmesine cesaret verdi,"<sup>15</sup> Bundan sonra da o, hayatı boyunca tabiatçılık ve materyalizmin amansız düşmanı oldu. James'in felsefesi esasen dinî görünümlü oldu ve öylece kaldı. Onun dinî görüşleri genelde teist karaktere sahipti, fakat tamamıyla böyle değildi.

James ilk eğitimini babasından alır. James, babasının işleri sebebiyle onsekiz yaşından otuzuna kadar yurt dışında okur. Fransız ve Alman düşüncesinin etkisinde kalır. O dönemde, Avrupalı entellektüellerle tanışan bir kaç Amerikalı düşünürden biridir.

Bir süre resme ilgi duyan James, varlığa sanatçı mizacıyla gizemli ve büyüleyici bir açıdan bakmış, fakat sonunda bunu bırakmıştır. Bununla beraber sanatçı sezgisinin orijinalliği ve etkileyciliği onu ülkesinin en parlak yazarlarından biri yapmıştır.

James, 1864'te Harvard'da Lawrence bilim okuluna kaydolar ve Harvard Tıp Fakültesine girer. James, burada düşüncelerini derinden etkileyen doğa bilimcisi Louis Agassiz ile tanışır. Önce öğrencisi sonra da dostu olduğu bu bilim adamıyla birlikte 1865-66 arasında Amazon'da bilimsel araştırmalar yapar. 1869'da artık tıp doktorudur. Tıp alanında 19. yüzyıl Darwinizminden oldukça etkilenir.<sup>16</sup> 1878'de anatomi ve psikoloji okutmanı, 1880'de Harvard'da psikoloji doçenti olur ve iki ciltlik *Principles of Philosophy* adlı ilk eserini 1890'da yayımlar.

Bu kitap James'in doğrudan doğruya felsefeye yönelmesini sağlar. 1896'da yazılarını *The Will to Believe and Other Essays* adlı kitapta toplar. 1902'de *The Varieties of Religious Experience*, 1907'de *Pragmatism*, 1909'da *Pluralism* ve *The Meaning of Truth* adlı kitaplarını yayımlar. Diğer kitapları *Some Problems of Philosophy* 1911, *Essays in Radical Empiricism* 1912 ve *Collected Essays and Reviews* 1920'de ölümünden sonra yayımlanır. James'in hayatı hakkında en şumullü bilgi R. Perry Barton'unun *Thought and Character of William James* ve oğlu Henry James'in derlediği *The Letters of William James* da mevcuttur.

Flournoy, James'in felsefe kariyerine girmesine iki harici etkenin neden olduğunu beyan eder. Bunlardan birincisi, doğduğu evde, hem zihni hem de ahlaki bakımdan

12) Moore, s. 4.

13) William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 160-1

14) Paul C. Conkin, *Puritans & Pragmatist*, New York, 1968, s. 337.

15) Conkin, s. 471; Marcel, s. 153.

16) James'in Darwinizmden nasıl ve hangi meselelerde etkilendiğiyle ilgili olarak bkz. Philip P. Wiener, *Evolution and The Founders of Pragmatism*, Harvard U. Press, 1963, s. 105-129.

kendisini büyük ölçüde etkileyen Püriten kültür ve gelenektir. James'in babası Henry James, İsveç, Swedenborg mistik öğretisini tekrar yorumlayan ve uygulayan bir teolog ve yazardı. Crayle ve Emerson'unun da dostu olan bu teolog ve mistiğin karakterini, haşinlik ve dinî ciddiyet temsil ediyordu. Bu, oğlunun mizacında ve edebiyat tarzında etkili olmuştur. James, babasının teolojik düşüncelerinden ziyade ciddiyetini tevarüs etmiştir.<sup>17</sup>

Dinî ve ahlakî hayatın taleplerini bilimin talepleri ile uzlaştırmak isteyen<sup>18</sup> James felsefesinin verdiği genel izlenim, hayatın ciddiye alınması, ciddi bir şahsi ve zihni yapı ile gerçekliğin karşılanmasıdır.<sup>19</sup> Nitekim hayata bakışının kapsamlı duyarlılığı; insan özgürlüğü, kötülüğün mevcudiyetini kabulü, Tanrı'nın varlığı ve dünyanın mümkün kurtuluşu gibi konulara özellikle eğilmesini ve felsefesini bu yönde oluşturmalarını sağladı. James'in amacı popüler bir felsefe yapmak değil, tecrübenin sağlam zemini üzerinde inşa edilen, sağduyu ve zamanının ahlakî değerleri ile doğrulanan bir felsefe yapmaktır. Bundan dolayı James'in orijinallliği, Hristiyan düşüncesinin genel gidişatından aldığı ana inançlarda değil, zamanının felsefelerine karşı savunduğu yeni ve cüretli metodunda görünür.<sup>20</sup>

James'in felsefe kariyerine girmesine neden olan ikinci önemli etki, üniversite yıllarında tabiat bilimlerini kendisinden öğrendiği zoolog Loiz Agassiz'den gelmiştir. Nitekim bu olguyu James çeşitli yerlerde ve yazılarında (*A Pluralistic Universe*, s. 330-1) belirtir. Agassiz, en temelde ona ileriye bakmasını, geçmişle, pişmanlıklarla vakit kaybetmemesini öğretmiş ve şu metodu kazandırmıştır: "Tabiata git; olguları avuçlarına al; bak ve kendin için gör!" Bu metod, James'in felsefesinde ağırlıklı, baskın metod olarak görünür. Hayatın değerli bir yaşama olduğuna inanan<sup>21</sup> bu düşünme biçimi, aslında filozofların sevdiği soyutlayıcı düşünmeye karşıdır. Somut düşünme yolunu tecrübe olgularında geliştiren ve soyutlamayı sevmeyen James, aslında soyutlamanın genel fikir ve ideleri şekillendirmede gerekli olduğunun farkındadır. Fakat James'a göre soyutlama ve soyutlamacılık arasında fark vardır. Ona göre soyutlamanın işlevi, kavramları ve fikirleri tecrübe sürecinde özetlemektir ve bu, somut gerçeklerden kaçma yolu değildir. Soyutlamacılığın işlevi, mantıki çıkarımlara ulaşmaktır, fakat bu işlev olgular olmadan tamamiyle yanlısamadır.<sup>22</sup>

James'e göre tüm fikirlerimiz, varsayımlarımız (*hypothesis*) ve öğretilerimiz (*doctrine*) kısaca her şey tecrübededir. Fikirlerin, varsayım ve öğretilerin kavramsal

17) Theodore Flournoy, *The Philosophy of William James*, New York, 1917, s. 14

18) Nitekim bunu "*Reflex Action and Theism*" adlı makalesinde iki farklı terimi, Teizm ve şahsi bir Tanrı'ya ait felsefi doktrini, yan yana koyarak kanıtlamağa girişmiştir. bkz. Flournoy, s. 135.

19) Sidney Hook, "Pragmatism and the Tragic Sense of Life", *Contemporary American Philosophy*, New York, 1970, s. 171.

20) Flournoy, s. 16; Marcel, s. 146.

21) Mayer, s. 73.

22) Flournoy, s. 26.

ağırlıklarının, algısal yoğunlukta süreci çabuklaştırmasından ve somut tecrübelerle götürmekten başka hiç bir değeri, hiç bir gerçekliği yoktur. Bu formül James'in hem pragmatizmini hem de radikal tecrübeciliğini özetler.<sup>23</sup>

Özetlersek onun felsefesi, eşsiz şahsiyeti, zihni donanımı, yaşadığı dönem<sup>24</sup> ve çevresiyle<sup>25</sup> açıklanabilir. Buradan hareketle diyebiliriz ki James; kariyerinin başında hem aile çevresinden, felsefesinde daimi ilham gibi duracak ahlakî duyarlılığını, hem de tabiat bilimleri çalışmalarından aldığı tecrübeciliği, sanatçı mizacıyla ve ahlakî duyarlılığı ile birleştirerek Pragmatizm ve Radikal tecrübeciliğini geliştirmiştir.<sup>26</sup>

## 2- Pragmatizme Giriş

William James'in hayatının son on yılındaki zihni eğilimleri, onu çok değişik felsefî problemlere ve ikinci kariyer diye adlandırabileceğimiz meselelere yöneltti. Bundan önce kendisi dine ait felsefî meselelere ilgi duyan bir psikolog olarak biliniyordu.<sup>27</sup>

James'in profesyonel anlamda felsefe meselelerine ilgisi 1902'den ölümüne (1910) kadar sürdü. Bu dönemde o, pragmatizm olarak bilinen felsefî hareketin gelişmesi için yoğunlaştı. 1898'de California Üniversitesinde "Philosophical Conceptions and Pratical Results" adlı denemesi bu Üniversitede "The University Chornicle" dergisinde yayımlandı. Bu makaledeki fikirleri, 1870'lerde pragmatizm olarak adlandıran ve dinî meselelere uygulayan arkadaşı C.S. Peirce'ten ödünç aldı. Peirce'in *The Popular Science Monthly* 1877-78'deki ; "The Fixation of Belief" ve "How to Make Our Ideas Clear" adlı iki makalesi, James'i oldukça etkiledi. O, 1904'te "*The Pragmatic Method*" adı altında felsefî bir hareket olarak, Amerikan Pragmatizmini<sup>28</sup> ilan etti.<sup>29</sup>

23) Flournoy, s. 29.

24) Conkin, 19. yüzyıl rasyonalizme itirazlar, bilimin gelişmesi ve ortaya çıkan görüşler, değişen insan anlayışları ile felsefe tarihi açısından karmaşa çağıdır. Bu dönemde Bergson, Boutroux, Renouvier, Whitehead, Royce gibi James da bilimsel zihniyetin tahrip edici baskısı altında sarsılan din ve ahlaka, insan hayatında sağlam zeminler bulma çabasına giriştiğini ifade eder. (Conkin, s. 337.) Ayrıca bkz. Dean, s. 43; Cavit Sunar, **Varlık Üzerine Düşünceler**, Ankara, 1977, s. 281.

25) James, oldukça sosyal biriydi ve zamanının entellektüelleriyle arkadaş idi. C. Wright, C. S. Peirce, S. Hodgson, Charles Renouvier, J. Royce, G. Santayana, J. Dewey, H. Bergson ve F. H. Bradley, James'in arkadaşlarından bazıları idi. (William James Earle, s. 241; Ayrıca Oliver Wendell, C. Wright, James'in etkilendiği arkadaşlarındandır bkz. Marcel, s. 156-7.

26) Flournoy, s. 30

27) Kariyerinin ilk bölümü 1890'da *Principles of Psychology* ile başladı ve 1897'de *The Will to Believe and Other Essays*; 1899'de *Human Immortality*; *Two supposed Objections to the Doctrine*; 1899'da *Talks to Teachers on Psychology* ; ve 1901-1902 yıllarında Edinburg Üniversitesinde yapılan Gilford konferanslarının basılmasıyla oluşmuş, *The Varieties Of Religious Experience* ile devam etmiştir.

28) Thayer, Pragmatizmin kurucularının açıkça belli olmadığını bunun yanısıra doktrinin tarihi orijini ile ilgili verilerin de yeterli olmadığını ifade eder. Zira bu olgunun kısmî açıklaması olarak, pragmatizmin kurucularının fikirlerinin özü, nüvesi veya felsefî pozisyonu gibi pragmatizmin üzerinde tam bir anlaşma yoktur. Bununla beraber, Pierce ve James pragmatizmin tarihi ataları olarak umumi bir fikre sahip olmuşlardır; Sokrates, Aristoteles ve hatta Spinoza. Locke, Berkeley, Hume,

1907'de basılan "*Pragmatism; A New Name for Some old Ways of Thinking*" ile James, yeni bir hareketin öncüsü olarak özdeşleşti.<sup>30</sup> 1909'da "*The Meaning of Truth: A Sequel to Pragmatism*"i yayınladı. Pragmatizme ilgisi, James'ı epistemoloji ve metafizikteki görüşlerini sonuçlandırdığı "1909'da "*A Pluralistic Universe*" ve "*Essays in Radical Empiricism, 1912*" de yayımlanan kitaplarına yöneltti.

James'in pragmatizmi dair fikirlerini ilham aldığı Peirce, pragmatik doktrini 1872 de isimlendirmiş ve formülleştirmişti. James, "*Philosophical Conceptions and Pratical Results*" adlı makalesiyle Peirce'in pragmatizm ile ilgili ilk formülleştirmesini kendi uyarlaması ile ifade etti:

"Doğruluk araştırmasına yıllar önce başladım. Bu yönelimi, bana doğudaki Amerikan filozofları ilham etti. Eserleri birkaç tane idi ve periyodik yayınlarda yayılmıştı. Kendisini tanımadığım halde gerçek bir filozof olan C. S. Peirce'i kastediyorum. O, çağdaş düşünürlerin en orijinallerinden biridir; onun adlandırdığı pragmatizmin<sup>31</sup> prensiplerini Cambridge'de 1870'li yıllarda duydum. Bunlar kanaatlerimi pekiştirmede, ayaklarımı yere basmada ip uçları veya pusula olmuştur."<sup>32</sup>

James'e yepyeni ufuklar açan Peirce'in "*How to Make Our Ideas Clear*" makalesinde şunlar söylenir: "Düşüncenin ruhu ve anlamı herhangi bir şeye doğru kendisini doğrudan tesir ettirmez. Aksine inancın üretimi ve inanç, zihni hayatımızın senfonisinde kendini yarı ahenk olarak gösterir. Harekette düşünce mevcuttur, düşüncenin mümkün hareketini kazanması ise hareketsizliktedir. Eğer bir obje hakkında düşüncemiz sükunetini inançta buluyorsa bu durumda eyleme güvenle ve samimiyetle başlarız. Kısaca inançlar, eylem için hakiki kurallardır: Düşüncenin tek işlevi, basamak basamak eylem alışkanlığını üretmektir. Eğer düşüncenin herhangi bir parçası, o

---

Kant, Mill ve çeşitli bilim adamları pragmatizmin oluşmasına felseti önderlik etmişlerdir. Dewey F. Bacon'ı bilgi konusunda pragmatik anlayışın peygamberi olarak görür. James'ta geçmişe ait samimi içtenliğinden dolayı pragmatizmi; bazı eski düşünce tarzları için yeni ad olarak tanımlamıştır. ( H. S. Thayer, Pragmatizm, in *A Critical History of Western Philosophy*, ed; D. J. O' Connor, New York, 1964, 437-8); Orhan Hançerlioğlu, *Düşünce Tarihi*, İstanbul, 1995, s. 423.

29) Moore, s. 71.

30) James'in '*Pragmatism*' adlı eserini hangi aşamalardan sonra yazdığı ile ilgili olarak R. Perry Barton'un '*Thoughts and Characters of William James*' adlı eseri oldukça kapsamlı bilgi vermektedir. s. 294-305.

31) Pragmatizmi Amerikalılara özgü bir anlayış kabul edenlerin fikirlerinin aksine "pragmatik" terimi Kant'ın bir çalışmasında önerilmiştir. Ahlak Metafiziği'nde Kant, *pragmatik* ve *pratik* arasındaki farkı ortaya koydu. İkinci terim, Kant'ın *a priori* olarak kabul ettiği ahlak kanunlarına hasredildi. Oysa ilk terim, tecrübe ve tecrübeye uygulanabilirliğe temel olan teknik ve sanat kurallarına tahsis edilmişti. (C. S. Peirce, *The Monist*, New York, 1905, s. 103) Pierce, zihnen ve uyguladığı laboratuvar alışkanlıklarıyla bir deneyciydi. Sonuçta arkadaşlarından bazılarının "pratikçilik" olarak isimlendirdikleri sistemi reddetti. Bir mantıkçı olarak, gerçek şeylerin tekniği ve sanatıyla, özellikle de bilimsel metodun ruhuyla uyumlu, etkili ve uygun tanımları şekillendiren veya sanattaki kavramları açıklayan pragmatik metotla ilgilendi (J. Dewey, "*The Development of American Pragmaticism*", *Pragmatism*, ed by, H. S. Thayer, Cambridge, 1982. s. 23-24)

32) William James, *Philosophical Conceptions and Pratical Results*, s. 23.

düşüncenin pratik sonuçlarında hiçbir tesir, değişiklik yapmıyorsa o parça düşüncenin anlamıyla ilgili uygun bir unsur değildir. Bu sebepten aynı düşünce çeşitli kelimelerle kaplanabilir; fakat eğer çeşitli kelimeler değişik hareket önermiyorsa, onlar yakın uzvî büyüme iseler, düşüncenin anlamında hiçbir parçaya sahip değildir. Eğer onlar değişik davranışı belirliyorlarsa, anlamın aslî unsurlardır. "Please open the door" ve Fransızca da "veuillez ouvrir la porte" aynı anlamdadır. Fakat "D-----n you, open the door." İngilizce olmasına karşın anlamı başka bir şeydir. Bu yüzden bir düşüncenin anlamını geliştirmek için ne çeşit davranışı belirlediğini anlamaya ihtiyacımız var; zira davranış bizim için onun yalın anlamıdır. Tüm düşünce ayrılıklarının kökündeki kavranabilir gerçek ve incelik, onların pratikteki mümkün değişikliklerdir. Bir objenin düşüncemizde mükemmel bir açıklık kazanması için bizim, pratikte objeye dair kavranabilir bir etkiyi görmemiz gerekir. Objeden hangi duyuları bekliyoruz ve hangi reaksiyonları hazırlıyoruz? Aslında bu etkilerle ilgili anlayışlarımız, obje ile ilgili anlayışımızdır ve bu böyle olduğu müddetçe kavram, pozitif anlamını kaybetmez."<sup>33</sup>

Pragmatizmin temsilcilerinden biri kabul edilen John Dewey (1859-1952), Pierce'in gayretlerini, tıpkı Kant'ın a priori'nin alanında pratik aklın kanununu tesis etmesi olarak görür ve bunu, tecrübenin alanında kavramların evrenselliğini yorumlamak olarak değerlendirir. Zira Peirce *Monist* adlı kitabında: "...her önermenin rasyonel anlamı gelecekte vuku bulur...Ama formların çoğu bir önermeye çevrilebilir mi, eğer öyle olursa onun anlamı nedir? Pragmatiste göre bu, insan davranışlarına uygulanabilir olan bir önerme formudur; ne bu ne de şu özel durumların olmadığı, ne de birinin bu veya o özel tasarımı göz önünde bulundurduğu değil aksine her duruma uygun ve her durum altında öz kontrolün doğrudan uygulandığı bir formdur. Başka bir ifadeyle, eylemin yardımıyla rasyonel eğilim veya mümkün olduğu kadar genelleşen alışkanlıkların bir topluluğu meydana gelir." diyor.<sup>34</sup>

Dewey'e göre Pierce'in bu ifadeleri, pragmatizm ile ilgili çoğu kere yapılan yanlış hususunda oldukça ikna edicidir. Pragmatizm hakkında, çoğu kere hayatın gayesini eylem<sup>35</sup> yaptığı söylenir. Yine pragmatizm hakkında düşünce ve aklî faaliyeti, fayda ve yararın özel gayesine tâbi kılar, derler. Pierce'in anlayışına göre, teorinin, insan davranışı ve eylemle<sup>36</sup> belli bir ilgiyi aslî olarak vurguladığı doğrudur. Fakat bu noktada eylemin rolü

33) C. S. Pierce, "How to Make Our Ideas Clear", *Pragmatism: Classical Writings*, ed. by H. S. Thayer, Cambridge, 1982' içinde, s. 85.

34) Pierce, "Monist" *Pragmatism: Classical Writings*, ed. by H. S. Thayer, Cambridge, 1982' içinde, s. 88.

35) Ernest Wolf Gazzo, *Perspectives in 20th Century Western Philosophy, Felsefe Dünyası*, Ankara, 1992, sayı 4, s. 26.

36) Pragmatizmin savı, tasarlanabilen her şeye eylem açısından bakmaktır. Bundan dolayı pragmatizme göre kuram, eylemin alt türüdür. Örneğin, A, B' dir önermesi dönüp dolasıp X'e göre A, B'dir anlamına gelir. O zaman A, B'dir önermesi, belli bir kişinin, çevrenin, toplumun çıkarına uygun düşmüyorsa pragmatizme göre hiç bir sakıncaya yol açmadan yanlıştır. Pragmatizm, metafizik,

bir vasıta şeklindedir. Zira kavramlara bir anlam yükleyebilmek için insan, onları varoluşa uygulamalıdır; bu uygulama ancak eylem sayesinde mümkün olur. Bu uygulamanın sonucunda varoluşun değişikliği, kavramın doğru anlamını oluşturur. Bundan dolayı Pragmatizm, Amerikan hayatının kendine has karakteri<sup>37</sup> gibi kabul görmesinin hatırına eylemin yüceltilmesinden uzaklaşır.<sup>38</sup>

Pierce'e göre, kavramların varolabilmeleri için mümkün uygulamalarının bir alanı olmalıdır. Kavramların dağılımı ne kadar büyürse, özel durumlarda onu sınırlayan çizgilerden daha azade olur ve kavrama anlamın en büyük genelliğini yüklemek bizim için daha fazla mümkün olur. Bu yüzden Pierce'in teorisi, özel bir gayeyi başarmaya yönelik bir kavramın anlamıyla ilgili tüm sınırlamalara karşıdır ve o, bir şahsi gayeden daha fazladır. O, fikir veya düşüncenin, maddî veya sınırlı olan bir faydaya hizmet ederek küçülmesi fikrine şiddetle karşıdır.

Pierce'in pragmacılığı esas itibarıyla, kullandığımız dilin hangi koşullarda anlamlı olduğunu belirleyen kuralların ortaya konulmasından ibarettir. Sorunlara verilen cevaplar, önermelerle ifade edilirler. Önermeler ve sözcüklerin ne zaman anlamlı olduklarını, ne zaman anlamlı olmadıklarını göstermek, sorunların ne zaman anlamlı, yani çözülebilir olduklarını göstermektir. Bir önerme ve sözcüğün anlamından söz ettiğimizde Pierce'e göre iki farklı yönde yorumlanacak şeye işaret ederiz: Birincisi önermenin psikolojik anlamı, ikincisi mantıksal veya dilsel anlamı. Pierce ikinci türden anlamla ilgilenir. Zira ona göre bilginin ilerlemesi söz konusu olunca göz önüne alınması gereken sadece mantıksal anlamıdır. Bu yüzden Pierce'e göre, anlamlı bir dil kullandığımızdan emin olmak için kullandığımız sözcükleri tanımlamamız yeterlidir. Eğer tanım, işaret ettiği şeyin bazı özel karakteristiklerini incelememize veya onları teşhis etmemize olanak sağlıyorsa anlamlıdır. Bu yüzden terim ve önermeleri tanımlamak, sadece deneyle gerçekleşir.<sup>39</sup> Pierce'in deneyle, sadece fiziksel ve onu gösteren şeylere işaret etmesi, pragmacılığına yoğun eleştiriler yapılmasına neden olmuştur. Her şeye rağmen, Pierce'in pragmacı kuralı, terim ve önermelere "açıklık" getirme amacıdadır.

---

teolojik ve soyutluk üzerine kördüğüm olmuş olan anlam tartışmalarına yalın ve doğal, etkin ve kesin gözüyle bakılan bir çözüm yolu önermiştir. Bu öneride, yalnız teolojik, metafizik değil, ahlak, bilgi, adalet vb. sorunları aydınlığa kavuşturmada eylemi benimser ve onu ölçüt alır. Fakat, ne denli uygunluk kazansa da, eylem kavramı, verdiği değer ve önem üzerine itirazları önleyemez. Zira eylemi, teolojide ve metafizikte ölçüt yapmak, eyleme ilişkin bazı aksaklıkları beraberinde getirir. Çünkü kuram-eylem, semantik bir bütündür. Her güçlüğü eylemde çözümlmek, belirlemek ve dolayısıyla kuramı ortadan kaldırmak yanlıştır. Kuram-eylemle, eylemde kuramla anlamlıdır. Geniş bilgi için bkz. Nermi Uygur, **Kuram-Eylem Bağlamı**, Yapı K. Yay. 1996, s. 146-8.

37) Genel kanı pragmatizimin Amerikan hayatını tasvir eden bir düşünce, hatta bir yaşama biçimi olduğudur. Bkz. J. Dewey, *The Development of American Pragmatism*, **Pragmatism**, ed. by H. S. Thayer, Cambridge, 1982' içinde, s. 25; Hook, s. 170; Mayer, s. 72.

38) J. Dewey, *The Development of American Pragmatism*, **Pragmatism**, ed. by H. S. Thayer, Cambridge, 1982' içinde, s. 25-6.

39) John H. Randall, Jr.-Justus Buchler, **Felsefeye Giriş**, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1982, s. 90-2.

Pragmacılık köken itibarıyla Avrupalıdır, ancak onun taşıdığı niteliklerle Amerikalıdır. Pragmacılık, düşünceleri açıklamak için insan davranışlarının gerekliliği ve bazı amaçların yerine getirilmesinde ısrar eder. Fakat gerek Pierce'in, gerekse James de dahil olmak üzere, diğer pragmatistlerin teorileri, gayeyi kendinde bir eylem yapan ve tasarladığı gayeleri çok dar ve çok "pratik" olarak alan Amerikan yaşamının bu görünümünü tasvip etmezler. Bu bakımdan Dewey, "felsefi bir sistemi, ulusal faktörlerle ilgisi itibarıyla düşünecek olursak, onun sadece sistemle birleşen hayatın görünümünü değil aynı zamanda sisteme bir protesto olan görünümünü de göz önünde bulundurmalıyız" der.<sup>40</sup> Dewey'e göre eğilimlerini ve sosyal çevresinin karakteristiklerini yüceltip, basit bir nedenle şöhret kazanan bir filozof yoktur; tıpkı devrindeki hayatın belli yönlerine bağlanmamış ve onları idealize etmemiş bir filozofun olmadığına doğru oluşu gibi.<sup>41</sup>

Pierce'in başlattığı çalışma, William James tarafından devam ettirildi. Bir anlamda James, Peirce'in pragmatik metodunun uygulamasını daralttı; fakat aynı zamanda onu genişletti. Pierce'in 1878'de yazdığı makale, İskoç filozofları hariç, Green'in (1836-1882), Craid'in (1835-1908) ve Oxford okulunun yeni Kant'çı idealizminin baskın tesiri altında felsefe çevrelerinde hemen hemen hiç dikkat çekmemişti. 1898'de James, yeni pragmatik metodu, daha sonra *Collected Essays and Reviews* cildinde basılan "*Philosophical Conceptions and Pratical Results: (Felsefi anlayışlar ve Pratik Sonuçlar)*" adıyla isimlendirdiği bir konuşmasıyla resmen tanıttı. Bu ilk çalışmada dahi, mevcut iki eğilimi (rasyonalizm ve emprizim) sınırlandırdığı ve aynı zamanda erken pragmatizmini yaydığı kolayca görebilir. James, Pierce'in "İnançlar, eylem için gerçekten kuraldır ve düşünmenin tüm fonksiyonu, sadece eylem alışkanlığını üretmede ilk basamak olmak" ve "bir nesnenin bizim için çerçevelendiği her fikir, gerçekten o nesnenin mümkün etkilerinin bir fikridir"<sup>42</sup> gibi psikolojik ifadelerini sorguladıktan sonra bu fikirleri Pierce'ten daha genişçe ve güzel biçimde açıklar: " Bir doğrunun gerçekte ne anlama geldiğinin bizim için nihâi testi, gerçekten dikte ettiği veya ilham ettiği davranıştır. Doğru, bize davranış ilham eder; zira o, öncelikle bizim tecrübemizin bazı özel yönlerini haber verir. Ben, Pierce'in ilkesi; 'her hangi bir felsefi önerme, etkin anlamını daima gelecekteki aktif veya pasif pratik tecrübelerimizdeki bazı özel sonuçlara indirgenebilir' sözünü şöyle açıklamayı tercih ediyorum; bu ifadenin vurguladığı, tecrübemizin aktif ve çok özel olması gerçeğidir."<sup>43</sup>

1908'de yazılan bir denemede James, bu ifadeyi ve cümleleri tekrarlar. O, her ne

40) J. Dewey, *The Development of American Pragmatism, Pragmatism:Classical Writings*, ed. by H. S. Thayer, Cambridge, 1982' içinde, s. 25.

41) J. Dewey, s. 26.

42) C. S. Pierce, *How to Make Clear Our Ideas, Pragmatism*, ed. by, H. S. Thayer, Cambridge, 1982, s. 85

43) James, *Collected Essays and Reviews* (New York,1920), s. 412

zaman "pratik"<sup>44</sup> terimini kullanırsa onu "...ayırdedici şekilde yoğun, ferdî, özel<sup>45</sup> ve soyut, genel karşıtı olarak etkin anlamında kullanır" ve James, "...haraketsiz- Pragmata onların saflığındaki şeylerdir- özel sonuçlar mükemmel olarak nazari bir mahiyette olabilir." der.<sup>46</sup> James'e göre bu prensibin önemini vurgulamak için onu somut meselelere uygulamak gerekir. O, herhangi bir kanaati saatlerce tartışmak yerine, adım adım somuta indirgemeyi önerir: "Farzedelim ki iki değişik felsefi tanım veya önerme veya birbirlerine zıt görünen "*maksim*" ele alalım. Eğer birinin doğru olduğunu ileri sürersen pratik sonuçları arasındaki farkı görebilirsin. Eğer pratikte fark göremiyorsan ileri sürülen görüş, sadece kavramsal ve aldatıcıdır, mücadele ise değersizdir."<sup>47</sup> Bundan dolayı, birçok felsefi münazaraya bu basit test uygulandığında önemsiz olduğu görülür. James'e göre özellikle soyut meselelerde, ayırım yapacak herhangi bir fark elimizde mevcut değildir. Zira soyut doğrular kendilerini somut olgularda ifade edemez, bunun tersi olgu üzerindeki davranış, birini, bir şekilde, bir yerde bir zaman etkiler.<sup>48</sup>

James, bu düşüncelerle hem kendi mizacını hem de felsefesinin ana karakterini yansıtmış olur.<sup>49</sup> O, '*Pragmatism*' adlı kitabının hemen başlarında hem felsefenin hem de mizacın önemi ile ilgili tesbitler ileri sürer: "Felsefe insanın uğraştığı şeyler arasında en yükseği ve en bayağısıdır. Küçük şeyler üzerinde uğraşır, ama insan zihninin önüne en geniş ufukları açar. Günlük dilde kullanılan deyimle o, "karın doyurmaz" ama, ruhlarımızı cesaretle doldurur; tavırları, şüpheleri ve büyük iddiaları, kelime oyunları ve münakaşaları çoğu zaman halktan kimselere aykırı geldiği halde hiçbirimiz, dünyanın geniş ufukları üzerinde onun saçtığı ışıkların aydınlığı olmadan hayatımıza bir düzen veremeyiz. Hepsini

44) James. için "pratik" sözcüğü Pierce için olduğundan daha genel ve popüler bir anlam taşımaktadır. Genel pragmacı eğilim, önermelerin pratik sonuçları olduğu takdirde anlamlı olduklarını söyler. Ama bu onların 1) deneysel araştırmaya elverişli sonuçları olduğunu 2)veya bu önermeler inanmanın insanın davranışı üzerinde etkiye bulunduğu biçiminde iki farklı anlama gelebilir. Birinci anlam Pierce'in, ikincisi James'in ölçütünü belirlemektedir. Birinciye göre kullandığımız terimler bilimsel yöntemle tanımlanmalıdır. İkinciye göre önemli olan, kullandığımız terimlerin davranışlarımız üzerinde etkiye bulunmalarıdır. John H. Randall, Jr.-Justus Buchler, s. 94-5; John Dewey, s. 24.

45) Charles Morris, *Pragmatic Movement in American Philosophy*, New York, 1970, s. 31.

46) William James. *The Meaning of Truth*, New York, 1909, s. 209-210, James "Pragmatizm Latin rasyonalizm ve akılcılığına karşı Anglo Sakson bir tepkidir" diye yazan M. Bourdeau'yu zikrederek "Pratical" terimi ile ilgili olarak yapılan yanlışlıklardan bir örnek verir..... O kelimesiz bir felsefe, genel olanı engelleyen ve özel olanı barındıran, olguların ve hareketlerin bir felsefesidir" California'daki bir konferansında James pragmatizminin hatırı sayılır ölçüde Locke, Berkeley, Hume, Mill, Bain ve Sharword Hodgson gibi İngiliz filozoflarından mülhem olduğunu belirtir. Ancak bu metod Alman özellikle de Kant transandantalizmi ile yoğunlaştırılmıştır. Pierce ve James arasındaki bu fark özellikle dikkat çekicidir: önceki Kant'ın a priori yorumunu değil tecrübeyi örnek verdi oysaki James, meseleyi İngiliz düşünürleri açısından geliştirmeğe çalışır.

47) Hançerlioğlu, s. 423.

48) William James, *The Meaning of Truth*, s. 51-52.

49) Pierce'in pragmacılığı temelde anlam teorisiyle ilgileniyordu. O, teorisini yıllarca üzerinde çalıştığı mantık alanına dayandırıyor. Oysa James, anlamın doğası üzerindeki tartışmayı psikolojik bir temele dayandırmaktadır. John H. Randall, Jr.-Justus Buchler, s. 95; John Dewey, s.23-27.

bir tarafa bıraksak bile, sadece bu aydınlatmalar ve bu aydınlatmalarla daima yan yana giden karanlık ve gizemin birarada bulunuşlarındaki tezaadın doğurduğu etkiler, onun söylediklerine meslekten olanların sahasını çok aşan geniş bir ilgi çeker. Ona göre tüm insanlar ister hoşlansın ister hoşlanmasın felsefe yapmalıdır. Zira felsefe, bilinçli bir insan için lüks değil, oldukça gerekli ve hayli pratik bir girişimdir."<sup>50</sup>

James'e göre felsefe tarihi, büyük ölçüde insanın mizacının bir çeşit çarpışmasından ibarettir. O, felsefeyi kendine meslek edinmiş her filozofun hangi mizaçta olursa olsun, felsefe yaparken mizacının herhangi bir şekilde işe karışmasını önlemeye çalıştığını ama mizaç, herkesce kabul edilen bir düşünme sebebi olmadığı için, filozofların şahsi olmayan sebeplere ancak sonuçlarını kurtarmak için başvurduğunu, fakat böyle de olsa, en sağlam ve objektif öncüllerden daha çok, filozofa yine kendi mizacı destek olduğunu ileri sürer.<sup>51</sup> O, şöyle der: "Filozofun mizacına güveni vardır. Mizacına uyan bir evren istediği için ona uygun olan herhangi bir evrene inanır. Ona, sanki kendisine zıt mizaçlı olanlara dünya bütün özellikleriyle kapalı kalacakmış gibi gelir ve diyalektik yapabilme bakımından kendisine üstün olsalar bile, onları felsefe çalışmalarına güçleri ve yetkileri olmayan, bu çalışmaların "içine girmemiş" insanlar gibi görür."<sup>52</sup>

James, felsefe tarihinin kendi ifadeleriyle "yumuşak zihincilik (*tender-minded*)" ile "katı zihinciliğin (*tough-minded*)" mücadelesinden ibaret olduğunu beyan eder. Birincisini, Akılcı (ilkelere göre hareket eden), Zihinci, Fikirci, İyimser, Dindar, Hür iradeci, Tekci, Doğmacı olarak nitelerken "katı zihinciliği", Tecrübeci (olgulara göre hareket eden), Duyusalıcı, Maddecî, Kötümser, Dinsiz, Kadereci, Çokcu, Şüpheci olarak niteler.<sup>53</sup>

James, Rasyonalizm ve Ampirizm arasındaki bu mücadelede insan oğlunun bir tarafı seçmekle bir dilemmaya düştüğünü ve bu dilemmadan kurtuluşun "entellektüel soyutluk düzenindeki kuvvetinizi işletecek, fakat içinde yaşadığınız bu ölümlü insan hayatları dünyasıyla bir müsbet bağ kuracak ve böylelikle iki şeyi birbiriyle bağdaştıracak bir sistemle; bir yandan olgulara karşı ilmî bir saygı ve bağlılık ve onları açıklamaya isteklilik, kısaca, yakınlaşma (*adaption*), uyuşup anlaşma (*accommodation*) ruhu, öbür yandan da insani değerlere karşı beslenen eski güven ve bundan çıkan -ister dinsel, ister romantik tipten olsun- yaratıcılıkla aşılabileceğini "<sup>54</sup> ifade eder. Hem olgular, hem de prensipler olmadan hiç kimsenin bir dakika yaşayamayacağını kabul eden, James'e göre olgu ile prensipler arasındaki ayrılık bir önem ve derece ayrılığıdır. Onun bu noktadaki önerisi, iki çeşitten dileklerin tatmin edildiği ayrılıkların azami ölçüde giderildiği bir felsefedir.

Böylesi bir felsefe oluşturmaya çalışan James, faydalı bir felsefenin can alıcı

50) Marcel, s. 148.

51) William James, **Pragmatism**, s. 6.

52) William James, **Pragmatism**, s. 6-7

53) William James, **Pragmatism**, s. 12

54) William James, **Pragmatism**, s. 20.

görünümlerinden birinin hayatla gerçek bağlantılar kurması gerektiğini düşüncelerinde daima ön plana koymuştur.<sup>55</sup> O, gerçekten tatbik edildiğinde felsefeyi, insanın ilgi ve ideallerinin en seçkin bir ifadesi ve varlığımız ile ilgili somut tecrübi durumların bir yansıması olarak düşünür. Böylesi bir görüş ise, o kimsenin felsefesinin insanın tabiatı ile ilgili özel bir anlayış ve mizaç etrafında inşa edilmesini gerektirir. Bu yüzden James, şahısları, amaç ve gayelerli başarıma peşinde dinamik ve hayati merkezler olarak tasavvur eder.<sup>56</sup>

#### a) James'in İnsan Anlayışı

Suckiel, James'in insanın mahiyeti ile ilgili görüşünün, tarih boyunca bir çok filozofun düşüncelerinde itibar görmüş ve oldukça rasyonalize edilmiş anlayışa muhalif olarak görüldüğünde en iyi şekilde anlaşılacağını ileri sürer. Bununla ilgili olarak Suckiel, Platon'unun (İ. Ö. 427-347), *Phaedrus* 'ta insan ruhunun üç kısma sahip olduğu benzetmesini (*metaphor*) aktarır. Platon'un orada düşüncesini ifade ederken kullandığı benzetme iki atın sürdüğü yarış arabası ve onun sürücüsüdür. İki at ruhun maddi ve manevi tarafını, sürücü ise akıl unsurunu temsil eder. Benzetme, bir şahsın akli yargılarının tümüyle kontrol edilmesi durumunda, duygusal ve arzu yönünde kontrol edileceğini göstermek için kullanılmıştır. Platon için bir şahsın gerçek amacı, maddi ve manevi yönünü kontrol için aklını kullanması ve onları uygun amaçlara yönlendirmesi ve rehberlik etmesidir.<sup>57</sup>

Böylesi görüşe karşı olan bir çok filozof daima var olmuştur. Ondokuzuncu yüzyılda, örneğin David Hume, aklın hakim durumu ile ilgili bu görüşe itiraz etmiştir. Ancak Hume, bunu insanın tabiatı ile ilgili bilimsel bilgiye başvurudan çok epistemolojinin temel problemlerine dayanarak gerçekleştirmiştir.<sup>58</sup> İnsan ile ilgili çok güzel örülmüş Platoncu görüş, modern bilim tarafından zayıflatılmıştır. Biyolojik ve psikolojik bulgular, geniş ölçüde insan düşünce ve davranışının akli olmayan nedenlerle yürütüldüğünü devamlı olarak ortaya koymuştur. Birçok kişi, arzuların, umutların, ihtiyaçların, korkuların ve vaatlerin, insan hayatının zengin yapısına reddedilemez katkılarını kabul ettiler. İnsan oğlunun zihni fonksiyonlarının tüm şartlar altında baskın olmadığını da tasdik ettiler.<sup>59</sup>

Ondokuzuncu yüzyıl Darwinizminin tesiri altında kalan James, insan mahiyetinin

55) Felsefenin hayatla ilgilisi hakkında detaylı bilgi için Philosophy and its Critics adlı makalasine bkz.

James, **Some Problems of Philosophy**, s. 3-28.

56) William James, **Pragmatism**, s. 9.

57) Ellen Kappy Suckiel, **The Pragmatic Philosophy of William James**, London, 1984, s. 1.

58) William S. Sahakian, **Felsefe Tarihi**, çev. A. Yardımlı, İstanbul, 1990, s. 162.

59) Suckiel, s. 2.

biyolojik modelinden kuvvetle etkilenmiş<sup>60</sup> ve insanı; çabalayan, amaçlarını gerçekleştiren, organizmasının ihtiyaçlarını gideren ve önemli özelliğinin amaçlarıyla ilgili iradi uygunluk ve projeksiyona sahip olan bir varlık olarak tasvir etmiştir. James, insan oğlunun, arzularını bir sınırdan tutan ve uygun sınırlarını belirleyen bir sürücüye benzemeksizin, akli ve bilişsel melekelerinin ruhi ve duygusal yönüne hizmet etmesi gerektiğini görür. Bunun anlamı şudur, zihni fonksiyonlar kendi kendine yetmez ve karar veremez. Ancak özel pratik amaçların içeriklerinde faydalıdırlar. Bu yüzden James için insan zihni, baştan başa gaye güdücüdür (*teleolojiktir*). İnsanın bilişsel faaliyetleri-kavram formasyonu, inanç iktisabı, teori inşası ve benzerleri-ferdi öncelikler, arzular, amaçlar ve eğilimler vasıtasıyla sınırlı ve kalıba dökülmüş aletler gibi işlerler. Ferdin amaçları James için durumun tesbitleridir, onlar ne bir illete ihtiyaç duyarlar ne de doğrulama isterler. Bilişsel davranış hem motive edilmiştir ve böylelikle hem de nihai olarak kişinin kendi iç ve şahsi programına uygun olarak doğrulanmışlardır. Bundan dolayı neyin arzu edildiği hakkında bir standart elde etmeksizin bir şey düşünemeyiz.

Peki James'ı böylesi bir insan anlayışına özellikle de insanın zihni fonksiyonlarıyla ilgili böylesi belirlemelere götüren neydi? Bu soru hiç şüphesiz bizi James'in düşüncelerinin oluşmasında, birleştirilmesinde en etkin bir faktör olan psikolojisine götürür. James'in psikolojisini içeren iki ciltlik "*The Principles of Psychology*" özellikle iki bakımdan zamanına öncülük eden temel psikoloji kitabıdır: İlkin, devrindeki İskoç, İngiliz, Fransız ve Alman psikoloji okulları hakkında şumüllü veriler sağlar. İkinci olarak da hem psikoloji hem de felsefede herhangi bir sistem için daimi olabilecek olguları sergiler.<sup>61</sup> *Principles*, bu bakımdan James'in olgunlaşmış felsefesinin aslı elemanı, felsefesinin merkezi olarak kabul edilebilir.<sup>62</sup> Hatta Paul Conkin, *Principles* için şunu der; "Marks felsefesi için *Das Capital* neyse James pragmatizmi için de *Principles* o dur."<sup>63</sup>

James, *Principles* 'ta bir ucu tamamiyle metafizik problemlere uzanan meselelerle (Alışkanlık, Bilme çeşitleri, Düşünce Irmağı, Duygulanım, Benlik, Gerçekliğin Algısı ve İnanç, Eylem ve İrade, Bilinç vb. meseleler) uğraşmıştır. O, temelde zihnin nasıl çalıştığı ve dolayısıyla organizmanın kendi çevresine nasıl intibak edebildiğini, uyum modeli olarak alışkanlığı ve öğrenme süreci gibi psikolojide merkezi olan konuları araştırmıştır.<sup>64</sup> *Principles* ile bir anlamda zihin felsefesi yapmağa başlayan<sup>65</sup> James, düşüncelerine

60) Philip P. Wiener, *Evolution and the Founders of Pragmatism*, Harvard U. Press, 1963. s. 108.

61) William James Earle, "William James", s. 242.

62) Thayer, *Pragmatism*, s. 126.

63) Marcel, s. 156.

64) James ve özellikle de Dewey psikolojideki görüşleri ile Fonksiyonalizm adı verilen akımın temsilcileri olmuşlardır. Fonksiyonalizm hakkında geniş bilgi için bkz. Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, İstanbul, 1994, s. 240; Sibel Arkonaç, *Psikoloji*, İstanbul, 1963, s. 6-7;

65) Psikoloji, deneysel bilim olmadan önce felsefenin içinde değerlendiriliyordu. Gerek etimolojik olarak adının "ruh bilimi" olarak değerlendirilmesi ve gerekse Antik çağdan 19. yüzyıla kadar psikolojinin

başlangıç noktası olarak, hala önümüzde bir problem olarak duran ruh-beden problemini alır.

Bilindiği gibi ruh-beden problemi, felsefeye problem olarak 17. yüzyılda Fransız filozofu Rene Descartes ile girmiştir.<sup>66</sup> Descartes, eğer ruh ve bedeni ayırırsak bilim dinin işine karışmaz diye düşünmüştür. Böylelikle din, ruh hakkında, bilim de beden hakkında kayıtsızca konuşabilirdi. Descartes'in ayırdığı ruh ve beden dikotomisine o günden bugüne çeşitli açıklamalar getirilmiş fakat birleştirilememiştir. Bu problem, çağdaş felsefenin problemlerinden biri olarak hala önümüzde durmaktadır.

Aslında ruh-beden problemi, zihin ve madde arasındaki keskin ayrımın gerçekleşmesinden ortaya çıkar. Tartışmanın temel çizgilerini tasvir etmek için her ikisinin tarihi temeline odaklandığımızda, maddi varlığı atom, ruhi varlığı ide (idea) olarak buluruz. Her ikisi de ayrı varlık olup: biri zaman ve mekanda iken diğeri zamanda ve mekanda yer kaplamaz. Bu yüzden de genelde maddenin maddeyi, idenin de ideyi etkilediği kabul edilir.<sup>67</sup>

Descartes, ruh ve bedenin farklı olmalarına rağmen birbirini etkilediğini savunur. Bu etkileşimin arkasındaki bölgede gerçekleştiğini ileri sürer. Fakat bu ifade, problemi çözmemiş sadece gizlemiştir.<sup>68</sup> Hollandalı filozof Spinoza<sup>69</sup> ve Alman filozof Leibniz<sup>70</sup> ruh-beden problemini felsefelerinde çözmeye çalıştılar fakat büyük ölçüde başarılı olamadılar. Ondokuzuncu yüzyılda bu problem psikolojide tekrar gündeme geldi.

James de Descartes gibi başlangıçta etkileşimciydi (interaksiyonist). Descartes'in başarısızlığı belki zamanının insan bilgisi konusundaki yetersizliklerine bağlanabilirdi. Fakat iki yüzyıl sonra psikoloji ve fizyolojinin gelişmişliğine rağmen, probleme getirilen çözümler öncekinden farklı değil ve bununla birlikte geçen iki yüzyıllık sürede önerilen çözümler öncekine çok fazla bir şey eklememişti.

Bu problemde temel konu, zihin ve beden arasındaki aralığın nasıl kapatılacağı ile ilgilidir. Bu noktada çözüm olabilecek, davranışı otomat ile açıklayan 'bilinç-otomat

---

felsefe içinde mütalaa edilmesi onun felsefe ile bağının ne denli güçlü ve gelişiminin ne kadar içiçe olduğunu gösterir. Bunun yanısıra James zamanında Psikolojinin kök anlamının Ruh bilimi olduğu ve başlangıçta böyle kabul edildiği halde bazı şakacılar, psikolojinin önce ruhu, sonra zihni kaybettiğini ve şimdilerde de bilinci kaybetme tehlikesinde olduğunu söylerler. Her halükarda düşünce tarihi içinde özellikle ruh-beden ilişkisinde açığa çıkan ve vurgulanan psikoloji, hem bu problemin çözümüne öneriler hem de mevcut felsefi görüşler ışığında değerlendirdiğinde değişik yaklaşımlar ve bunlara bağlı psikoloji tanımları ile karşılaşmaktadır. Bkz. Nurten Gökalp, Bilim ve Felsefe bağlamında Psikoloji, **Felsefe Dünyası**, sayı 18, Ankara, 1995, 46-9.

66) Ruh-beden problemi için bkz. Turan Koç, **Ölümsüzlük Düşüncesi**, İstanbul, 1991, s. 55-72; Jerome A. Scaffer, **Zihin Felsefesi Açısından Bilinç, Ruh ve Ötesi**, çev. Turan Koç, İstanbul, 1991, s. 15-28, 102-113; **Psikiyatri ve Kutsallık**, Needleman-Inglebey, -Skyner, çev. Abdullah Haklı, İstanbul, 1994, s. 45.

67) Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Ankara, 1996, s.85-106.

68) Weber, s. 221; Gökberk, s. 273.

69) Sahakian, s. 144.

70) Sahakian, s. 149.

teorisi' James zamanında hayli popüler idi.<sup>71</sup> Fakat bu teori çeşitli zorlukları içeriyordu. Nitekim James, bu teorinin kanıtlanamayacağını, zihin-beden arasındaki ilişkiyi açıklayamayacağını *Principles*'inde uzun uzadıya anlattı. Onun bu meseleye çözüm ararken, ünlü "*bilinç ırmağı* (stream of conciesnes) teorisin geliştirdi. James, *Principles*'in dördüncü bölümünde zihnin mahiyetini uzun uzadıya tartışarak teorisini temellendirir.

James, probleme çözüm bulmak için öncelikle bir çok kalkış noktası bulmaya çalışır. İlk planda David Hume'un fiziki nizamda neden-sonuç ilişkisini, fiziki ve zihni fenomenlere uygular. Bu noktada bilinçlilik, evrimci argümanlarla desteklenen yararlı bir alettir ve organizma, çevreye karşı karmaşık şekilde gelişmiştir. Bu açıdan bakıldığında zihin, hayat sürecinde bir seçme fonksiyonu olarak gelişmiştir ve onun zihincilerin iddia ettikleri gibi kendi başına bir mevcudiyeti yoktur.<sup>72</sup> Buradan hareketle James, bilincin her alanda ilk seçici vasıta olduğunu söyler. Ona göre önce bilinç bir şeyi seçer, ve organizma enerjisini oraya yöneltir. Bu seçici süreçte, organizma "doğru" ve "yanlış" tan haberdar olmayı geliştirir. Zira mekanizma böylesi bir farkındalığa sahip olamaz.

James'in teorisini geliştirmek için ileri sürdüğü bu argümanlar, onu beden-zihin etkileşimi ile ilgili olarak kendi kanıtının da açık olmadığı kanaatine sevketti. Öyleyse, ona göre yapılacak şey, kendimize ne çeşit bir bilincimiz olduğunu sormak veya hayat nedir, buraya nasıl geldik? gibi sorular üzerine yoğunlaşmaktır. Ona göre bu sorulara cevap verebilecek genel görüş, sistemi çerçevesinde "kendiliğinden (*spontane*) teorisi"dir. Fakat en basit 'su' örneği bile bu teorinin uygun olmadığını gösteriyordu. Zaten James, bu teorinin on dokuzuncu yüzyıla yakışmadığını düşünüyordu.

James'in zihin-madde ayrımını açıklamada reddettiği diğer bir teori de "*zihin maddesi teorisi*" idi.<sup>73</sup> Bu teoriye göre zihin, bir çeşit maddi olmayan atomlardan oluşmuştur. James, maddi atomların mevcudiyetlerinin kanıtlanamayacağını, kanıtlansa bile bu teorinin evrime uygulanamayacağını *Principles* 'inde uzun uzadıya yer vermiştir.

Sonuçta James de ruh beden problemini çözme girişiminde ilk formülasyonu yapı. Ona göre zihin, görünmeyen bir varlıktır ve o, sadece beynin fonksiyonlarıdır. Fakat bu formülasyonda problem, beynin bilinci nasıl ürettiğidir. Hume, bilinci, fikirler serisi olarak tanımlamıştı ve bu tanımlamada problem, tecrit edilmiş fikirlerin duyumsamada nasıl birleştirildiği idi.<sup>74</sup> James'in geliştirdiği "bilinç ırmağı" formülünde zihin, aynı imkanların bir tiyatrosunun her basamağındadır. Bilinç, bu imkanlardan her birini diğeri ile mukayese ederek, seçer. Böylelikle zihni üretim, (Zihni)melekeler tarafından seçilerek meydana getirilir.<sup>75</sup>

71) Marcel, s. 160

72) Morris, s. 124.

73) James, *Principles of Psychology*, C. I., s. 159

74) Weber, s. 294-297.

75) Willam James, *Principles*, C. I. s. 288-289

### b) Gaye-güdücü bir Mekanizma olarak Zihin

James felsefesinde zihin, aslî olarak teleolojik bir mekanizmadır.<sup>76</sup> Zihin, algılayan ve teori kuran bir melekedir. Zihin, organizmanın amaçları uğrunda faaliyet görür... o, hem duygusal hem de pratik özneliği birleştirir. Zihin, izlenimlerimiz dünyasının bir bütün olarak başka bir dünyaya çevrilmesidir. Bu çevrilme, iradi tabiatımızın eğilimleri gerçekleşir ve böylelikle de amaçlarımızdan etkilenir.

Zihnin teleolojik bir mekanizma olduğuna dair bir anlayış, James sisteminde en önemli prensiplerden biridir ve düşüncesinde geniş çapta uzanımlara sahiptir. Gerçekten James, felsefesinin diğer tüm görünüşlerinde yol gösterici olarak bu zihin anlayışından faydalanır. Sözgelim James, felsefeyi de bizatihi insan gayelerine hizmet eden, ferdi enerji ve mizacının bir sonucu olarak çok önemli teleolojik ürün olarak düşünür. Ona göre felsefenin özü, insan gereksinimlerinin imkanlarını çoğaltmak, zenginleştirmek için ferdin dünyadaki yerini açıklamaktır.<sup>77</sup> Bu yüzden felsefe, hayatla ilgili ve hayat için faydalı olmalıdır. Nitekim James, pragmatizm öğretisi, anlamlı bir felsefenin izlemesi gereken temel kurallar, bir metod olarak ortaya koyar. O, şöyle der:

"Herhangi bir yerde fark yoksa başka bir yerde fark yoktur. Soyut doğrularda hiç bir ayrım yoktur. Zira onlar, somut olgularda kendilerini ifade edemezler ama davranış olguya göre birisi tarafından, bir şekilde, bir yerde ve bir zamanda sonuçlanır. Bu açıdan felsefenin tüm işlevi, senin ile benim aramda kesin farklılıkları hayatımızda göstermek olmalıdır. Böylelikle hangi dünya formülünün iyi olduğu anlaşılabilir." <sup>78</sup>

James felsefesine genel bir bakış, gaye-güdücü süjenin-ihtiyaçları, arzuları ve eğilimlerinin pragmatik dünya görüşünün karakterini belirlemekte tartışmasız şekilde merkezi rol oynadığını gösterir. Ona göre referansalarını şahıslardan çıkarman bir felsefe, boşluk alanına ve hiç bir doğru münasebet ve değere sahip olmayan uzak zihni soyutlamalara indirgenebilir. Zihnin gaye güdücü karakterine dair James'in görüşüne baktığımızda, insan varlığının resmini, plan yüklü, arzulayan, amaca yönelmiş, aktif, eğilimli, değeri teyit eden, yorumlayıcı bir ferd olarak görürüz. İnsan, her türlü faaliyetinde planladığı gayeleri gerçekleştirmeye nihai amaç olarak bağlanmıştır. İnsanın amaçlarını, gayelerini, ideallerini, tercihlerini, isteklerini ve ihtiyaçlarını ima edecek tek bir terim bulmak oldukça zordur. Fakat bunula beraber tüm bunları ima eden genel bir terim olarak James, bazen '*talep*'(*demands*) terimini ve bazen de '*eğilimlerimiz*'(*interests*) terimini kullanır. Bunun için biz '*eğilimler*' terimini, iradi ve teleolojik bilincimizin özelliğini göstermek için kullanacağız.

Dünyanın anlaşılmasında bir şahsın isteklerini daha yakından incelediğimizde ilkin

76) Marcel, s. 163.

77) James, **Pragmatism**, s. 42.

78) James, **Pragmatism**, s. 50.

insan bilişinin, -daha geniş bir sürecin ki bu süreç *refleks ark* olarak bilinir- bir basamağı ve görünümü olduğunu görürüz. Yaygın olarak James zamanında kabul edilen refleks ark teorisi, insan organizmasının harici dünya ile faaliyetini açıklamak için düzenlenmiştir. Refleks ark, psikolojik olarak temellenen ve üç seviyenin diğer ikisinden bağımsız olarak oluştuğu üçlü bir süreçtir. Refleks ark, şu süreci takip eder; duyum, düşünce ve eylem. İlk ferdduyumlarıyla engellenir, onlardan bazılarına katılır, bazılarını ise göz ardı eder. İkinci olarak ferdduyusal tecrübesini belli tarzlarda kategorize ederek düzenler ve onlar hakkında kanaatler formüle eder ki bu refleks ark'ın bilişsel seviyesidir. Nihayetinde ferdd, belli tarzlarda eylem yapar. Eylemin son seviyesi James'e göre azami önemdedir, zira eylem vasıtasıyla ferdd, gerçekten eğilimlerini giderir. Bu sebepten refleks ark sürecinin amaç ve gayesi, insanın pratik amaçların giderilmesidir. İnsanın eğilimleri, zihni sürecin her seviyede rol oynar. Bununla beraber eğilimler, hangi duyumların ona katılacağını da belirler; duyumları açıklamak, düzenlemek, yorumlamak için hangi kategorilerin kullanılacağını belirlemeğe yardım eder ve nihai olarak ferddin nasıl eylem yapacağına tesir eder. Refleks ark'ın seviyelerine dikkatlice bakarsak bu basamakların nasıl oluştuğunu anlayabiliriz.

Varsayılan daimi duyusal akışta, ferdd belli duyumlara katılır ve diğerlerini gözardı eder. Maddenin özdeşliği ile başlarsak bu, objenin düşünülmesi ve anlaşılmasıdır; insan eğilimleri, ferddin düşüncesine obje olabilecek tecrübelerin mümkün bir setini öncelikle tecrit etmeye çalışır. James, "*Reflex Action and Theism*" de seçme sürecinin değerini vurgular. Makalede O, dinleyicilerden herbirine mevcut tecrübelerine hiç bir seçici dikkat kullanmaksızın katılmalarını ister. Sonuç, yorumlanmamış tecrübenin akışı yani kaostur:

"Sesimin tonu, ışıklar ve odanın dışındaki gölgeler, rüzgarın uğultusu, saatin tıklayışları, ferddin sahip olduğu çeşitli organik hisler; bunların hepsini bir bütün yapabilir misin?"<sup>79</sup>

James, bu uyarıcıların makul bir bütün oluşturup-oluşturamayacağını tartışır. O, tecrübenin, aynı zamanda bütün uyarıcıları içerebileceği bir düşüncede anlam olmadığını ileri sürer. Ferddin duygularını kaostan topyekün (brüte) çıkararak bir resim inşa edebilmesi; tecrübeler arasından belli seçimler yapmış olması ve diğerlerini gözardı etmesine bağlıdır. Böylelikle ferdd, geçmişte edindiği diğer tecrübelerle seçilen tecrübeler arasında ortaklık kurar. Sonuçta eğilimlerimiz, tecrübeye katılmak ve onu organize etmek için bir mekanizma kurarlar. Biz de tecrübemizi, ilginç ve verimli gördüğümüz tarzda yorumlar, amaçlarımıza yakın olarak ihtiyaçlarımıza cevap veririz. Sözelimi dinleyicilerden çoğu saatin vurduğunu farketmez. Zira James'in konferansını dinliyordur ve konferans, bu dinleyicilerin eğilimleriyle ilgilidir. Kısaca seçmede ve organize etmede prensip, süjenin ihtiyacını karşılamaktır.<sup>80</sup>

79) James, *The Will to Believe*, s. 118

80) James, *The Will to Believe*, s. 118-9.

Zihnin, objelerini ayırması ve seçici dikkatini kullanmasının ardından bir sonraki basamak oluşur. İlgilerimiz, temelde seçim yapar ve zihin, objenin özelliklerini aslî ve arizi olarak düşünür. Bir şeyin aslî nitelikleri, onun "gerçek" sıfatları olarak düşünülür. Onun arizi nitelikleri ise algılanışının perspektifine göre değişik sıfatlardır. James, bunları bizim estetik ve subjektif temel üzerinde tartıştığımızı ileri sürer. Mesela yuvarlak madeni bir para bir çok durumda elips şeklinde görülür. Bununla beraber biz, onun elips görünümünün doğru biçimini temsilde yetersiz kaldığını düşünürüz. Fakat ilgilerimiz değişik olduğu için elips görünümü onun aslı görünümü yansıttığı için seçimimizi bu şekilde yaparız.

James'e göre bu ilginç durum, olsa olsa estetik nedenlerden ortaya çıkar. O, şunu iddia eder; bir objenin belli niteliklerini, aslî değerlerini biz arizi olarak düşünürüz. Eğer madeni paranın doğru şeklini elips kabul etseydik, -o, bazı durumlarda yuvarlak görünse bile- madeni para gerçekten elips olur. Bu durum da optikle ilgili konularda değişiklikler yapmak gerekirdi. Buna ilave olarak, paranın bize nasıl görüldüğü de çok önemli değildir. Biz eşyaların aktüel olarak diğerlerinden başka biçimlere sahip olmalarına güveniyoruz. Sözelimi aerodinamik kanunları, uçağın kanatlarının belli bir şekilde olmasını gerektirir. Bizim oturduğumuz yerden nasıl görünürse görünsün uçağın kanatlarının belli bir şekli vardır.

Muhtemelen James burada şu durumu kasteder; bilinen özelliklere sahip olmayan bir obje bize kendini diğerlerinden daha çok takdim eder. Madeni para algılandığı gibi bizatihi "gerçekten" yuvarlak veya "gerçekten" elips değildir. Zira algılandığı gibi madeni paranın aslî biçimi yoktur. Bundan dolayı madeni paranın biçimini, şeklini karakterize edecek çeşitli alternatifler doğru olabilir.

James, ortak eğilimlerimizin, tecrübenin akışı ile ilgili benzer yorumları oluşturmadaki olguyu açıklamak için bazı yönleri gittiğini ileri sürer. Bu olgu, James açısından, gerçeklik, karakter, zihin ve beden gibi kavramların dahil olduğu "sağduyu (*common sense*) kategorileri"ni paylaştığımız gerçeğinde yatar. James, yazılarında bu kategorilerin menşei ile ilgili değişik açıklamalar verir. *The Principles of Psychology* 'de onların beynimizin yapısında oluştuklarını tartışır, fakat yine de o, bu kategorileri a priori görür. Bu nedenle onlar bizim için ortaktır.

Bu noktada James'in görüşlerini aşağıdaki gibi özetlenebilir. Ferd, duyum akışıyla engellenir. Tecrübenin organize edilmemiş karmaşık aktivitelerini düzenlemek için kişi, önce seçici dikkatini bir noktaya toplar. Ferd, uyarıclardan gelen bazı duyumları gözardı eder, diğerlerine dikkat kesilir ve böylelikle tecrübe ettiği dünyayı anlayabilmek için geçici olarak birbirine bitişik olmayan duyularla ilişki kurar. Ferdin eğilimi, karar verilen bu süreçte ölçüt olur ve tecrübenin yorumu sadece eğilime has olandan daha fazlasını içerir. Ferdin eğilimlerinin katıldığı ve vurguladığı şey, diğerleriyle paylaştığı yorum kategorileriyle belirlenir. James'in önerdiği bu şemada, ferdin kendi özel eğilimlerini belirlemede tecrübe ırmağından nasıl seçim yapacağı ve dünyanın kabul edilebilir yapısına

nasil ulaşacağı ile ilgili hareket serbestliği vardır.

Duyum-düşünce-eylem sürecini içeren biliş (*cognition*), aynı zamanda sistematik bir sürecin bir kısmı olarak da işler. Biliş, bunlardan başka ilavelere gereksinim duyar. Sözelimi düşünme, sujeyle ilgili amaçların yerine getirilmesinde işlevseldir. Düşünce, eğilimlere cevap verirse ihtiyaçlar karşılanır ve düşünce, eyleme dönüşür. Fakat düşüncenin eyleme dönüşmesi için bazı mekanizmaları gerekir. James'in felsefesinde vurgulamak istediği asıl hedef, eylemdir. Refleks ark'ın son seviyesinde eylem, düşünürün pratik sonuçlarını gidermek için tasarlanır. Oysa James'in anlayışında eylem, nihai olarak düşünce ile alakalıdır.

James, düşünce-eylem ve onların arasındaki ilişkiler hakkında çok şeyler söylerken, yazılarındaki müphemlikler James ile ilgili yanlış anlaşılmalara yol açar. James'in düşünce ve eylem arasındaki ilişki fikri, düşünmenin, temelde iradi faaliyet ve daha geniş bir refleksiyonunun parçası olduğudur. Düşünmenin değeri ve önemi, onun pratik gayelerin giderilmesi veya gerçekleşmesine yaptığı katkılardan oluşur. Ferd, bu sonuçlara eylem vasıtasıyla erişilir. Bu yüzden, James'e göre doğru düşüncelerin sahip oldukları, eylemin değersiz aletlerinin sahip oldukları anlamındadır. Diğer bir ifadeyle eyleme dönüşmeyen düşüncenin anlamını vadeğerini tesbit etmek mümkün değildir. Bu açıdan da düşünce veya fikir, obje ile daha iyi ilişki kurabilmek ve daha iyi bir eylem için alettir.

James'in refleks ark teorisini oluşturmada ilham aldığı sinir sisteminin üçlü yapısal birliği bağımsız varoluşlara sahip değildir. Duyusal izlenim, yansıma ile ilgili merkezi süreci uyandırmak içindir ve refleksiyonla ilgili merkezi süreç, nihai eylemi çağırmak için mevcuttur. Bu yüzden tüm eylemler gerçekte dış dünyaya tepkidir. Bu süreçte idrak, derin düşünce veya düşüncenin aracı durumu, sadece geçiş yerleridir. Her düşüncenin seçimleri dış dünyada uygulamalara sahiptir. James'e göre eğer düşüncelerin dış dünyada kökleri olmasaydı ve eğer onlar aktif ölçülere sahip olmasaydı, onların aslı işlevleri olmayabilir, patolojik veya sonuçsuz olabilirler.

Refleks-ark modeliyle ilgili olarak James, temel olarak bir düşüncenin değerini eylemlerin uygunluğu ile ölçer. Eğer refleks ark bilişsel seviyede kalırsa, o zaman bir şeyler yanlış gidiyordur. Eğer düşünce, eylemi takip etmezse o zaman bu düşünce James'in ifadesiyle ya patolojiktir ya da akim kalır. James, bu terimlere kesin anlamlar yüklese de o, eylemi izlemeyen düşüncelerin belli açılardan eksik olduğu görüşündedir. Ona göre düşünme, tabii ve direkt olarak eylemi takip eder. Bundan dolayı James, bilişsel faaliyetlerin bir şekilde kırılan sonuçlarını değerli görmez.

Bununla beraber, eylemde ısrar böylesi düşüncenin savunulmasını oldukça zor duruma sokar mı? James'e kadar eylem kavramı, en az seviyede bedeni hareketin bazı formlarını ihtiva ediyordu. Zira biz bazen, normal, verimli ve genişçe düşünürüz; herhangi bir eylem türü ile sonuçlanmayan fikirlerimiz de vardır. Senfoninin yapısını göz önüne alırsak, Troya savaşının anlamını yorumlamak ve kötülük problemini düşünmek; meşru ve

normal bilişsel eylemlerin tüm örnekleridir. Bu düşünceler bazı kavranabilir durumlar altında eylemi takip etseler de genelde eylemle sonuçlanmayabilirler. Bu durum ise James'in teorisini yanlışlamak için pek yeterli değildir.

Böylesi bir düzenleme ile James, refleks ark modelini kullanarak bilişsel (*cognitif*) eylemin fonksiyon ve değerini açıklamak ister. James, düşünce ve eylem arasındaki ilişkiyi ortaya koyan refleks ark sayesinde biz her hangi özel eylemi anlamak yerine, çatışan bir çok eğiliminin sonunda, ferdin davranışlarını daha iyi anlarız. Bu çatışan eğilimler, zihnin bazı eğilimlerinin diğerine karşı gayret sarfettiği, ydğun olduğu farklı psikolojik durumlara dayanır. Düşünce ve eylem arasındaki bu kurallı tahlil, düşünceenin değişmeksizin ve direkt olarak eyleme yöneldiği iddiasından daha makbul değildir.

James'in teorisiyle ilgili tespitlerimizi özetleyecek olursak; onun birçok çözülmemiş problemi bize bıraktığını söyleyebiliriz. İlk düşünce ve eylem arasındaki ilişki meselesine getirdiği çözüm yeteri derecede açık değildir. Eleştirilen temel mesele şudur; James, niçin eyleme bu derece önem vermiştir? Niçin nörolojik veya psikolojik değişiklikleri kabul edilebilir eylemler olarak mütalaa etmemiştir? Niçin pekala eylem kabul ettiğimiz susmak, düşünmek vb. davranışları göz önünde bulundurmamıştır? Akla gelebilen ilk sebep, düşünce ve eylem arasındaki ilişki ile ilgili olarak teorisini savunmak için bu yola zorlanmış olabileceğidir. Sözgelim zıt örneklerinin bulunmasıyla, düşüncelerimizin eylemde sonuçlandığı formülünden vazgeçmemek istemiş olabilir veya eylem anlayışına bazı bedeni değişiklikler ilave etmeyi tercih etmiş olabilir.

İkinci ve daha önemli neden şu olabilir; James, "eylem" kavramını, bilincin iradi mahiyeti anlayışına dayanarak tanımlamayı uygun bulmuş olabilir. Birinin tavrını değiştirmek birinin beklentilerini tekrar düzenlemektir. En küçük seviyede dahi, ferd değişik bir geleceğin gerçekliğine doğru yönelir. Bu noktada James'in göz önüne getirdiği değişiklik, dinamik olarak ferdin karakterini belirlemeye yardım eder. Bu önemli etkiler, ferdin hayatındaki pratiklere ve sonraki sonuçlara tesir eder: Ferdin geleceğini etkilediği müddetce de eğilimlerini yerine getirmesine yardım eder. Bu kararlar, sorumluluklara ve eğilimlerin doyurulmasına etki ederler. Bu iradi durumlar, ferdin hayatında farklı etkilere sahiptir, onlar pragmatik olarak benzer yönlerde eylemlerle özdeş olabilirler.

Özetle James'e göre zihnin gaye-güdücü yapısı, ferdin eğilimlerinin tüm derecelerini içerir. Refleks ark ile ferdin algılama, düşünce ve eylem safhaları açıklanmış olur. O, bilişsel bir faaliyetin değerinin, bu düşünceenin ferdin hayatıyla ilgili başarısı veya iyiyi gerçekleştirmesindeki katkısıyla yargılanabilir olduğunu savunur. Ona göre bu süreç, farklı ve bölünmüş amaçların yerine getirilmesidir. Bu sebepten James, zihni ve bilişsel kapasitemizin egzersizi önemser. Fakat egzersizlerin önemli oluşu, böylesi kapasitelerini esasi değerinden değil aksine zihnin, eğilimlere cevap verecek en iyi alet olmasındandır.

### 3- Pragmatik Anlam Teorisi

James, pragmatizmin köşe taşı kabul edilen tecrübecilik ile her felsefî meselenin eylem ve pratikte test edilebileceğini öne sürer. Ona göre eğer inançlar, hayatta işlevsel bir role sahipse ve bizi somut sonuçlara götürüyorlarsa anlamlı,<sup>81</sup> faydalı ve doğrudurlar. Bunun aksine eğer felsefî bir iddia veya sistem, hayatta idrak edilemez sonuçlara sahipse, pragmatik olarak anlamsızdır. James, daha öncede işaret edildiği gibi felsefeyi, sabit, belirlenmiş öğretiler grubu olarak değil, ezeli prensip ve gerçekleri yansıtan zihni yapının tamamlanmamış parçaları üzerinde düşünmek, yoğunlaşmak olarak görür. James'e göre ne kadar derin gözüксе de soyut apriori bir felsefî sistem, felsefî idealin bir dejenerasyonudur. Çünkü bu sistem gerçek hayatla gerçek bağlantılar kuramaz ve insan gayelerinin gerçekleştirilmesine katkı sağlayamazlar. Bu yüzden James'in *Pragmatism* 'de: "Ter ve kirin gerçek dünyasında bana öyle geliyor ki, bir şeyin görünüşü asil ise bunu, onun doğruluğuna dair bir öngörü olarak kabul etmemeli veya onu felsefî bir yenilgi saymamalıyız."<sup>82</sup> der.

Gerçekten James açısından bir felsefe, uygun olmayan bir çıkarımsal sistem, bunun yanı sıra kavramsal tahlili sınırlayan bir felsefe olmamalıdır. James, felsefesinde mantıki ve kavramsal mütalaaları kabul ederken, felsefesinin bunun ötesine geçmesi gerektiğini düşünür.<sup>83</sup> Varsayılan herhangi felsefî bir tahlil, tamamiyle analitik olur ve mümkün dünyaya uygulanabilirse, onunla zengin özellikler kazanmada başarılı oluruz. Gerçekte bu olgu, James açısından tamamlanmamıştır.<sup>84</sup>

Felsefe ile ilgili tecrübeci anlayışının muhtevasında James, pragmatizminin yol gösterici prensibini derinleştirir. Diğer bir ifadeyle James'e göre felsefî bir araştırma, mümkün veya aktüel hayata dayanılarak tahlil edilebilecek meselelerle sınırlandırılabilir. Eğer felsefe, nihâi olarak pratik bir işleve sahip ise, filozoflar tecrübi içerik ve etkilere sahip olmayan varsayım ve kavramlarını teorilerinden çıkarmalıdır. Zira "tecrübe üstü" veya "deney üstü" bir fenomen, -eğer mevcut ise, ki biz bunu kavranabilir hiç bir somut ifadeyle tasavvur edemeyiz- pratik açıdan hiç bir değere sahip değildir.<sup>85</sup>

Bu durum, James'in felsefesinde tecrübeye dar olarak, pozitivist bir tavırla yaklaştığını gösterebilir. Ancak gerçekte bu, böyle değildir. Pragmatik anlam teorisinde o, hangi çeşit önerme olursa olsun, çerçevesel olarak önermelerin tecrübi uzanımlarının olduğunu beyan eder. Bu yüzden sözgelimi "Tanrı'nın iyiliği" ile ilgili önermeler, James tarafından felsefî meşruiyyet ve öneme sahip olarak mütalaa edilir. James, duyuusal

81) Anlam kavramı ile ilgili olarak bkz. Teo Grünberg, *Anlam Kavramı Üzerine bir Deneme*, Ankara, 1983. s. 2-72.

82) James, *Pragmatism*, s. 72, ayrıca bkz, 45, 46, 51.

83) James, *The Meaning of Truth*, s. 135.

84) Suckiel, s. 5.

85) James, *The Meaning of Truth*, s. 134.

doğrulama, tecrübe ile meşru felsefeye sınır çizerken, bir bakıma felsefenin spekülâtif, boş ve sonu gelmez tartışmalardan kurtarılması gerektiğini ifade eder. Onun seslendirdiği tecrübe prensibi, felsefî alanın sınırlarını çizmek için gereklidir. James'e göre, eğer herhangi bir fenomen mevcut ise, o fenomen pragmatik açıdan tecrübe ve yorumlanmaya müsaittir. Nihai sonuç, pozitivist karakterde olmamasına rağmen pragmatizmin indirgemenin bir türü olduğudur; kavramsal ve mantuki meseleler, üzerinde bir şey söyleyebileceğimiz epistemoloji meselelerine indirgenebilir.<sup>86</sup>

James'in yukarıda zikrettiğimiz tecrübe prensibine metodolojik bağlılığı ve insanın mahiyeti ile ilgili teleolojik anlayışı pragmatizminin ana direklerindendir.<sup>87</sup> Fakat James'in pragmatizmi tam olarak nedir? Felsefî problemleri açıklama amacını güden bir felsefe için pragmatizmin anlam meselesi, oldukça güçtür. Bir çok filozofun felsefeye yaklaşımı gibi James, felsefeyi tanımlamaktan çok felsefe yapmayla ilgilenmiştir. Pragmatizmin tarifini, niteliklerini ortaya koyduktan sonra en çok vurguladığı şey, pragmatizmin felsefe yapmakla ilgili bir metod olmaktan ötede başka bir şeye işaret etmediği, hatta kendi dayanak noktasının dahi olmadığını ileri sürmüştür. O, bu bağlamda şunları söyler:

"Görüyorsunuz ki benim pragmacılık adını verdiğim şey, bir arabulucu; bir uzlaştırıcıdır ve Papini'nin kullandığı bir kelimeyle, teorilerimizi "yumuşatıcı", bağlarını çözücü bir edası vardır. Hiçbir önyargısı, inatçı dogması, kanıt sayılabilecek hiçbir soğuk ve katı kaide, kanunu yoktur. Tamamiyle samimidir. Her varsayıma güler yüz gösterir. her kanıtı dikkatle gözden geçirir. Bunun sonucu olarak da dinsel alanda, anti-teolojik olan pozitivist yaklaşımdan uzak, asil, basit ve anlayış olarak soyut, dinsel akılcılıktan çok daha büyük faydalara sahiptir."<sup>88</sup>

James'e göre pragmatizm, yukarıda zikredilen husuların yanısıra Tanrı'ya ait araştırmalar alanını genişletir. O, rasyonalizm, mantığa ve göksel olana, empirizm ise dış duyulara dalarken pragmacılığın, bunlardan birini takip etmem dememdiğini, hem mantığı, hem duyuları takip ettiğini, hem de en mütevazî ve en kişisel deneylere dayanmak istediğini ifade eder. Hattâ pratik sonuçları olursa mistik deneylere dahi değer verdiğini ifade eder.<sup>89</sup>

Görüldüğü gibi pragmatizmin hakikat olması muhtemel şeyler hakkında kullandığı biricik test, hangi şeylerin bize hayatta yol göstermek bakımından işe yarar oldukları, hangilerinin hayatın her parçasına en iyi uyduğu ve hiçbirini dışarda bırakmadan deneyin icabına uyduğudur. Eğer teolojik fikirler bu icapları yerine getirir ve bilhassa Tanrı kavramı sonuçları ile bunu ispatlarsa, nasıl olur da pragmacılık Allah'ın varlığını inkar edebilir? Pragmacılık, pragmatik bakımdan bu kadar başarılı olan bir kavrama "doğru

86) John H. Randall, Jr.-Justus Buchler, s. 97.

87) Suckiel, s. 6.

88) James, **Pragmatism**, s. 79.

89) James, **Pragmatism**, s. 80.

değil" diyemez. Çünkü James, test edildiğinde somut gerçeklik ile uyuşan şey hakikat değilse, ne gibi bir şeyin hakikat olabileceğini bize sorar.

James, pragmatizmin, pratik sonuçları takip ederek iddiaların anlamını belirlemede bir metod olduğunu doğrular. O, öğretisini İtalyan pragmatist Papini'den aldığı bir benzetme ile açıklar. "Pragmatizim, bir oteldeki koridor gibidir. Birçok oda bu koridorda dizilir ve her odada değişik ve farklı felsefe kendisini ilan eder- teizm veya ateizm, idealizm veya pozitivizm- fakat her durumda odalar bu koridora açıldığı gibi her felsefe pragmatik metoddan faydalandığında anlamlı olur."<sup>90</sup>

Başka bir yerde James, pragmatizm düşüncesini, aslen "nötr bir metod" olarak tanımlar ve pragmatik metodun diğerlerinden daha çok epistemolojik ve metafizik teorilerle uyushuğunu ifade eder. Bu sebepten James, pragmatizmini tabii olarak metafizik pluralizm<sup>91</sup> ve özel doğruluk teorisi olarak düşünür. O, şunları söyler:

"...Schiller (1759-1805), bütün bu hakikat görüşüne "*Humanism*" adını veriyor; fakat bu öğreti içinde pragmacılık adı, diğerlerinden daha önce gelmiş ve öbürleriyle birlikte hümanezmi doğurmuş gibi görünüyor, bu sebepten ben hümanizme, pragmacılık diyeceğim....Pragmacılığın sahası şu halde; önce bir metot; sonra hakikatın anlamı hakkında aslı (*jenetik*) bir teori olacaktır. "<sup>92</sup>

James için bir inancı veya bir fikri anlamlı olarak adlandırmak onun fonksiyonunu yerine getirirken tanımıktır. James'in anlam teorisi, en temelde bu fikirlerden neşet eder. Bu noktadan hareketle James, düşünmenin kendinde iççirilen ve değçerini, kendinde taşıyan bir faaliyet olduğunu iddia eder ve geleneksel felsefî tavrı reddeder. James'e göre anlam, düşünürün somut ve pratik ilgilerine tamamıyla bağılı olmalıdır. O, tecrübe ve davranıştan tecrit edilmiş anlamlarla ilgilenmez. Ona göre uygulamaları ve fonksiyonlarından bağımsız olarak fikirlerin anlamları hakkında araştırma yapmak, nasıl kullanıldığını araştırmadan bir aletin mahiyetini anlamağa çalışmaktır.

Anlamanın belirlenmesinde fikir ve inançların uygulanım ve fonksiyonlarını merkez alan James, bu bu tavrı ile geleneksel felsefe alanının dışına çıkar. Genel olarak filozoflar bir fikrin anlamını "bir şey" olarak görürler. Böyle alındığında onun kullanılması oldukça değişik olacağı için bir fikrin anlamı James'e göre, herhangi işlev değçeri yapılmadan önce belirlenmelidir.

90) James, **Pragmatism**, s. 54

91) James, Pragmatism'de Pragmatik metodun her şeyden önce, başka türlü son verilemeyecek olan metafizik tartışmanın yatışırılması metodu olduğunu beyan eder. Dünya tek midir, çok mu? Her şey kadere mi bağılıdır yoksa hür müdür? Maddi midir, ruhi mi? sorularına pragmatik metot, her bir kavramı, kendilerinden değçer verilebilecek pratik sonuçlar çıkarmak suretiyle tefsir etmeye çalışmaktır. Bir kavram diğer kavramlardan daha doğru olsaydı, herhangi bir kimse için pratik bakımdan her iki fikir de aynı şeye karşılık ve her çeşit tartışma yersiz olacaktır. Bu sebepten tartışma eğer ciddi ise, her iki fikirden ya birini ya öbürünü doğru diye kabul ettiğimizde pratik bir ayrılığın doğacağını görmemiz gereklidir. (James, **Pragmatism**, s. 45.)

92) James, **Pragmatism**, s. 65-66.

Geleneksel düşünceyi takip etmeyen James'in anlam teorisi, ortaya iki mesele çıkarır; bunlardan ilki James'in anlamlı ideaları nasıl belirlediği ve anlamsız olanları nasıl ihraç ettiği, ikinci olarak James'in anlamın bizatihi kendisine verdiği mana ile ilgili zorluklardır. James ve diğer filozoflar arasındaki tartışmayı incelediğimizde James'in anlam anlayışının geleneksel görüşten farklılık arzettiğin hemen görürüz. Ona göre anlam teorisi, pragmatik anlam teorisidir ve bu bu teorinin diğerlerinden farkı, önemli ayrılıklarla, aynı bir varış noktası ortaya koymasındır.

Suckiel, James'in anlama dair fikirlerinin, felsefesinin en şumüllü ve en önemli unsurlar olmasına rağmen, James'in bunun önemini sistematik bir yolla geliştiremediğini, üstelik anlamla ilgili fikirlerinin bir çoğunun da özel felsefî iddiaları ile ilgili anlamların analizlerinde bulunduğu beyan eder.<sup>93</sup> James, çeşitli ve şaşırtıcı felsefî fikirlerin anlamını teşhis etmek için pragmatik metodunu kullanır. Test etmek için kullandığı fikirlerden bazıları "doğruluk", "gerçeklik", "Tanrı", ve cevher"dir.<sup>94</sup> Fakat "anlamın anlamı" meselesi James'in herhangi geniş bir yolla doğrudan ilgilendiği kendi başına bir meseledir. Bu yüzden James'in teorisinin tahlili, yorumcularına alışılmadık zorluklar çıkarmıştır.<sup>95</sup> Bu noktada yapılan yorumlar, James'in anlamla ilgili birçok ifadesinden çeşitli ölçütler çıkarmaya niyet eder. Yine de o, anlam konusundaki ifadelerini tek bir prensipe, tecrübe prensibine irca etmiştir.

Araştırılması gereken ilk mesele, James'in bir fikir veya inancın anlamlı olup olmadığını belirlemede kullandığı ölçüt ile ilgilidir. Suckiel, anlam konusunda James'in yorumcuları arasında çok az anlaşma olmasına rağmen, James'in bu konudaki görüşü ile ilgili en tanınan tahlili A. O. Lovejoy'un (1873,1962) yaptığını aktarır.<sup>96</sup> Suckiel, 'Lovejoy'un, "*The Thirteen Pragmatisms*" adlı makalesinde James'in sözde tek bir anlam teorisi olmasına rağmen teorisinin ifadelendirilmesindeki müphemlik yüzünden gerçekte iki farklı teoriye sahip olduğunu aktarır. Lovejoy, James'in anlam teorisini ifadelendirirken ortaya çıkan iki teorisinin birbirinden farklı ve ilk teoriye göre anlamın, ikinci teoriden şumüllülük bakımından daha fazla içeriği olduğunu ileri sürer.<sup>97</sup> Bu ölçütlerden ilki tecrübe ölçütü, diğeri ise tahmini önem ölçütü.

G. E. Moore, bu iki ölçütün birbirine zıt olduğunu ileri sürer. İlk ölçüte göre, idealistin iddiası "mutlak vardır" anlamsızdır. Zira bu varsayımın doğruluğunu hiçbir tecrübî sonuç ortaya koymamıştır. İkinci ölçüte göre aynı önermede mutlak, inananın hayatında bazı etkilere sahip olduğu müddetçe doğru olabilir. Sözgelimi eğer bir inanç duygulanım olarak düzeltici veya ahlaken teselli ediyorsa doğrudur.<sup>98</sup>

93) Suckiel, s. 31.

94) James, **Pragmatism**, s. 197-235;85-123; 127-162

95) Suckiel, s. 32.

96) Suckiel, s. 32.

97) Suckiel, s. 32-33.

98) Moore, s. 86-90.

James, ilk ölçütü ile önemli önermelerin alanını oldukça daraltır. Zira bu ölçüt ile, geleneksel metafizik, ahlakî ve felsefî önermeleri meşru söylem alanından çıkartır. Sözelimi, din, ahlak ve değer alanındaki fikirlerin test edilmesi anlam ölçütüne uymaz. Dün pozitivistizmin seslendirdiği bu söylemi, bugün Mantiki pozitivistizim seslendiriyor. James'in anlam teorisinde ikinci ölçütün alanı oldukça geniştir. Bu ölçüte göre anlam, inancın sonuçlarına bağlıdır. Eğer bir ferd, basit anlamda aklı karışmış ve müphemiyeti olan inançlardan etkilenmiş ise James bu inançları da anlamlı kabul eder. Bu yüzden söz gelimi, 'kötülük iyilikten daha kanaati'; bir şekilde ona inanan için enerji ve ilham edici işleve sahip olabilir. Böylelikle hakikate uygun olmamasına rağmen, James'in ikinci ölçütüne göre bu kanaat anlamlı kabul edilebilir.

Lovejoy, James'le ilgili tahlilin ve ortaya çıkan problemlerin literatürde ifade edildiğini ancak James'in anlam teorisi ile neyi başardığında tam bir anlaşma olmadığını ileri sürer.<sup>99</sup> James'in anlamla ilgili iki ayrı ölçütü istemeyerek bildirdiği doğrudur; eğer böyleyse onların birbirine zıt olduğu söylenebilir mi? İnancın sonucu ve tahmini önemi arasında ilişki tam olarak nedir? Bu soruları çözmede ilk adım, James'in teorisi ile ilgili Lovejoy'un tecrübe ölçütünü iki kola ayırmasının doğru olup olmadığının belirlenmesidir.

Yüzeysel bir incelemede dahi tahminî önem kavramının James'in teorisinde oldukça zengin uzanımlara sahip olduğunu görürüz. Gerçekte James'in göre bir önermenin tahminî önemi, tecrübi karakterden çok metafizik karakterde olabilir. Bu yüzden sözelimi, "Tanrı vardır" önermesi, James'in tahminî anlam ölçütüne anlamlı olabilir. Zira bu önerme, teiste değişik kozmik geleceği sezinlemeye izin verir. Tecrübe noktasından James, teizmi ve materyalizmi eşdeğer kabul eder. Her iki doktrine göre kainat; bilimsel prensiplere uygun olarak kurulmuş ve tüm insan hayatı, bir gün sona erecektir. Bu sebepten tecrübi bir mesele olarak teizim ile materyalizm arasındaki tartışma anlamsızdır; fakat bu doktrinler yine de diğer bir açıdan bakıldığında anlamlı alternatifler oluştururlar. James, materyalizm ve teizm arasında önemli ve aslı farkın, onların metafizik sonuçlarında yattığını düşünür. Söz gelimi teistik varsayımlara göre, ahlakî ideallerin nihai tatminini ve korunmasını umabiliriz. Zira materyalistik varsayımlarda bu ümit ediş, yok iken; teizmde Tanrı, bu idealleri garanti eder.<sup>100</sup>

James'in anlamın varsayıma dayalı tahminî önem ölçütüne göre, bir önerme, onu kabul edişleri ister tecrübi, ister metafizik gerekçeyle olsun, onu kabul edenin belli sonuçları sezinlemesiyle anlamlı olur. Eğer bu böyle ise, James'in "anlamı, pozitivist anlamda ele aldığı" eleştirisi doğru değildir.

Sözelimi James, *Pragmatism*'de Mutlak'a inancın pragmatik anlama sahip olduğunu, zira inancın bazı insanlar için güvenlik ve dinî huzur sağladığını ileri sürer. James için Mutlak kavramı, anlamlıdır. Fakat bu anlam, ona inanmanın sonuçlarını daha da

99) Suckiel, s. 33.

100) James, *Pragmatism*, s. 106-109.

basitleştirdiğinden değil, tecrübeye fayda sağladığındandır. En basit anlamda Mutlak'a inananlar anlayıştan "dinî huzur" duyarlar. Böylelikle ahlakî sorumluluklarını yerine getirmek için hak kazanırlar. Nitekim James bu durumu şöyle açıklar:

"Mutlak'a inananlar, inançlarının huzuru temin ettiğini söylemekle neyi kastederler? Onlar, Mutlak sonlu kötülüğün etkili olduğunu, bu yüzden her ne zaman arzu edersek, potansiyel olarak belli olsa bile, dışardan gelene güvenmek, sonlu sorumluluklarıyla ilgili endişeyi kesmek ve korkularını bertaraf etmek isterler."<sup>101</sup>

Açıktır ki James, Mutlak'a inanmanın sonuçlarının burada birincil önemine işaret eder. Fakat önermenin tahminî öneminden, inanmanın sonuçlarını ayırmak oldukça zordur. James, bu ilişkiyi tam olarak açıklamaz fakat sadece bu ikisinin oldukça yakın ve birbiriyle alakalı olduğunu beyan eder. Sözgelim 'Mutlak vardır', inancından neşet eden tecrübi sonuç, huzur duygusu iken önermenin tahminî öneminden çıkan sonuç iyiliğin yaygın olacağı şeklinde olabilir.

Verilebilecek diğer örnekler James'in anlamlılık ölçütünün hem tahminsel önemi, hem de inancın, bizatihi sonuçlar içerdiğini gösterebilir. Bu durumu, sözgelimi tabiattaki düzen tartışmasında görebiliriz. Kavram soyut olarak alındığında mümin, ne nizamı, ne de nâzımı muayyenleştiremez. Öyleyse nizama inanç, pragmatik olarak anlamsızdır. Ancak kavram somutlaştırıldığında -sözgelimi teizmin Tanrı'sının bir ürünü olarak görüldüğünde- o zaman inanç, anlamlıdır.<sup>102</sup> Bu bakımdan James'in anlam teorisinde birinci ve ikinci ölçütü birbirinden ayırmak çoğu kez imkansız olmaktadır.

James'e göre tecrübeye yöneldiğimizde geleceğe daha güvenli bakabiliriz. Burada birşeye güven kavramı, hem tahminî unsuru hem de hissi bir unsuru içerir. Söz gelimi P'ye güven, önermesinde önce oluşabilecek belli olayları bekleriz, yani bu durumda "biz makul olarak daha iyi şeyler umabiliriz ve daha sonra beklentilere uygun belli duygulara yani bu durumdan güvenlik hissine sahip olabiliriz. Bu açıdan hem tahminî önem, hem de inancın beraberindeki sonuçlar, nizamın var olduğunu gösterir; böylelikle onlar, inancın anlamını inşa etmede ortaklaşa işlerler.

Benzer şekilde, materyalizm-teizm çatışmasında hem tahminsel önem hem de inancın sonuçları, anlamın ortaklaşa belirleyicileridir; materyalizm basitçe ahlakî nizamın ebediî olduğunu reddeder ve böylelikle nihai umudu keser. Teizm ise ebedi ahlak nizamının doğruluğunu kabul eder ve umut taşımamızı söyler.

Yukarda zikredilenler ışığında James'in anlam ölçütü şöyle ifade edilebilir: Bir önermesel inanç, diğer bir ifadeyle önerme formundaki bir inanç, eğer tahminsel öneme (müphem olsa da) ve bu yüzden ona inanmadan neşet eden somut sonuçları varsa anlamlıdır.

Böylesi bir sonuç, düşüncenin fonksiyonuna yoğunlaşan James'in anlam teorisine

101) James, **Pragmatism**, s. 78-79.

102) James, **Pragmatism**, s. 109-113.

uygun görünüyor. Bir önerme, pragmatik olarak sadece inanmaya tesir ediyorsa anlamlıdır. Yine bir inanç sadece inancını gelecekte değişik olarak hazırlıklara yöneltiyorsa işlevseldir. Bu noktada ferdin inancı, gelecek hakkında tahminler yaparak onu geleceğe hazırlar ve böylelikle onu belli tavır, duygulanım ve en önemlisi tasarlanmış geleceğe doğru uygun davranışlara yöneltir. Böylelikle bir önermenin anlamı, ondan neşet eden sonuçlarla belirlenir. Böylelikle inancın sergilediği sonuçlarla ferd, tavır, his ve eylemlerini birleştirir.

James'in görüşünde anlam, aslî olarak ferdin pratik sonuçları ile ilişkilidir. İnancın pratik değerine dair vurgusu ile James'in teorisi, geleneksel anlam teorilerinden oldukça farklı görülebilir. Pragmatik anlam, fikir ve inançların somut amaçlara uygulanabildiği özel tecrübi durumlar altında işler ve böylelikle özel uzanımları (*implications*) ve etkileri içerir.

James'in teorisi, verimli kanallara dönmek için felsefeye yapılan geniş bir çerçevenin parçasıdır. Zira o, filozofları daimi olarak soyut, dokunulamayan ve hayatın somut durumlarına teğet geçen yaklaşımlarını hisseder. Bu bakımdan soyut fikirlere ve özellikle mantıki ilişkilere adanan tartışmalar, pragmatik açıdan anlamsızdır, bunun için James'in anlam ölçütü, tecrübi uzanıma veya sonuçlara sahip olmayan felsefî kavramları, ferdin tecrübesini anlamada ve eylemde ona yardımcı olmayan felsefî münazaraları kabul etmez. James için, daha sonra da Wittgenstein'da (1889-1951) olduğu gibi, bir fikrin anlamı onun kullanım muhtevassından ayrılamaz.

James, anlam ölçütü ile pragmatizmin felsefede bir devrim yaptığını ifade eder. Bu yüzden bu ölçüt, felsefî girişimlerin tekrar gerçekleştiricisi ve felsefî perspektifte bir köşe taşı gibidir. Pragmatizmde teknik olarak vurgulanan, soyut meselelerin sadece mantıki bir yolla ele alınabileceği ve ferdin hayatında alakasını ve önemini belirlemenin gösterilmesi gerektiğidir. Zira felsefî girişim, hayatın somut durumlarından doğmalıdır ve nihai olarak ona gönderme yapılmalıdır.<sup>103</sup>

Özetle, bir fikrin veya bir inancın pragmatik anlamı, onun bilişsel anlamı veya akli muhtevassını temsil etmeye niyetlenmez. Dahası pragmatik anlam, bilişin konuları gibi önem meselesini, fikirlerin değeri ve kullanımını belirtmeye niyetlenmez. Aksine pragmatik anlam, bu alternatifler arasındaki boşluğu, düşüncenin işlevselliğini öne alarak gidermeye niyetlenir. Böylece o, filozofların yeteri derecede değer vermedikleri anlamı, bilişsel anlamın yerine geçirir.

#### 4- Pragmatik Doğrulama Teorisi

James, yukarıda geniş olarak anlattığımız anlam teorisini tüm felsefî problemlere (Tanrı, nizam, hür irade, ahlak, adalet, iyilik, güzellik vb.) uygulamıştır. James'in en çok ısrar ettiği ve çaba gösterdiği konu, "doğruluk" teriminin anlamını araştırmada, pragmatik

103) James, *Pragmatism*, s. 112.

anlam teorisini uygulamasıdır. Bu uygulamayı geliştirdikten sonra ona 'doğrulukla ilgili pragmatik teori' adını verdi.<sup>104</sup>

Ondokuzuncu yüzyılda doğruluğu (*truth*) bir çok düşünür büyük harf "D" ile yazıyorlardı. Doğruluk bir şeref nişanesiydi. Zira doğruluk, insan çabalarının ve bilgisinin koruyucusu, onların boşa gitmesini önleyen bir kapak taşıydı. Onun anlamını, pratikteki davranış gibi dünyevi bir şeye indirgemek, doğrunun büyük değerini harcamak ve alçaltmaktı. Bu yüzden James'in doğrunun tanımını pratik sonuçlara indirgemesi, bu çabalara tamamen tersti.<sup>105</sup>

Doğruluk problemine doğruluğun ne çeşit bir "şey" olduğunu sorarak başlamak yerinde olsa gerektir. Zira genelde doğru ve gerçeği eş anlamlı kelimeler olarak gören bir çok insan vardır. Onlar için bir şeyin doğru veya gerçek olması aynı şeydir. Böylesi bir kullanım "doğru olgu" ve "gerçek olgu"nun aynı şeyler olduğunu söylememize izin verir. Eğer bu kelimeleri bu yolla kullanırsak, onlardan biri gereksiz olur. Fazlalıktan kaçınmak için hangisinin diğerine bağlı olduğunu araştırmamız gerekmektedir.

Bilgi sürecinde, fiziki dünyada bir obje, bu objeyi bilen ve bu bilen zihinde objenin fikri vardır. Daha iyi açıklanması için yukarıdaki terimlerden "gerçek" terimini objeye ve "doğru" terimini bir fikre uygulayacağız. Bu uygulamanın sonucunda diyebiliriz ki harici dünyada gerçekten mevcut olan objelerin bilgisi -ağaç, sandalye ve masa gibi- gerçektir. Eğer bilginin objeleri mevcut değilse -tek boynuzlu at ve peri gibi- onların gerçek olmadığı veya düzmece (*fiction*) olduğu söylenebilir. Bu sonuca göre "gerçeklik", objelerin bir hususiyetidir ve o, nesnelerin harici dünyada -varsa- sahip olduklarıdır.<sup>106</sup>

Diğer yandan, doğruluk obje hakkında fikirlerimize ait bir hususiyettir. Eğer fikir, objeye uygun bir fikir ise o, doğru bir fikirdir. Eğer uygun değilse, yanlıştır. Doğruluğun gerçeklikle aynı şey olmadıkları, gerçek olmayan şeylerle ilgili doğru fikirlere sahip olmamızda görülebilir. Tek boynuzlu at fikri, kafasının tam ortasında bir boynuz olan bir küçük ata delalet ediyorsa, tek boynuzlu at gerçek olmasa dahi fikir doğrudur.

Doğrunun ne çeşit bir "şey" olduğunu araştırmada onun dünyadaki objelerin değil, fikirlerimizin bir hususiyeti olduğunu görürüz. O zaman şunu sorabiliriz: Doğru veya yanlış, fikirlerimizin bir çok özelliğinden birisi mi yapar?

James'in pragmatik doğruluk teorisini önceleyen iki teori vardı. Bunlardan ilki, tutarlılık (*coherence*) teorisiydi. Realistlerin kabul ettiği bu teori, 'bir fikir eğer diğer fikirlerle tutarlılık içindeyse doğrudur' görüşünü ifade eder. Teori, bize doğruların tümünün bir tutarlılık sergilediğini, birinin diğeriyle çelişmeyeceğini söyler. Bu yüzden birbirleriyle uyumlu bir fikir, doğrudur; aksi olursa yanlıştır. Bu teori, doğruluğu, fikir ve

104) James, **Pragmatism**, s. 197-236.

105) Moore, **William James**, s. 88.

106) Ahmet Arslan, **Felsefeye Giriş**, Ankara, 1996, s. 33.

objesi arasındaki ilişkiden çok fikirler arasındaki ilişkinin bir hususiyeti yapar.<sup>107</sup>

Doğrulukla ilgili ikinci teori, eğer obje ile fikir arasında belli bir ilişki varsa, fikrin sahip olduğu uygunluk özelliğini, doğruluğu sağlar. Bu ilişki, objenin kopyalanması veya tekabül etmesidir. Kopya veya tekabüliyet (*correspondence*) teorisi doğruyu, bir fikrin, o objenin kopyası veya müteakabil olması özelliğine bağlar. James'in doğrulukla ilgili pragmatik teorisi bu ikincisine benzer.<sup>108</sup>

James'e göre doğru, gerçekliğin müteakabili olamaz zira biz sadece tecrübemizi bilebiliriz. Diğer taraftan realistlerin kabul ettiği tutarlılık teorisi oldukça şekli ve akılcıdır. Bunun yanı sıra bu teorinin metafizik temellerinde, boşluk vardır. Zira biz, özler, cevherler ve nihai gerçeklikler hakkında bir şey bilmiyoruz. Yukarda zikredilen nedenlerden dolayı James'e göre bu iki teorinin işlerliği, geçersizdir.<sup>109</sup> Doğruluk teorilerindeki bu farklılıklara rağmen James'in teorisi de dahil olmak üzere, en temelde kabul edilen önemli bir anlaşıma vardır. O da, herhangi bir teoride bir önerme doğru kabul edilirse, inancın, yargının veya değer taşıdığına başka bir şeyle arasındaki belli bir ilişkiye dayanmasıdır.

Bu noktadan hareket eden James, doğrulama teorisini oluşturmada "bir-şeye tekabül etme" kavramından esinlenir. Obje ile fikrin tekabüliyeti ne demektir? Bu, görüldüğü kadar basit bir mesele değildir. Farzedelim ki, zihnimizde bir masa fikri var. Zihnimizdeki masa fikrini (+) sembolü ile temsil edelim. Harici bir dünyada fikrimizi karşılaştırabileceğimiz bir masa var. Bunu da ( $\pm$ ) sembolü ile temsil edelim. Bu durumda + 'nın  $\pm$  'nin kopyesi olup olmadığını nasıl araştıracağız? Fikri masa ile karşılaştırmak için zihinden çıkartamayız. Masayı da aynı amaçla zihne sokamayız. Masaya bakar ve dikkatlice onu inceleriz. Eğer bunu yaparsak ikinci bir  $\pm 2$  fikir geliştiririz.  $\pm 1$  ile  $\pm 2$  yi karşılaştırırız fakat bizim istediğimiz bu değildir. Biz + ile  $\pm 1$  'i karşılaştırmak isteriz. Eğer  $\pm 1$  ile  $\pm 2$  yi karşılaştırırsak tekabüller bulabiliriz ancak bu noktada iki fikrin en iyi benzediği bir durumdayız. Diyebiliriz ki eğer +1 ile +2 tekabüliyetini ve +2 ile de  $\pm$  tekabüliyetini gösterirsek, +1 ile  $\pm$  birbirine tekabül eder. Peki bu işi nasıl yapabileceğiz.  $\pm$  ile +2 arasındaki tekabüliyeti gösterebilmek tekrar bizi orijinal probleme götürecektir; bu sefer +3 fikrine bakacağız ve +2 ile +3'ü karşılaştıracğız. Yine de +3'ün masanın kopyesi olduğunu ortaya koymuş değiliz.

James, bu noktada pragmatik bir alternatif önerir. Eğer bir fikir bir obje ile

107) Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, New York, 1967, s. 65-66; John Hospers, *An Introduction to Philosophical Analysis*, Prentice-Hall, 1967, s. 116-117; John H. Randall, Jr.-Justus Buchler, s.100.

108) Titus, *Living Issues in Philosophy*, s. 64-65; s. 115-116; John H. Randall, Jr.-Justus Buchler, s. 99-100.

109) Titus, *Living Issues in Philosophy*, s. 67; Suckiel, s. 92. (Tutarlılık teorisine karşı temelde 1) Olayla uyumu ögesi tümüyle ortadan kaldırılrsa ve sadece kavramlar, tasarımlar arasındaki tutarlılık üzerinde durma gerçekleşse bile, bunun olgusal doğrunu yeterli güvencesi olup olmayacağı, 2) Daha önce kabullendiğimiz önermelerle sonraki önermelerin nasıl karşılaştırılacağı problemi vardır. John H. Randall, Jr.-Justus Buchler, s. 101.)

mütakabil, uygun ise muhtemelen tekabüliyet pratikteki sonuçları arasında da olacaktır.<sup>110</sup> Her hangi bir sonuç, fikir doğru olduğunda kendini gösterecektir (obje ile sonuç tekabül edecektir). Fikir yanlış olduğunda sonuç bulunabilir mi? Mesele böyle konulursa hemen, önemli bir sonucun var olduğunu görecektir. Eğer fikir, eyleme geçildiğinde pratikte obje ile tekabül etmezse, fikir obje ile temas etmez. Bunun için James, pragmatik olarak tekabüliyeti objenin fikirle temas etmesi özelliği olarak tanımlar. Bu yüzden bir obje hakkındaki fikir, obje ile temas ederse doğrudur. Bir fikrin doğruluğunu bulmak için onu test etmeliyiz. Bu test süreci, bilim adamının doğrulama süreci gibidir. Bu sebepten James'e göre bir fikrin doğruluğu, onun doğrulama sürecidir. Zira bir fikrin veya düşüncenin doğruluğu, tam anlamıyla doğrulama sürecinde gerçekleşir.

Doğrulamanın, pratikteki başarıya indirgenmesi -James'in tabiriyle bir fikrin geçerlilik değeri- doğrulamayı saf soyutlama olarak takdim edenleri kızdırmıştır. James, onlarla hararetli tartışmalara girmiştir.

*Pragmatism* adlı kitabının "*Pragmatism's Conception of Truth*" isimli makalesinde şöyle yazar: "Bildiğiniz gibi, yeni bir teoriye önce saçma imiş gibi hucum edilir; sonra doğru, fakat apaçık ve değerlidir diye kabul edilir; en sonunda o kadar önemli görünür ki, ona çatanlar onu kendilerinin bulmuş olduklarını iddia ederler. Bizim hakikat öğretimiz şimdiki halde birinci safhadadır..."<sup>111</sup> James bu konudaki fikirlerine şöyle devam eder:

"Doğruluk, her hangi bir sözlüğün söyleyeceği gibi, fikirlerimizle ilgili belli bir hususiyettir. Onun anlamı, gerçeklikle "uygunluktur". Bunun aksi olan yanlış da "gerçekliğe uygun olmamak" demektir. Hem pragmatizm, hem de zihinciler tabii olarak bu tanıma kabul ederler. Onlar tartışmaya, 'uygunluk' ve fikirlerimizin kendisine uyduğu bir şey olarak kabul edilen 'gerçeklik' terimlerinin anlamlarını tam olarak anlatmak meselesine gelince, işte burada kavga başlar."<sup>112</sup>

James'e göre zihincilerin en büyük iddiası, doğruluğun, aslî olarak tesirsiz statik bir ilişki anlamına geldiğidir. O, kendi teorisini ifade ederek "...her hangi bir şeyin doğru oluşu, sonucundadır dediğimizde, sizin rasyonel kaderinizin zirvesinden başka bir şeyi takip etmeğe ihtiyacımız yoktur... Epistemolojik olarak sarsılmaz bir dengede olduğunuz söylenebilir."<sup>113</sup>

Pragmatizm diğer taraftan, her zamanki sorusunu sorar: "Kabul edelim ki bir fikir veya inanç doğrudur, doğru olması bir insanın aktüel hayatında ne gibi değişiklik yapar? Onun doğruluğu nasıl gerçekleşecektir? Eğer bu inancımız, yanlış olsaydı, hangi tecrübeler, doğru oldukları zaman elde ettiğiniz bu tecrübelerden farklı olacaktır? Kısacası doğrunun geçerlilik değeri, tecrübi midir?"<sup>114</sup> Pragmatizm, sorduğu soruya cevabını hemen verir:

110) Frank Thilly, *Felsefe Tarihi*, çev. İbrahim Şener, Sistem Yay. İstanbul, 1995. II. c., s. 228.

111) James, *Pragmatism*, s. 197-198.

112) James, *Pragmatism*, s. 198.

113) James, *Pragmatism*, s. 200.

114) James, *Pragmatism*, s. 200-201.

"Doğru fikirler, tecrübe ettiğimiz, değerlendirebildiğimiz, teyit ve test edebildiğimiz fikirlerdir; yanlış fikirler, bunları yapamadığımız fikirlerdir. Bizi doğru fikre ulaştıran pratikteki ayırmadır. Diğer bir ifadeyle doğrunun anlamı, herkesçe doğru bilinendir. Bu yüzden doğru fikirlere sahip olmanın bizde ortaya çıkardığı pratik fark; o fikrin doğruluğundan başka bir şey olamaz."<sup>115</sup> Bu manada doğru, yararlı olan, yararlı olan ise doğru olandır.<sup>116</sup>

Öyleyse bir fikrin işlerliğini veya doğrulamasını oluşturan şey nedir? James düşüncesinde bir fikri, eylemlerimizin belli formu ile alakalı, gelecekteki duyu tecrübelerinin bir faraziyesi olarak görmüştük. Bu düzenlemenin korelasyonu şudur; objeye doğru, belli bir eylemde bulunursak, onun hakkında belli duyuusal bir tecrübe tavrına sahip olacağız. Bu bağlamda elma fikri, "elma tadı" ve elmayı ısırınca duyulan "elma kırdamalarını" tecrübe etmektir.

Eğer X objesinden söz edersek; "X bir elmadır" ifadesi, elma ısırıldığında, daha önce tahmin edilen tadı tecrübe edilince doğrulanır. Nitekim James'e göre doğru bir fikir, bizi beklenen tecrübeye götürür; eğer fikir yanlışsa o tecrübeye bizi götürmez. Bu yüzden "başarılı şekilde yol gösterme" kavramı James için "doğrulukla" özdeşir.<sup>117</sup>

Doğruluk kavramını dikkatlice incelersek onun, bizi başarılı bir şekilde obje ile ilgili tecrübemize götürdüğünü görebiliriz. Bununla beraber Moore, doğrulukla ilgili pragmatik teorinin bazı paradokslarına dikkat etmemiz gerektiğini söyler. Bunlardan biri, eğer doğruluk fikirlerimizin bir hususiyeti ise bu, fikirlerin olmadığı yerde doğruluğun da olmadığı düşüncesidir.<sup>118</sup> 1915'te Einstein, izafiyet teorisini ilan etti. Bu teoride o, ışık hızının, objelerden birinin diğeriyle ilişkisinde tek bir formda hareket ettikleri için sınırlı hıza sahip olduğunu ifade etmişti. Oysa James'in doğruluk teorisi bize ışık hızının sınırlı olmadığını söyler. Bunun nedeni fikrin gerçek olgusunun, yani ışık hızının sınırlı bir hız olduğu fikri doğru değildir. Bunu halletmenin yolu, bir fikrin sahip olduğu doğruluk hususiyeti ile objenin sahip olduğu gerçeklik arasındaki farkı görmektir.<sup>119</sup>

Bu tahlilden doğruluğun nasıl değiştiğini ve geliştiğini kolayca görebiliriz. Objelerin hakkındaki sınırlı fikirler, geliştirilir ve doğrulanırsa; onlar, böylesi meselelerde bize yeni doğrular kazandırır ve böylece doğrular değişmiş olur. James'e göre bir fikrin doğruluğu, o fikrin içindeki durgun bir hususiyet değildir. Aksine doğruluk, o fikri oluşturan şeydir.<sup>120</sup>

Buradan hareketle James'e göre, soyut doğrular yoktur. Soyut doğrular, tecrübe edilemediğinden doğrulanamazlar. Mutlak doğru ise, tüm geçici doğrularımızın bir gün

115) James, **Pragmatism**, s. 201.

116) Thilly, C. II., s. 229.

117) James, **Pragmatism**, s. 205; Suckiel, s. 98.

118) Moore, s. 93.

119) Moore, s. 93.

120) James, **Pragmatism**, s. 201.

birleşeceğini tahayyül ettiğimiz, varsaydığımız ideal noktadır. Bugün biz, ele geçirebildiğimiz doğrulukla yetinmeliyiz veya ona yanlış demeye hazırlıklı olmalıyız. Ptolemayos astronomisi, Euclid geometrisi, Aristoteles mantığı, Skolastik metafizik, yüzyıllar boyu faydalı olmuşlar ama insan düşüncesi o sınırları aşmıştır. James'e göre biz, bugün onlara "görelî doğru" veya deneyin o andaki sınırları içinde "doğru olan şeyler" diyoruz. Eğer onlar Mutlak olarak ele alınırlarsa bu yanlış olur. Zira biliyoruz ki o anki sınırlar tesadüfî idi ve geçmişin kuramları, bugünkü düşünürlerin o deneyleri aştığı gibi, o sınırları aşabilirdi. <sup>121</sup>

Mutlak doğrunun olmadığına inanmak, James'in düşüncesinin diğer bir görünümüdür. Bir çok insan doğrulama sürecinde sadece iki seçim olduğunu hisseder. Ya mutlak doğru vardır, ya da hiç bir şey yoktur. "Görelî doğru" terimi onlara bir çelişkiyi çağırır. James, doğruluğun izafî olduğuna inanır ve bunun etik ve din dahil olmak üzere bilginin tüm alanlarında böyle olduğunu ileri sürmüştür.

Mutlakçının durumu, mutlak doğruların olduğu ve bunların tüm zaman ve şartlarda bu doğruların aynı olduğudur. Mutlakçılara göre bu doğrular, bilinebilir ve hatta onları aynen, oldukları gibi biliriz. Bu yüzden mutlakçı, doğruların tüm insanlar için tüm zaman ve şartlarda bilinebileceğini savunur.

James, mutlakçının durumunu - hiç bir doğrulamanın yapılamadığı- dogmatik bir durum olarak değerlendirir. Zira düşünce tarihinde bir önerme mutlak kabul edilmişse bu, aşağıdaki iki durumdan, iki tipten birisini yansıtır. Birinci tip, anlamın olmadığı, bize bir şey söylemeyen  $2+2=4$  gibi oluşu. İki elma iki elma daha dört elma eder. Fakat iki kibrit iki dinamit daha bir patlama eder. Tabii ki dinamitlere kibriti ekleyemeyiz. Kuralı doğru işlettiğimizde ancak aynı tür objelerin sonuç vereceğini ve ancak bunun da  $2+2=4$  cinsinden bir tanım olacağını, dünya hakkında bize hiç bir bilgi vermediğini görürüz. Kural muhtevadan yoksundur ve boş olan bir şey, bize bir şey söylemez. Bu yüzden de hiç bir zaman yanlış olamaz. Yanlış olmadıkları için muhakkak doğru kabul edilirler. <sup>122</sup>

Mutlak önermelerin ikinci tipinin anlamı oldukça geniştir. Onun, tüm insanlar için farklı olduğu söylenebilir. Hem A. B. Devletleri hem de Rusya, demokrasiye inanır ancak demokrasinin anlamı onlar için farklıdır. Yüzlerce yıldır bilim adamları atoma inanmışlar. Ancak Demokritus'un ((460-370) atomu, Newton'un veya Rutherford'un veyahutta Bohr'un atomundan farklıdır. Bu nedenle bilim adamlarının yüzyıllardır atoma inandıklarını söylemek, kelimenin anlamının yüzyıllara göre değişmediği söylemektir.

Dinî ve ahlakî mutlakların doğrunlaması, düşünce tarihinde daimi olarak problem olmuştur. Sözelimi çoğu insan Tanrı'nın iyi olduğuna ve günahın da kötü olduğuna inanırlar. Bununla beraber insanların Tanrı'yı iyi şeylerle, kötü şeyleri de günahla tanımlamaları değişik zaman ve şartlarda değişmiştir.

121) James, **Pragmatism**, s. 222-223.

122) Moore, s. 95.

Mutlakçılığın zorlukları ile karşılaşan bir çok insanın karşısında gördüğü tek alternatif, şüpheciliktir. Şüphecilik, hiç bir doğrunun olmadığını veya varsa bilemeyeceğimizi savunur. James bu görüşün de altını imzalamaz. Zira James, şüpheciliği felsefede mümkün bir durum olarak kabul etmez.<sup>123</sup>

Mutlakçı-şüpheci dikotomisi, ya bir şeyi bileceksin ya da bilmeyeceksin görüşü, insanlar için iki alternatif değildir. James, bu iki alternatife bir üçüncüsünü ekler. O, da göreciliktir. Bu iki alternatifin dışındaki şöyle misallendirilebilir: "Biri Boston'dan New York'a gitmek ister ve New York'un tam olarak nerede olduğunu bilmez fakat söz gelimi, Boston'un güneyinde olduğunu veya Atlantik sahilinin bir yerinde olduğunu bilir. Bunlardan başka, beşyüz millik bir daire içinde olduğunu bilir. Bu bilgi parçaları ile yeterli zaman verilirse muhakkak New York'u bulur. Bilgiye deneme-yanılma, tecrübe veya alternatifleri değerlendirme ile bu tarz yaklaşım, bir bakıma kabaca bilimin metodudur. Bu tecrübe metodu da James'in bize sarılmamızı önerdiği metoddur.<sup>124</sup>

Bununla beraber James'in önerdiği tecrübi metod, şüpheci bir temelden görülmemelidir. Eğer bilim adamı doğrunun olmadığına ve onu aramayacağımıza inanıyorsa ve aramıyorsa doğru mevcut olsa bile bulunmaz. Bu durum ise irrasyoneldir. Bunun misali, ormanda kaybolmuş, çıkış yolu olmadığını ve aklıktan ölmek için beklediğini söyleyen biri gibidir. Bir yerlerde çıkış yolu vardır, bu ise sadece aranarak bulunur. Bu yüzden James, şüpheciliği reddeder zira şüphecilik James'e göre, irrasyoneldir. Şüphecilik aramanın faydasız olduğunu, bir cevap bulunsa bile anlaşılmayacağını söyler. James'a göre eğer bulunacak bir cevap varsa, bunun bulunmasına engel olan hiç bir metod rasyonel değildir. Bu sebepten James, mutlakçılığı dogmatik, şüpheciliği de irrasyonel olduğu için reddeder.

James, iki alternatifin dışında önerdiği tecrübeciliğin kendi durumunu da kanıtlamayacağını görür. Tecrübeci bir mesele karşısında önce bir inana bağlanır. Tecrübeci bu inançla, meselelerimize cevapların olduğunu, araştırmakla onlara daha da yaklaşacağımızı ve nihayetinde onları bulacağımıza inanır. James'e göre tecrübeci meselelerin tam anlamını hiç bir zaman bilemez veya onları mutlak olarak bilemez çünkü şimdiye kadar hiç bir mutlak cevap bulunamamıştır. Yarın, ortaya koyduğumuz teorileri reddedebilir.

Tecrübecilik, bize mutlak olmayan cevaplar verir. Onun verdiği cevaplar, görelidir. Onların göreliliğinin en iyi kanıtı araştırmalarda bu noktaya gelmektir. Bu bağlamda doğruluk da mutlak bir şey değildir. O, sadece işleyen, işe yarayan bir varsayımdır. Onu işleterek geleceğe hareket ederiz. Eğer varsayımlar yalın ise, araştırır ve doğrulamaya çalışırız. Buna karşın şüpheci, her hangi bir varsayımı formüle edemez ve onu doğrulayamaz.

123) James, *The Will to Believe*, s. 184; Suckiel, s. 114.

124) Moore, s. 96-97.

James'in önerdiği inanç eylemi -doğruların olduğu ve onları bulabileceğimiz inancı-felsefesinin ayrılmaz unsurudur. James, bilgi sürecinde -rasyonel ve tecrübi kanıtlamadan başka-inanç unsurunda ısrar eder. Bu delili (*argument*) "*The Will to Believe*" adlı makalesinde önermiştir.

Görüldüğü gibi doğruluk problemi, çözümü ilk görüldüğünden daha fazla ustalık isteyen, oldukça zor ve karmaşık problemdir. James'e göre bu noktada ileri sürülebilecek ilk önerme, "doğru fikirler işler" ifadesidir ki bu ifadeyi bir çok filozof kabul edebilir. Bir diğeri ise "bir fikrin doğruluğu onun işlerliğini ihtiva eder" ifadesidir ki bu, James'in çağdaşlarından bir çoğu tarafından yerilmiş ve bu ifadenin doğruluğu lekelediğini söylenmiştir. Yine onlara göre bunlardan daha kötüsü, James'in ikinci önermesinin mantıkî çıkarımı olan "işleyen bir fikir doğrudur" ifadesidir.

Bu son ifade mantıkî olarak James'in doğruluk tanımını ifade eder. "Doğruluk", "işlerlik" olarak tanımlanabilir. Öyleyse, bu iki terim ona göre eş anlamlıdır; her ne zaman biri doğruyu kullanır ise onun yerine işlerliği kullanabilir. Bu bağlamda herhangi biri, şeylerin zorunlu olarak doğru olmadan işleyebileceğini söyleyebilir. James, bu itiraza "işlemenin" belli amaçlarla göre gerçekleştiğini söyleyerek cevap verir. Sözgelimi ona göre biris kendisinin Napolyon olduğuna inanabilirim fakat bu onun Napolyon olduğunu doğru kılmaz. Yine onüçüncü yüzyılda yeryüzünün düzgün olduğuna inanılırdı. Buradan hareketle biris onüçüncü yüzyılda yeryüzünün düz olduğunu çıkarabilir mi? Bunun gibi Potelemayus teorisi, Euclid geometrisi ve Newtoncu fizik, bunların tümü bir zaman geçerli, "işlerdi".

James'e yöneltilen eleştiriler, onu fikrinden döndüremedi. O, bu noktada söylenmesi gerekeni açıkça gördü ve söyledi; her hangi bir fikir işlediği müddetçe doğrudur ve herhangi bir fikir de doğru olduğu müddetçe işler. Kimilerine göre, kaçamaklı olan "müddetçe" kelimesinin eklenmesi, tartışmaya fazla katkı sağlamadı. James önerdiği tanıma açıklık getirmeye çalıştı. Bunu kanıtlamak için anlamla ilgili pragmatik teorisini ve onun ilkesini - bir fikrin anlamı onun pratik sonuçlarından oluşur-örneklerle uyguladı. Söz gelimi on üçüncü yüzyılda dünyanın düz olduğu fikrini düşünelim. Bu fikrin pratik sonuçlarından biri olarak bir kanalı çizmek için Euclidçi bir doğru çizgi çizmemiz doğru olurdu. Zira yeryüzünde en kısa rota için açı kullanılırdı. Bu sebepten herhangi bir mesafe için Euclidçi doğru çizgiler kullanılırdı. Öyleyse 'yeryüzü düzdür' ifadesi Euclidçi doğru çizgi kullanıldığı müddetçe doğrudur. James'e göre eğer listelemeğe kalkışırsak, bu ifadenin doğruluğuna dair yirmi pratik sonuç sıralayabiliriz ve onlardan yedisi onüçüncü yüzyılda kullanılmıştır. Bu bakımdan yeryüzü düzdür ifadesi yedi sonuç dikkate alındığında doğrudur. O halde "bir fikir, işlediği müddetçe doğrudur" önermesi kanıtlanmıştır.

Kısaca ifade edilirse James'e göre doğru, düşünce yolumuzda sadece bir uygunluktur. James'e göre biz bugünün doğruları ile yaşarız ve bugün doğru olana yarı

yanlış denebilir. Potelemayus teorisi, Euclid geometrisi, Aristoteles mantığı ve Skolastik metafizik yüzyıllarca uygun idi, fakat insan tecrübesi bu sınırları aştı ve bugün biz onları görelî doğrular veya tecrübe sınırları içinde doğru olarak adlandırıyoruz. Onlar, "mutlak olarak" yanlıştır; bunların sınırlarının gündelik olduğunu bildiğimiz için geçmiş teoriler bugünkü düşüncelerde olduğu gibi aşılabilir. Bunun yanısıra geçmiş hakkındaki önermelerin ezici çoğunluğu birebir doğrulamaya izin vermez. Söz gelimi, Kabil ve Habil meselesi gibi.<sup>125</sup> Zaman akışı sadece söz olarak tekrar yapılandırılabilir veya geçmişteki etkileri veya mevcut uzanımları ile dolaylı olarak doğrulanabilir. Bununla beraber bu sözler ve tesirler birbiri ile uyuşursa geçmiş fikirlerin doğru olduğunu bilebiliriz. Geçmişin bizatihi kendisi doğrudur, Ceaser'ın kendisi doğrudur, Tufandan önceki canavarlar doğrudur, fakat bunların tümü kendi zamanlarında doğrudur. Geçmiş zamanın bizatihi kendisi bugünün şeyleri ile tutarlı ise doğrudur.<sup>126</sup>

Bu bakımdan pragmatik görüşte her fikir, tecrübe ile ilgili bir ifadedir. Her fikir, gelecek tecrübelerimiz hakkındaki faraziyeler zinciridir. James'e göre geçmişle ilgili fikirlerimizin, aslı olarak gelecekle ilgili faraziyeler serisi olduğu sonucunu çıkarırız. Eğer bu faraziyeler işlerse geçmiş, doğru olur. Bu paradoksal durum G. Santayana tarafından "dünnün yarına pragmatik indirgenmesi " olarak tasvir edilir. James, kısaca "geçmişle ilgili fikirlerimiz aslı olarak gelecekle ilgili referanslarımızdır"<sup>127</sup> der.

James'in doğrulukla ilgili tahlilinde tartışılması gereken nihai unsur, insan arzularının ve inancının bir fonksiyon olarak, doğrunun anlaşılmasını çoğaltması meselesidir. James harici dünyada fikir ve kanaatlerimizin normal olarak objeler tarafından belirlendiğini kabul eder. Bu akılda tutulduğunda -harici dünyada belirlenecek şeyler-James'e göre, tıpkı cinnete benzer. Bunun dışında James için dünya hakkındaki kanaatimiz de doğruyu belirlemede önemli bir unsurdur. Bu nedenle James, arzularımızın, eğilimlerimizin de doğruyu belirlediğini ileri sürer. Ona göre doğru, kendini iyi ispatlayan şeyin adı ise bir şeye inanmamız, inanmamaktan daha iyidir. Bu noktada eğer teolojik fikirler somut hayat için, işleve sahip olup, bir değeri kanıtlarsa, doğru olurlar.

James, kendi görüşünü şöyle tasvir eder: "Ne söylerseniz söyleyin doğru diye isimlendirdiğiniz şey, pragmatik gereksinimlerle tamamlanır."<sup>128</sup> James işlevselliğin önemini *The Meaning Of Truth* adlı kitabında şöyle anlatır:

"Eşyalara pragmatist bakış tarzı, son elli yıldır bilimsel doğru anlayışında meydana gelen değişikliklerle şekillenmiştir. Bir zamanlar "Tanrı geometrik çalışır" denilmişti. Bunu diyenler, "Tanrı alemi Euclides'in elemanlarına göre geometrize etmiştir" şeklindeki düşünceye dayandırıyorlardı. Onlara göre alemde ezeli ve değişmeyen bir neden var; ve

125) James, **Pragmatism**, s. 214.

126) James, **Pragmatism**, s. 214-215.

127) Moore, s. 103

128) James, **Pragmatism**, s. 73.

onun sesi bu alemde yankılanır, tabiatın kanunları da, fizik, kimya ve tabiat tarihinin sınıflandırılması -tüm eşyaların yapısında görülen, insan öncesi arketiplerin taklitleri- idi. Bu görüşler açısından dünyanın anatomisi mantıkidir: Onun mantığı üniversite profesörünün mantığıdır. 1850'den sonra bilimin doğrularının, insani olmayan gerçekliklerin kopyaları olduğu ifade edilir. James'e göre hızla çoğalan teoriler birinin diğerine göre daha objektif olduğunu göstermiştir. Birçok geometri, birçok mantık ve pek çok kimya ve fizik varsayımı ve buna bağlı olarak değişik sınıflamalar ortaya çıkmıştır. Buna göre hangi teori veya mantığın, veyahutta fizik, biyolojinin Tanrının düşüncesi veya mahiyetinin tekrar eden süreci olduğu belli değildir."<sup>129</sup>

İnsan arzularının doğruyu etkilemesiyle ilgili diğer bir görünüm. James'in felsefesinde temel bir unsurdur. James, basitçe açık kainata inandı. Ona göre kainatın kaderi önceden belirlenmemiştir. Sonuç ilk günden ortaya konulmamıştır ve hatta Tanrı dahi nasıl sona ereceğini bilmez zira son belirlenmemiştir. Böylesi açık-sonlu kainatta aynı malzemeyi değişik biçimlerde kullanmak için bir çok alternatif vardır. Bu bakımdan James'e göre biz kainatı blok bir taş, mermer olarak alır ve kendimize göre şekillendiririz.

Varlığı (*being*) yapma sürecinde James, insan çabalarının önemine dikkat çeker. Ona göre biz sadece bitirilmemiş, büyüyen ve özellikle de düşüncenin işlediği bir kainata sahibiz. James'e göre insan oğlu, Tanrı'nın kuklaları değildir ve bu görüş. James'te 'hümanizm' adı altında işlenir. Gerçekte James'in bu görüşü, Kalvinizmin insanın güçsüzlüğüne dair ileri sürdüğü görüşe bir tepkidir. Kalvinizmin görüşüne göre insanın bütün çabaları, tarihe gömülür. James, böylesi bir görüşü hiç bir insanın benimseyemeyeceğini bunun aynı zamanda sorumluluklarımızı inkar etmek anlamına geleceğini ileri sürer. O, hümanizmin, insanın değerini yükselttiğini diğer yandan da kaderini eylem ile kendisinin çizdiğini belirtir.

James'e göre doğruları yapma sürecinde biz, bizim için daha iyi olana inanırız, zira bu inanç, doğruyu yapmamıza yardım eder. Fakat bu, her şeye inanacağımız anlamına gelmemelidir. Zira inançla ilgili dar alanlar mevcut olduğu, teoriyi ortaya koyacak veya doğrulayacak, olguya karar verilemeyecek veya açık alternatiflerin bulunmadığı durumlarda inanç yeterli olmaz. Bu süreç, bilim, örnek verilerek gösterilebilir.

James, teorilerin seçiminde işleyen teoriyi bulmamız gerektiğini ve bunun kesinlikle zor olduğunu söyler. Zira böylesi bir teori tüm eski doğrular ve yeni tecrübeler arasında aracı olmalıdır. James'e göre bu teori sağduyu ile geçmiş inançlar arasında mümkün olduğu kadar uyumlu ve bize duyusal varış noktası ve doğrulama sağlamalıdır. Zira teoriler, başka şekilde kontrol edilmez. Bununla beraber alternatif teorik formülleri, aynı derecede bildiğimiz doğrularla karşılaştırabilir. Bu bakımdan biz öncelikle katıldığımız teoriyi seçeriz. Seçtiğimiz teorideki muhteşemliği ve ekonomikliği takip ederiz: Söz gelimi bilimde "doğru", sonuçlarda tutarlılık, eski doğrular ile yeni olguları arasında

129) James, *The Meaning of Truth*, s. 57-9.

tutarlılıktır.

James'in doğruluk anlayışını özetlersek, onun öncelikle pragmatizmi, özel bir yöntem, pratik bir metod ve insanın aslî eğilimlerine cevap veren bir felsefe olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Böylesi bir görüş, temelde gaye güden ve eğilimlerini gideren insan anlayışına dayanır. Böylesi bir insanın zihni, özel gayelerini gerçekleştirecek bir alet gibi işler. İşte bu noktada doğrunun ortaya koyulması, yapılması James felsefesinin metodolojik prensibinin işletilmesine bağlıdır. Bu prensip de felsefî soyutlamalardan uzaklaşan ve felsefî problemleri insan hayatının somut olgularına münhasıran uygulayarak çözen tecrübe prensibidir. James'e göre doğruluk, tecrübede bir fikrin işlerliğidir.

### 5- Metafizik: Radikal Tecrübecilik

Radikal tecrübecilik<sup>130</sup> veya saf tecrübe, James'in pragmatist felsefesinin tüm yönleri yayılımının gerçekleştiği bir merkezdir. James'in radikal tecrübeciliğini, bilginin kaynağı ve suje-obje arasındaki ayrımı kapatma girişimleriyle epistemolojik, diğer taraftan da gerçeklik anlayışına dayanan metafizik yönü vardır.

James, 1885 yılında "*The Function of Cognition*" isminde bir makale yazdı. Bunu 1909'da "*The Meaning of Truth*" da değiştirmeden yayımlandı. Makale, James'in felsefesinin temel doktrinlerinin birçoğunu -pragmatizm, doğruluk ve saf tecrübe- ortaya koyuyordu.<sup>131</sup>

Bu makalede James, "*cognition*" terimini biliş değil bilgi, özellikle bir gerçeğin tasviri bilgisi olarak kullanır. Böylesi bir bilgi James için, bir fikir veya düşünce veya bir his idi. Daha sonra bu terim James tarafından bilincin bir durumu olarak kullanıldı.<sup>132</sup> James'e göre bilişsel süreçte en azından üç temel konu vardır; fikir, narin gerçeklik ve önermeler arasındaki bir ilişki. Eğer fikir, kendinden çok bir şeyi bilmek ise, kendini bir şekilde aşar. İlişkiler vasıtasıyla, hakikatı kazanır. Böyle yaparsa, bir şekilde gerçekliği bulur. Tabii olarak bu noktada bir çok soru karşımıza çıkar; Fikir Nedir? Gerçek nedir? Onların benzerliklerini nasıl biliriz?

James'e göre bu tartışma tanıma ile bilme (*knowledge with acquaintance*) ve tasvir ile bilme (*knowledge about*) ayrımını gündeme getirir. Bu bilişlerden ilki, aslî olarak duyusal, görsel, hesap edilebilir veya hissidir. Biz, duyusal tecrübenin verdikleri ile objeyi doğrudan tanırız. Tasviri bilgi ise kavramsal bilgidir. Algıda kavrama sahip oluruz ve bu bilgi, duyusal olmaktan çok zihnidir.

Eğer biliş tanıma yoluyla gerçekleşiyorsa o duyusal tasvirle biraradadır. Eğer bu

130) Russell, W. James'in felsefesinin iki açıdan önemli olduğunu bahseder. Bunlardan ilki, Radikal tecrübecilik öğretisini bulması, diğeri de pragmatizmin kurucularından biri sayılmasıdır. Bkz. Bertrand Russell, s. 177.

131) Moore, s. 115.

132) James, *The Meaning of Truth*, s. 1-2.

tasvirler kavramı yorumla(ya)mazsa tasvirler anlamsız olur. Onlar boş tiyatrodaki gösterilen hareketli resimler gibidir. Bu bilginde kavram olmadan algılar sağırdır.

Burada bir mesele ortaya çıkar, algılar kavram olur mu? Mesela, felsefedeki bir şey hakkında bilgimiz var; fakat onu bilemiyoruz veya bize daha önce görmediğimiz bir şey söylendi. Söylenenleri bilebilir miyiz? James, tecrübe etmediğimiz için bilemeyeceğimizi söyler. Nitekim bu, dış ağrısı çekmeyenini onu bilememesi gibidir.<sup>133</sup>

James, radikal tecrübeciliğin orijinalliğini ortaya koymak için felsefe tarihindeki akılcılık ve tecrübecilik arasında bölünen filozofları hatırlatır. Rasyonalistler, algısal bilgiyi müphem, güvenilmez şüpheli görürler ve bilgi terimi için rasyonel bilgiyi tercih ederler. Diğer tarafta rasyonalistlerin aksine tecrübeciler, kavramların algılardan geldiğine inanırlar. Onlara göre kavram, bir şey hakkındadır. O şey de algı hakkındadır. Her iki akım da gerçekliği keşfetmek ister. Rasyonalistler bunu akılla yaparken tecrübeciler bunu deneyden alır. Birinin aleti, fikirler iken diğerinin ki olgular; biri kavramsal iken, diğeri olgusaldır.

James, ikinci eğilimi tercih ettiğini ve Anglo Sakson geleneği, takip ettiğini açıkça beyan eder.<sup>134</sup> Onun bu meselede temel sorusu şudur: kavramlar algılara işaret eder. Peki algılar neye işaret eder? Genel cevap, bir gerçekliğe işaret ettiğidir. Fakat bu noktada asıl problem, bizim bunu nasıl bildiğimizdir. Diğer bir deyişle algıların kendilerini aşıp bir gerçekliğe delalet ettiğini nasıl söyleriz? Farzedelim ki tüm gerçeklikler gitti, kayboldu. Fakat algılar kalacaklar mı? Biz aradaki farkı bilebilecek miyiz? Ona göre bu noktada biz Berkeley zamanından beri subjektif idealizm tarafından sunulan çözüme sahibiz. Berkeley'in işaret etmek istediği, bilgimizin gerçekte algılarla sınırlandırıldığı; eğer algıların ötesinde bir gerçeklik olsaydı onu bilemezdik. Mesela, balık yiyen biri, görsel, tad ve duyuusal koklama ile algıları biliyor ve bir bedende bunları birleştiriyordur. Bu duyuusal tecrübeler mevcut olmadan balığın gerçekliği yoktur. Bu durumda duyuusal tecrübe olmadan farkı bilebilecek miyiz? Berkeley'in belirttiği gibi açıkça hayır.<sup>135</sup>

Epistemolojide "idealizm" diye bilinen bu görüş, "mevcut olanlar, fikirlerimizdedir" der. Realizm, bu anlayışa karşıdır. James, realizme yönelir. Realist için problem, gerçek objelerle onları bilme arasındaki epistemolojik uçurumun nasıl giderileceğidir. James'e göre hiç bir bilgi kuramı bu problemi çözememiştir. James'e göre gerçeklikleri bilmenin tek yolu, duyu tecrübesidir. Biz onlara dokunduğumuzda, gördüğümüzde, işittiğimizde vs. de onları biliriz. Fakat bunun haricindeki bilgi, tecrübeci için imkansızdır. Bu sebepten James, duyuusal bilginin, tecrübe edilebilen bilginin dışında gerçekliğin bilgisinin mümkün olmadığını söyler.

133) James, *The Meaning of Truth*, s. 14-5.

134) Horace M. Kallen, *The Philosophy of William James*, New York, 1964, s. 21-25; Flournoy, s. 14-28.

135) Moore, s. 117.

Moore, epistemolojideki bu problemin, daha sonra James'in takipçisi R. Perry Barton tarafından "ben merkezli durum" olarak tanıtıldığını aktarır.<sup>136</sup> Sahip olduğumuz tüm bilgilerde, biz bir bilgi durumu içindeyiz. Öyleyse eşyalar bir bilgiden bağımsız olarak bilinemezler. Biz, odadaki değişikliği içerden ve dışardan görmek isteyen bir çocuk gibiyiz. James'e göre bu çetin problemi çözmede başka bir yol yoktur. Biz harici gerçekliğin gerçekten duyularımızdan bağımsız olduğunu kanıtlayamayız. Bu noktada üç geleneksel yol vardır; ilki, idealistin dediği gibi, "objelerin varlığını kanıtlayamayız veya ispatlayamayız" ifadesidir. İkincisi pozitivistin; "harici objelere ne inanabilir ne de inanmayabiliriz, zira onlar hakkında bir şey bilmiyoruz. Bu yüzden inanma, inanmama terimleri hiç bir anlam taşımadığı için anlamsızdırlar" ifadesi. Üçüncü yol ise realistin, "gerçekliklerin mevcudiyetine doğrudan, kanıtsız inanırız" ifadesidir. James üçüncü gruptandır ve şöyle sorar:

"Bir şeyi gerçek olarak isimlendirmede garantimiz nedir? Tek cevap, mevcut eleştiriye veya kabullerimize inancımızdır. Hayatın her döneminde bazı gerçekliklere, 'hatta bu gerçekliklerin gelecekte illüzyon olduğu kanıtlanabileceğini düşünsek bile, inanıyoruz.'"137

Bu faraziye -harici gerçeklikleri bir şekilde biliriz- epistemolojide bir realist için zorunlu bir faraziyedir. Fakat bu anlayış, varsayımın sınırları ötesindeki gerçekliklere inandığımızda ve kanıtı geçtiğimizde hata yapmamıza sebep olur. Sözcğelimi, her bilim bazı faraziyeler yapmak zorundadır. Bilişin fonksiyonu ile çalıştıklarından, onlar da aynı fonksiyonla ilgili vasıtaları kullanırlar. Bu yüzden bilgi, kaynağın ötesine geçemez.<sup>138</sup>

James gerek "*Percept and Concept*" gerekse "*The Function of Cognition*" adlı makalelerinde algıların, gerçekleri tanımadaki önemi, garantisi olması ile ilgili görüşlerini serdetti. Ona göre bilgi, algılarda başlar ve kaçınılmaz olarak algılarda sonuçlanır. Bu tahlil onu, bilgi ve anlamla ilgili pragmatik eleştiriye götürdü. James, bu noktada şunları söyler:

"Bazı düşünürlerce hor görülse de, duyular toprak ana, çapa, kayadır. Onlar, ilk ve son sınırdaki zihni olarak varılacak noktalardır (*terminus a qua ve terminus ad quem*). Böylesi duyusal sınırları bulmak tüm yüksek düşüncelerimizin amacı olmalı. Onlar tartışma ile sona ererler; onlar bilginin yanlış sonuçlanmasını giderir; onlarsız her birimiz kurtarıcı olmayan bir denizde gibiyizdir. Eger iki insan bir algıda birbirine benziyorsa, aynı şeyleri hissettüklerine inanabilirler; eğer böyle değilse, şüphe edebilirler. Bu metafizik tartışma, hava ile savaşmak gibidir. Bilimsel teoriler, daima kesin algılarda bitmelidir. Bilimsel bir teoriyi kanıtlamak için, beni laboratuara götürüp, mümkün duyumu çıkarır ve

136) Moore, s. 118.

137) James, *The Meaning of Truth*, s. 6-7.

138) James, *The Meaning of Truth*, s.7.

bu duyumu vererek teorini kanıtlatabilirsin."<sup>139</sup>

James, algıların bilişsel değil işlevsel olduğunu daimi olarak vurgular. "Herhangi bir gerçekliği bilen algı, doğrudan veya dolaylı olarak benzetmeyle işler: bir kavramsal his veya bir gerçeği bilen düşünce, algıda gerçekten veya potansiyel olarak sonuçlanıyorsa gerçekliğe benziyor veya onun içeriği ile ilgilidir."<sup>140</sup>

Moore, bu tanımın, çağdaş bir görünüme sahip olduğunu, bununla beraber James'in problemlerin tümünü çözemediğini ifade eder. Moore'a göre James'in bu tanımı, gerçeklikle temas etmemize bir garanti sağlamaz.<sup>141</sup>

James'in epistemolojisinde bilişle ilgili bir problem de "ortak dünya" problemidir. Bu problemin temel savı şudur: sen kendi algına, bende benim algıma sahibim. Benimkinin ve seninkinin aynı dünyaya delalet ettiğini nereden bilebirim? James buna cevap olarak şöyle der: "Son tahlilde aynı dünya hakkında konuştuğumuza, düşündüğümüze, bildiğimize inanırız, zira algılarımızın herkesce paylaşıldığına inanırız. Buna inanırız, zira her birimizin algıları, başkalarının algıları gibidir."<sup>142</sup> James'in bu sade ve yalın cevabı, ortak dünyanın sadece bir inanma meselesi olduğudur.

Harici dünyanın ve diğer zihinlerin varlığı problemi, James tarafından şöylesi bir kabul yoluyla halledilmiştir; harici bir dünya mevcuttur, ancak diğer zihinlerin mevcudiyeti emin olmadığımız birşeydir. Fakat bunu, en basit varsayım olarak farzederiz. Böylece James, temel epistemolojik faraziyelerini yapar: "Harici objeler ve bilen zihinler vardır. Bir fikir, hangi gerçekliğe benziyorsa onu ya doğrudan, ya da dolaylı olarak bilir ve işler. Eğer bir fikir işleyicisiz benziyorsa, bir hayaldir; Eğer benzer olmadan işliyorsa o, bir hatadır."<sup>143</sup>

Moore, James'in 1885'teki genel epistemolojik fikirlerinin onu radikal tecrübeciliğe götürdüğünü ileri sürer.<sup>144</sup> Bu yazılarda harici objeler ve diğer zihinler, bilinmeyen alandan uzaklaştırılmış ve bilinebilir bir alana getirilmiştir.

Fikir ve obje arasındaki uçurumu kapatma girişiminde James, öncelikle "epistemolojik yarık" diye adlandırılan meseleye eğilir. O, öncelikle bilgi süreciyle ilgili "sıçrama" ve gezinme görüşleri arasındaki farkı ortaya koyar. Bilindiği gibi geleneksel epistemoloji, bilen zihnini epistemolojik uçurum sebebiyle bilinen objeden ayrı olarak görür. Bu bakımdan geleneksel epistemoloji, bilgi için tek yolun, zihnin bu uçurumu ya objeden zihne yahutta zihinden objeye bir şekilde sıçrama ile kurulabileceğini ileri sürer. James'in bu fikre karşı alternatif görüşü, zihnin adım adım yaklaşarak direkt noktalara, sonuçlara gelmesini sağlıyor.

139) James, *The Meaning of Truth*, s. 39-40.

140) James, *The Meaning of Truth*, s. 32.

141) Moore, s. 123.

142) James, *The Meaning of Truth*, s. 37.

143) James, *The Meaning of Truth*, s. 28.

144) Moore, s. 124.

James'e göre biliş, her zaman *a terminus a quo* dan *terminus ad quem*'e doğru adım adım ilerleyen bir süreç anlamına gelir. Ona göre bu süreç soyut olarak kabul edimemelidir.<sup>145</sup>

James'in bu süreçte bizi adım adım sonuca yaklaştıracak araçların, duyu tecrübeleri veya algılar olduğunu ileri sürer. Ona göre insan bir obje hakkında belli fikre sahiptir. Bu fikir ise, tecrübeye belli pratik sonuçlara sahiptir. Örneğin, bir insan daha önce görmediğim bir şeyi görür. İlk basamakta objenin bilgisine yönelir. Onu gördüğü için ona dokunabileceği fikrine sahip olur. Onu kaldırır; bunun sonucu ağırlık algısı oluşur. Dilini çıkarır ve yüzeyine değdirir. Laboratuara götürür, kimyasal tahliller yapar. Mikroskopta inceler ve çeşitli deneyler uygulayarak onun hakkında bir algıya sahip olur. James bu süreci anlatmaya devam eder:

"Her tecrübeye bilgiye doğru gidiş, adım vardır. Böylesi adımlar, bazı gizemli epistemolojik süreçlerde tecrübenin dışında yer alır. Fakat tecrübenin içeriğinde tümüyle devam eder. Bilmek, gizemli bir süreç değil; aksine tabii bir süreçtir. Zira duysal gerçekliklerin bilgisi hayata, tecrübe paketi içinde gelir. Bilgiler, üretilir ve zaman içinde kendini ilişkiler vasıtasıyla açar. Her ne zaman bilgiler belli vasıtalar, araçlar ile verilirlerse, onlar kendilerini sonuca (*terminus*) doğru geliştirirler. Tek bir yönü izleyen tecrübenin, bir başlangıç noktası, bir biliş ve sonuca varacağı yer, objenin anlamı veya sonucu vardır."<sup>146</sup>

Açık ki James, kendini bağımsız harici dünyanın gerçekten var olduğuna inanan ve onları kanıtlayan bir realist gibi düşünmekten hoşlanmaktadır. Bununla beraber bu çıkarım, James'e dünyanın makuliyetinin ötesinde herhangi bir garanti vermez. Zira ona göre biz, harici objeleri tecrübe etmeyiz. Biz sadece 'tecrübemizi tecrübe ederiz.'

Moore, James'in harici objeler ile ilgili fikirlerinin dikkate değer ölçüde John Locke'un "bir dereceye kadar bilinmeyi" ne benzetilebilir olduğunu ifade eder. Locke, '...olduğundan daha fazla birşey söylemek zordur. Gerçekte bizim yapmamız gereken şey sadece tecrübemiz hakkında konuşmaktır.' der.<sup>147</sup>

Bu ifadeler ışığında 'gerçeklik bilinen bir şey anlamına geldiği ve fakat ne algısal ne de kavramsal terimlerle verilmediği' için James pragmatizmi, epistemolojik olarak kendi değerinde realisttir. Diğer bir deyişle onun pragmatizmi, şeylerin temel mahiyetinin bir dereceye kadar veya bir şekilde fikirlerin mahiyeti olduğunu teyit eden ve aynı zamanda böylesi fikirlerin bilen zihinden bağımsız gerçekliğe sahip olduğunu ileri süren bir düşüncedir. Bu zorluk James'i, çağdaşları olan J. Royce (1855-1916), C. S. Pierce'in objektif idealizmlerinin bir formuna götürür. Buna göre James, "bilenden bağımsız gerçek objeler var, fakat bu objeler zihni mahiyettedir" görüşünü kabul eder. Bu görüşle de

145) James, *The Meaning of Truth*, s. 142.

146) James, *The Meaning of Truth*, s.106.

147) Moore, s. 127.

ontolojik olarak idealizme yönelir.

James, problemi ustaca çözmek ister. Metafizikte, belli geleneksel çözümleri takip etmek filozof için mümkündür. Bunlardan ilki metafizik dualizm; burada filozof, hem zihnin hem de maddenin varlığını teyit eder. Ancak bu noktada ortaya çıkan zorluk, ruh-beden problemidir. Geleneksel çözümlerden ikincisi metafizik monizm; filozofa göre zihin temeldir (*idealizm*) ve madde güvenilirmez (*unwarranted*) veya madde temeldir (*maddecilik*) ve zihin, maddenin bir fonksiyondur. Bu noktada James, radikal tecrübecilik ile zikredilen iki yolu birleştirmek ister. O, sadece zihnin bağımsız varlığının olmadığını, aynı zamanda bir fonksiyonu olduğunu söyler.<sup>148</sup> James, bu yaklaşımın bazı zorlukları beraberinde getirdiğini farkındadır. Fakat, teoriden zorlukları beraberinde taşıyan madde ve zihni çıkarırsa geriye ne kalırdı.

James, problemi çözmek için maddi ve zihni olmayan yeni bir temel özü postula olarak koyar. Bu durumda o, zihin-madde kararında nötr durumda kalır. Bu ise ona göre, 'nötr monizm' did.

Moore'e göre, zihnin ve maddeyi önceleyen bir öz teorisinin gelişimi James'in probleme orijinal katkısıdır. Muhtevaları farklı olmakla beraber, James'in öz teorisinin Spinoza ve Leibniz'de benzerlikleri vardır. James'in teorisi, zamanında birkaç kişiden destek bulmuştur. Nitekim Bertrand Russell'in (1873-1970) da bu noktada benzer görüşleri vardır.<sup>149</sup>

James, bu görüşe bir psikolog ve bir epistemolog olarak, biliş sürecinin tutarlı ve güvenli tasvir çabaları ile ulaşmıştı. 1895'te Amerikan psikoloji dergisinde yazdığı yazılarında 'başlangıçta beyaz bir kağıdı bilme sürecinde kağıt görülür ve onu görmek bölünmeyen bir gerçeğin iki adımıdır; tam olarak başlangıç noktası, fenomen veya tecrübedir' diye yazar. Ona göre, "kağıt zihindedir ve zihin kağıdın etrafındadır. Zira kağıt ve zihin, aynı tecrübeye daha sonra verilen iki adıdır."<sup>150</sup>

Bu yıllarda James'in geliştirdiği nötr öz kavramı, zihni veya fizikî oluş olarak temel bir maddenin varlığı kavramıydı. Buna göre, eğer tek bir bağlamda ele alınırsa tecrübemiz, zihni tecrübelerin, eğer diğer bir bağlamda ele alınırsa o, fiziki şeylerin tecrübesidir. Fakat o, bizatihi ne zihni ne de fiziki bir tecrübedir. O sadece "saf tecrübedir". James'in saf tecrübe doktrini bitişen bir yola benzetilebilir. Anayol ve James sokağının birleştiği yerde bir kaza olursa, ana yoldaki seyirci bu kazanın ana yolda olduğunu görecektir. James sokağındaki seyirci de kazanın bu sokakta olduğunu görecektir. Kaza ister Ana caddede isterse James sokağında olsun içeriği bu mahallere göredir. Aynı durum saf tecrübe için geçerlidir. Eğer bir bağlamda alınırsa o bir zihni tecrübedir, diğer bir bağlamda alınırsa fiziki tecrübedir. İster zihni, isterse maddi olsun olay, aldığımız bağlama bağlıdır.

148) James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 3.

149) Moore, s. 130.

150) James, *The Meaning of Truth*, s. 49.

James'e göre bu mesele şöyle de örneklendirilebilir; tahta masa üzerinde yazıyorum. Sıraya baktığımda o, benim tecrübemin bir parçasıdır. Masaya bakmadan sonucuna göre tahta masa tecrübe zincirinde zihni bir şeydir. Diğer yönden ele alındığında masa, tahta tarihinde bir olaydır. Ağaç, ormanın bir yerinde büyür, kesilir ve ondan masa yapılır ve masa şu an benim baktığım ve bir süre sonra masa ateş veya yıpranma ile yok olacaktır. Bu açıdan bakıldığında yazdığım ve baktığım masa, masa tarihinde fiziki bir objedir. Sonuçta masanın tecrübe bağlamında zihni birşey, dünyanın tecrübeleri bağlamında fiziki bir şey olduğu sonucunu çıkarırım. Temel olarak masa ne zihni, ne de fiziki bir objedir. O, her iki şekilde saf bir tecrübedir.

James, 1904'te yazdığı "*Does Consciousness Exist?* " isimli makalede bu konu hakkında şunları der:

"Tezim şudur; eğer biz dünyada sadece ilk madde veya öz vardır faraziyesi ile başlarsak ve o maddeyi "saf tecrübe" ile isimlendirirsek o zaman bilmeyi, saf tecrübenin kısımları arasında bir çeşit ilişki olarak kolayca açıklayabiliriz. İlişki, bizzatı saf tecrübenin bir parçasıdır, onun terimlerinden biri bilginin taşıyıcısı olarak bilen (*subject*) ve bilinen (*object*) olur."<sup>151</sup>

James, tecrübenin hem zihninin hem de fiziki objenin "iki yüzü" nü gösterdiğini ileri sürer. İki yüz, iki bağlamda da alınsa aynı şeydir. O, bu konuda resim örneğini kullanır:

"Boya dükkanında bir kavanozdaki boya, diğer boyalarla birlikte tamamıyla satılabilir maddedir. Bu boya bir tuale döküldüğünde bir görüntü ve manevi bir fonksiyon yerine getirir. Tıpkı bunun gibi, bilen, bilincinin bir durumu olarak, obje de bilinen muhteva olarak rol oynar. Başka bir ifadeyle biri düşünceyi, diğeri şeyi resmeder."<sup>152</sup>

Moore'a göre, James'in "saf tecrübe" görüşünün genişçe açıklanması gerekir. Burada Moore, James'in epistemolojik problemi nasıl çözdüğüne işaret eder. Zihni olanın fiziki olanı nasıl bildiği problemindeki zorluk, her ikisini tek bir öze indirgemekle halledilebilir. James'e göre bu indirgeme, bize "epistemolojik monizmi" ve "metafizik monizmi" verir. O, zihni, tecrübe ırmağının bir fonksiyonu haline getirir. Diğer bir deyişle zihin, bir tarzda maddeyi tecrübe eder ve madde tecrübenin diğer bir fonksiyonu olur. Böylece zihni ve maddeyi kendi başına var olan olarak değerlendiririz. Bundan dolayı da ruh-beden problemini tamamen halletmiş oluruz.<sup>153</sup>

James'in meseleye getirdiği diğer bir epistemolojik çözümü de-ki buna diğerlerinden daha çok önem vermiştir- dünyanın tecrübelerden meydana geldiği çözümüdür. Bu çözümde dünyanın tecrübelerden meydana gelişi, zihin-beden mahiyetini gerektiren dikotomiye uğramadan, her hangi bir yönde serbestçe ve pürüzsüzce dolaştığı bir çözümü sağlar. Bu çözüm ile James, bilgi sürecinde tüm epistemolojisini destekleyen

151) James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 4.

152) James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 10.

153) Moore, s. 132-133.

ve kuvvetlendiren bir temel sağlamıştır. Saf tecrübelerden meydana gelen dünya, bize böylesi gezintileri mümkün kılar ve bilgi, tecrübeye son bulan basamaklar serisinde kazanılır.

James'in saf tecrübeyle ilgili görüşlerinden çıkan diğer ilginç problem, yanlışla ilgili bir teoriden çıkarılmıştır. Yanlışla ilgili teori, geriye doğru gidersek, doğruluk teorisinden kaynaklanır. Doğruluk teorisi, doğrunun nasıl olduğunu ve aynı zamanda yanlışlığın nasıl oluştuğunu da gösterir. Birçok doğruluk teorisi yanlış, yanlış açıklayan teoriler de doğruyu açıklayamamaktadır. Doğrusu, doğruluk teorisinde obje ile ilgili doğrudan bilğimiz, onunla ilgili doğru bilgiyi mümkün kılar. Fakat bilğimiz doğrudan ve vasitasız ise o zaman yanlış veya hata nasıl mümkün olur. Zira biz, bilen zihin ile bilinen obje arasında aracı bir unsur olarak hatayı görebiliriz. Bundan dolayı hatayı duyu imajımızın objeyi yanlış resimlendirmesi olarak açıklayabiliriz. Fakat objeye ait bilgilerimiz duyu tecrübesi ile aracısız alınıyorsa, tüm bildiklerimiz duyu tecrübeliridir ve objeler epistemolojik kavramamızın ötesindedir. Bu bakımdan James'in doğrudan tecrübe teorisi, bize doğruyu açıklama imkanı verir ancak yanlış açıklamayı imkansız hale getirir. Dolaylı tecrübe teorisi ise -temsil vasıtasıyla bilinen obje- hatayı açıklar ancak doğrunun imkanı bertaraf eder.

James'in saf tecrübe teorisi, bizi objeye götüren gezici basamaklarda hataya imkan vererek bu zorluğu önler ve doğruyu tecrübe serisinde mümkün kılarak, objenin doğrudan ve aracısız bilinmesini ve doğru olmasını sağlar.

Moore, James'in epistemolojisinde son bir problemin, şeyleri birbirine bağlayan gerçek ilişkiler meselesi olduğunu ileri sürer. Bilişin gezici sürecinde, eğer bilinç, dünyayı kolayca ve pürüzsüzce geziyorsa, bağlantılara ihtiyaç duyar. David Hume'un ünlü hükmü, "tüm duyu tecrübeleri gerçek ve ayırdır." ifadesinden beri epistemolojide tecrübecilerin bir kısmının bilginin evrenini atomize etme eğilimi vardı. Tecrübeleri parçalara ayırmadan sonra mesele, parçalar ayrı ise 'bir duyu tecrübesi diğerini nasıl bilir? O, diğer tecrübeyi nasıl hatırlar ve ilişkilendirir?' sorunudur.<sup>154</sup>

James'e göre bilgi sürecindeki tüm seriler ince parçalara ayrılmıştır. Birleştirici ilişkiler, bilen zihni tarafından üretilirdi; fakat ona göre şeyler arasındaki ilişkiler gerçek değildir. Bu noktada Hume'un illetleri, tesirlerden ayırması bu düşünce yolunu makul kılmıştı. 19. yy. psikologları da ilişkilerin zihin tarafından gerçekleştirildiğini savundular.

James'e göre serilerin ince parçalara ayrılması bilgiyi imkansız yapmıyordu. Ona göre bilgi bir bakımdan bir kehanettir ve bilgi mevcut "illet" ile gelecekteki bir "etki" arasında bir ilişki tesis etmelidir. Bilgi, geleceğe rehberlik edecek ise geçmiş ve şimdi arasındaki bağlantılar sahip olmalıdır. Eğer böylesi ilişkiler yok ve dünya bir kaos ise öyleyse bilgi, kaos her şeyi bilmeye engel olduğu için mümkün olamaz.

James bilgi sürecindeki bu sıkıntıyı kolaylıkla giderir. O, bağlantı ilişkilerinin

154) Moore, s. 137.

mevcudiyetini ve onların gerçek ayırıcı ilişkiler olduğunu savunur. Bu nedenle epistemolojisine radikal tecrübecilik adını vermiştir. Diğer tecrübeciler bu noktada ona yetişememişlerdir. James, onlardan daha da ileri giderek, tecrübenin bağlantıları olduğu kadar bağlantısızlıkları da gösterdiğini ifade etmiştir.

James'in pragmatizmi, özellikle de doğruluk teorisi bilgi sürecindeki bu ilişkilerin gerçek olduğunu teyit eder. Pragmatik açıdan bir fikir, belli bir tarzda davranırsak; belli bir tecrübe kazandıracağı için bir kehanettir. Burada işaret edilen, fikirlerimiz ve onların pratik sonuçları arasında bağlantıların olduğudur. Eğer bu ilişkiler bir yanılsama ise, fikirlerimiz hayaldir ve bundan dolayı dünya hakkında bir şey bilemeyiz. Daha da ilerlersek James'in görüşünde doğru, obje ile objenin fikri hakkında iyi işleyen bir ilişkinin var olduğunu teyit eden bir özelliktir. Eğer bu aracı bağlantı gerçek değilse, doğruluk bir yanılsama olur.

James, tecrübenin gerçekten böylesi ilişkileri gösterdiğini düşünür. Mesela ben bir zil sesini duyduğumda sonra ikinci zil sesinde onu ikinci zil sesi olarak duyarım. İkincisi, birinci sestten tecrit edilmez. Tecrübe ise gerçekten ikinci zil sesidir. O, da birincisi ile bağlantılıdır. Mekanda bir şey gördüğümde onu diğer mekana ilişkili görürüm. Biri diğerinin sonundadır. Onlar böylesi ilişkiyle bağlantılıdır ve ben gerçek ilişkiyi tecrübe ederim. "Radikal tecrübecilik, şeylerin ilişkilerini onların yüzeysel değeri olarak ele alır. Dünya, bu ilişkileri bir kolleksiyon olarak sunar, onların bazı parçaları bağlantılı bazı parçaları ayrıdır."<sup>155</sup>

"*The Meaning of Truth*" un girişinde James, radikal tecrübeciliği okuyucunun açıkça anlayacağı dilde özetler: "Radikal tecrübecilik, önce bir postüladan, sonra olgu ile ilgili bir ifadeden ve son olarak genellenmiş sonuçtan oluşur: Postüla, tecrübeden çıkarılmış filozoflar arasında tanımlanabilir, şüpheli olmayan şeylerdir. Tercübe edilmemiş bir mahiyetle ilgili şeyler, arzulara (*ad libitum*) mevcut olabilir. Ancak onlar felsefî tartışmalar için hiç bir şekilde konu teşkil etmezler.

Olgu ile ilgili ifade, eşyalar arasındaki ilişkilerdir. Bunlar ya bağlantı ya da ayrılıktır. Onlar, kendilerinden ne az ne de fazla olarak doğrudan özel tecrübenin maddeleridir.

Genelleşmiş sonuç, tecrübenin parçalarındaki ilişkilerin yan yana bir araya gelmesiyle oluşur. Doğrudan kavranan kainat, hiçbir tecrübe üstü bağlantı gerektirmez. Fakat, sahip oldukları sıralanmış veya sürekli bir yapı içindedir."<sup>156</sup>

Görüldüğü gibi James'in radikal tecrübeciliği, olgulara dayanan, dışsal ve bilimsel tecrübeden başka, semereleri olan, hayatta takip edilecek sonuçlar veren dinsel ve manevi tecrübeler gibi çeşitli tecrübeleri kabul eden ve metodolojik olarak çoğulculuğa bağlanan

155) James, *Essays in Radical Empricism*, s. 107; Daha geniş bilgi için bkz. Çağrışım yoluyla öğrenme. Baymur, *Genel Psikoloji*, s. 154-155.

156) James, *The Meaning of Truth*, s. xii-xiii. (Radikal Tecrübeciliğin diğer özelliklerini çalışmamızın ikinci bölümde 'Metafizik ve Ahlak' adı altında göstereceğiz.)

bir tecrübeciliktir.

### a) Monizmi Reddediş

James'in radikal tecrübeciliği, şeylerin irtibat ve bağlantıların gerçek olduğuna inanmayı zorunlu kılar. Zira bu bağlantılara inanç, amaç için bir taşıyıcıdır. James'e göre filozof, hiç bir şeyin bağlantılı olmadığından çok, bir çok şeyin birbirleri ile bağlantılı olduğunu savunmalıdır. Kainatta herşey birbiriyle bağlantılı olursa dünya, yekpare olur. James, monizmin "blok kainat" fikrine karşı geliştirdiği "çoğulcu kainat" (pluriverse) anlayışı, şeylerin bazılarının bağlantılı, bazılarının ayrı olduğu kanaati gösterir.

James, kendi zamanında monizm kavramının bazı filozoflarca popüler hale getirildiğini söyler. Hatta ona göre monizm, bazı filozoflardaki vahdet hastalığıdır.<sup>157</sup> James'in Harvard'dan arkadaşı J. Royce'un *"The World and the Individual"*, İngiliz filozofu F.U. Bradley'in (1864-1924) *"Apperance and Reality"* eserlerinde monizm öğretisi çeşitli formlarda tanıtılıyordu. Bu formların ilki teolojik formdu; Tanrı, alemleri, kısaca her şeyi bilir. Bu yüzden her şey "Bir" dir. Tanrı, sadece mevcudu değil aynı zamanda geleceği ve geçmişi de bilir. O, her şeyi yaratandır. O, her şeyi bir amaca göre yaratmıştır. Eşyaların tüm şeması, Tanrı ile alakalıdır ve Tanrı, nihâi prensip ve her şeyin temelidir.<sup>158</sup>

Royce ve Bradley tarafından tekrar yorumlanan bu teolojik form, antropomorfik görünümünü öğretilerden uzaklaştırıyordu. O, tamamiyle metafizik prensip, her şeyde mevcut bir bilinç oluyordu. Bu kisvede o, "Mutlak" oluyordu.

Mutlak, açıktır ki metafizik idealizmi teşvik eder. Eğer her şey Mutlak'ın parçaları ise onun temel mahiyeti, manevi ve bilinçli bir güçtür. Eğer Mutlak, madde ise böylesi bir kainat, çok kaba ve çok hantal bir şeydir. Metafizik idealizm, kainatı, Mutlak kavramında çağrıştırılan bir çeşit manevi nitelik olarak zihin veya fikirden ibaret yapar. Bu idealizm, duyu tecrübesinin bulunmadığı, dünyanın sadece aşkın olarak görüldüğü "Aşkın İdealizm" olur. Aşkın idealizme göre duyuların dünyası, müphem ve çelişkilidir, özellikle de irrasyoneldir. Orada tecrübenin kavrayacağı brüt unsurlar vardır; fakat kainatın anlaşılması bunlarla mümkün değildir. Bu bağlamda James, Bradley'in ifadelerini aktararak: "kendi zihnimizin Aşkın idealizmin önermelerine karşı geldiğini gördüm. Zira tecrübede bunlar birbirleri ile çatışır ve onlar, hissin kavrayamayacağı ayrılıklar karmaşası önerir. Böyle olunca zihin, ikna olmak için onları parçalar içinde kavrar." der.<sup>159</sup>

Aşkın idealizme göre dünya, rasyonel olmalıdır. Ancak onlar için duyu tecrübesi eşyaların nihaî temeli değildir. Duyu tecrübesinin ötesinde duyusal tecrübenin

157) Sunar, s. 282.

158) Moore, s. 137.

159) James, *Essays in Radical Empricism*, 99.

çelişkilerini çözecek ve varlığın irrasyonel görünümünü kaldıracak bir şey olmalıdır. Onlara göre dünyayı bilmek, rasyonel ve tek bir akılla bilinecek nihai gerçekliği bilmektir. Duyular dünyası görünümler dünyasıdır, nihai gerçeklik ise bu görünümün arkasındakidir. Bu yüzden aşkın gerçeklik, bilinmelidir.

Zihnin, maddeyi nasıl bildiği ile ilgili zorlukları ruh-beden propleminde görmüştük. Kabul edilebilir sonuç, zihnin maddeyi bilemeyeceği idi. Eğer aşkın gerçeklik bilinebilir ise o, zihnin, ya da fikrin mahiyetinde olmalıdır. Bu durum ise bizi tekrar metafizik idealizme götürür. Zira farzedilen mahiyet aşkındır ve sadece akıl tarafından bilinir. Eğer bu mahiyet, böyle ise anlaşılma ihtiyacını en azından teori düzeyinde gerçekleştirir.

James'e göre bu aşkın gerçeklik, zorunlu olarak bir biliş değildir. Delil, zorunlu olarak eşyaların çokluğunun bir görüntü olduğunu gösterir. James, delilin burada mantık seviyesinde olduğunu kabul eder. James'e göre idealistler, duyu tecrübesinin gerçekliğini kavramadığı için, duyu tecrübesini meselenin halledilmesi için hiç bir noktaya basamak veya referans teşkil ettirmezler.

Eğer idealistlere göre gerçeklik rasyonel ise, mantıki olmalı ve mantık, metafizikte başvurulmuş biricik metoddur. Bahis konusu olan mantık meselesi, harici ilişkiler doktrinine karşı dahili ilişkiler doktrini olarak ifade edilir. İdealistlerin ileri sürdükleri dahili ilişkiler öğretisi kaniattaki her şeyin birbirleriyle ilişkili olduğunu savunur. Bu öğretiye göre şeyler, dahili olarak ilişkilidir, eğer ilişkide bir değişiklik yapılırsa, bütünde aynı değişiklik gerçekleşir. Örneğin, karmaşık bir cihazda, saat veya bir elektrik motorunda, parçaların uzamsal ilişkilerinde bir değişme motor veya saatin davranışına etki eder. Öyleyse parçalar dahili olarak ilişkilidir. Bu sebepten otomobil motorunda silindirlerle buji arasındaki ilişki mantıkî ve içsel ilişkidir. Eğer bujileri soketinden çıkaracak olursak silindirler işlevlerini yerine getiremez ve motor çalışmaz. Bu çeşitli parçalar arasındaki ilişki dahili ve mantıkîdir. Zira en küçük bir değişiklik objelerin içeriğini değiştirir. Bujiler, buji olmaktan çıkar ve acayip şekillenmiş metal parçası olur.<sup>160</sup>

James, idealistlerin ileri sürdükleri tüm bu ilişkiler dahili olup-olmadığını inceler. O, yukarıda verilen örneği gözönünde bulundurarak şöyle sorar: Motor çalışırken bujilerin yerini değiştirsem, (sağ çamurluktakini sola) bu değişiklik mahiyeti değiştirir mi? Kısaca bu dahili veya harici bir ilişki midir? Çoğu kimse 'bu harici bir ilişkidir' der. Fakat aşkın idealizm böyle söylemez. Onlara göre, her şey dahili olarak ilişkilidir ve yapılacak herhangi bir değişiklik gerçekte mahiyetteki değişikliktir. Eğer uzamsal ilişkiler; eşyada bir değişiklik yapmamış görünüyorsa bile bu uzamsal ilişkiler için daha kötüdür; onlar bir yanılma olmalı, bir görüntü olmalıdır. Aynı şekilde zaman ilişkileri de değişiklik yapmamış gibi görünür, zira aşkın gerçeklik zaman ve mekan dışındadır. O değişmez,

160) Moore, s. 140.

çünkü değişiklik zaman ve mekandadır.<sup>161</sup>

Moore, harici ilişkiler yoktur, ilişkilerde herhangi bir değişiklik dahilidir diyen Bradley'in şu ifadelerini aktarır:

"...böylesi harici ilişkiler mümkündür hatta mevcuttur...Karşılaştırdığın şeyi değiştiremezsin veya mekanda tekrar düzenlediğinde, sağ duyuya uygundur ancak diğer taraftan zorluklar sağduyuda oluşmaz. Ben bu zorluklara işaret ederek başlayayım... Sonuçta bir ilişki var ve bu ilişki, onun durumunda değişiklik yapmaz. Eğer o, değişiklik yapsaydı, anlamı ve durumun niteliği ne olurdu? Eğer onlar harici ilişkilerse, doğruluk imkanı nasıldır? Eğer iç mahiyetlerindeki ilişkiler bağlantılara girmiyorsa, ilişkinin hiç bir zaman nedeni yoktur (olamaz). Eşyalar bir bakma mekanî olarak bağlantılı ve değişmiyorsa; ilişkiler için harici demek gerekir. Fakat ilişkileri anlamak mümkün olur mu? Mesele, harici ilişkilerin mümkün olabildiği bir amaç veya prensiptedir....."<sup>162</sup>

İdealizme göre, eğer harici ilişkiler mümkün değilse bunların hepsi dahili ilişkilerdir. Herşey bir diğerine içten bağlıdır ve bu ilişkiler kainatı, tek bir bütünlük, birlik; blok halinde kaynaştırır.

İdealizmin karşısında, olgulardan hareket eden ve kainattaki her şeyin birbiriyle ilişkisiz olduğunu savunan tecrübecilik vardı. James, metafiziğinde iki aşırı ucu birleştirmeyi dener. Bir tarafta geleneksel tecrübecilik delili: yani her şeyin gevşek ve ayrı olduğu, hiçbir bağlantının olmadığı kaniat. Diğer uçta da akılcı delil; her şeyin birbirleriyle bağlantılı olduğu, bütünlük arzeden bir kainat görüşü.

James, orta yolu ararken; bağlantıların bazılarının içten bağlı diğerlerinin ise bağlı olmadığını ileri sürdü. O, idealistlerin, Mutlak'ı, aşkını öne çıkaran ifadelerine karşı çıktı. Bunun yanı sıra kainattaki bazı şeyler arasında ilişkilerin olmadığına inanıyordu fakat bu, Hume'un dediği gibi değildi. James, kainatla ilgili metafizik görüşte Pierce, Dewey ve Schiller'in görüşlerini paylaşıyordu.<sup>163</sup>

Kendi metafizik görüşüne ulaşmak için James, bir çok anlayışı birleştirdi. Bazılarını kendi geliştirdi; bazılarını ise ödünç aldı. Fakat hepsine kendi damgasını bastı. Bu unsurlar, saf, tecrübe, çoğulcu bir kainat, yenilik, iyimsercilik (melorizm), gelişim süreci ve sonlu bir Tanrı'dır. James'in metafiziği ile ilgili olarak onları kısaca gözden geçirmek faydalı olacaktır.

James, saf tecrübe doktrinine muhtemelen 19. yüzyıl filozoflarının idealizme vardıkları aynı nedenlerle varmıştır. James'in ruh-beden probleminin üstesinden gelmede başka bir yolu yoktu. Eğer ruh ve beden mahiyetçe gerçekten ayrı ise, maddenin zihin tarafından bilinmesi imkansızdır. Maddecilik ise sadece maddenin var olduğunu söyleyerek problemi çözemezdi. Bu noktada yukarıda ifade edildiği gibi James, zihinci ve

161) Moore, s. 141.

162) James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 111-114.; Ayrıca bkz. Moore, s. 142;

163) Moore, s. 144.

maddeci arasında bir çözüm bulmak ister. O, idealist değildir, fakat bu konuda Berkeley'in öznel idealizmini sistemine uygulamıştır. Burada James ile Berkeley arasındaki fark harici objelerin gerçekliği meselesiydi. James, bu konuyu Berkeley ile tartışırken şunları der:

"Berkeley'in madde ile ilgili eleştirisi sonuçta pragmatistçedir; madde, renk, şekil, saflık vs. gibi nitelikleri ile bilinir. Fakat bunlar ona göre, ilişkilerde geçerli değerdir. Farklı madde, bizde bu duyuların varlığını veya yokluğunu farketirir. Bu duyular onların yakın anlamlarıdır. Berkeley, maddeyi inkar etmez ve o, maddenin içeriğinden haber verir. Bu, duyumsamanın adı ise, doğru addır."<sup>164</sup>

Buradan hem James, hem de Berkeley için maddi objelerin mevcut olduğunu ve onlarla ilgili belli duyusal tecrübelerle sahip olduğumuzu kabul ettikleri sonucu çıkar. Fakat bu durum, onların sistemlerinin aynı yönde geliştiklerini göstermez. İlk ayırım, Berkeley'in Tanrı'ya yüklediği fikirlerde yatar. İkinci önemli fark, Berkeley'in duyularla ilgili geleneksel tecrübecilik görüşünden gelir. Berkeley'e göre biliş, ilk önce algı seviyesinde işler. James, bunu algısal akış olarak ima eder ve bunu klasik şekilde tasvir eder:

"Saf tecrübe, kavramsal kategorisiyle daha sonraki refleksiyonumuza madde sağlayan, hayatla ilgili aracısız akışa verdiğimiz addır. Yeni doğan bebeğimiz veya yarı komadaki birisinin saf tecrübeye sahip olduğu farzedilir. Bu saf tecrübe her şeyin yapıldığı temel maddedir. Bizatihi 'Ben' bilinci olmamasına karşın bir bilinçtir ve böylelikle biz tümüyle fiziki bir forma sahip oluruz. Fakat 'Ben' Tanrı değildir böylelikle bir panteizme kaymayız, o temel sürekliliktir; tecrübe akışıdır. Tanrı ile ilgili herhangi bir ayırımı önceler, o, bilinçtir, maddi obje, uzay, zamandır.

Saf tecrübe ya maddi ya da zihni bir objedir. Eğer ilk sonucu alırsan maddi obje. Diğer sonucu alırsan zihni objedir. Bir perspektiften elde edilen bazı tecrübeler maddi objenin tarihinin bir parçasıdır. Diğer perspektiften elde edilen aynı tecrübe zihni objenin beyni, tarihinin parçasıdır."<sup>165</sup>

James'e göre burada iki önemli noktaya dikkat edilmeli. İlki; maddi obje ve ben kendiliğinden mevcut değildir. Onlar birbirini izlerler; serinin muhtevası değerlerdir. Bunun arkasından ikinci bir nokta gelir; saf tecrübe hem insanın parçası hem de benin bir parçası olabilir; saf tecrübe bütün yutulmaz.

## b) Çoğulculuk (Pluralism)

James, saf tecrübe akışının dizileri, serileri ile çoğulcu bir kainat anlayışına vardığını beyan eder. Ona göre tecrübenin verilerin tümü ortak değildir. Bazıları birbirleriyle

164) James, **Pragmatism**, s. 30.

165) James, **Essays in Radical Empiricism**, s. 93-94.

bağlantılı iken, bazıları diğerlerinden tamamiyle ayrıdır. Bir bütün olarak içsel ilişkilerinin imkanı yoktur. Tecrübeler değişikolarak akarlar ve şeylerin çokluğu herhangi bir tarzda birleşmez. Muhtemelen bir olabilirler. Ancak biz onları, Tanrı'nın tecrübesinde dahi kendilerini birleşmiş olarak sunmadıklarını biliriz.

James'e göre yeni serilerin oluştuğu ve eski serilere yeni bağlantıların yapıldığı böylesi bir akışta, yeni ve önceden görülmeyen şeyler oluşur. Böylelikle biz çoğulcu bir kainatta yenilik için bir şansa sahib oluruz.

James'in kainat için aradığı yeniliği, algısal tecrübesinde bulur. Ona göre tecrübe akışının hiç bir parçası diğer bir parça ile tam olarak özdeş değildir. Her tecrübeye yeni ve değişik bir şey daima vardır. Zaman yeni anlarda tomurcukları ve onların her biri daha önce olmayan ve olmayacak ferdiyetlerin bir muhtevasını temsil eder. James'e göre hiç bir somut tecrübe parçası, daha önce kopyalanmamıştır.

James'e göre tecrübeye sunulan bu yenilik, kainatı tekrar inşa için bize daimi bir fırsat sağlar. Biyolojik mutasyon gibi kozmolojik mutasyon yapılır ve belli yönlerde toplanır. Eğer biri doğru yönleri seçerse, daha iyi bir dünya yapabilir. Eğer yanlış yönü seçerse, sonuç oldukça kötü olur. James'e göre son, daima açık ve belirlenmemiştir. Bu neden biz "açık bir kainata" sahibiz.

Yine James'e göre tecrübe serilerin toplamı birleşme eğilimi göstererek birliklerini çoğaltabilir böylelikle her şeyde gördüğümüz nihai sonuç tek bir birliğe doğru gider. Dünya, bugün tamamiyle henüz tecrübe edilmediği bir çoğunluktadır (pluralizm) ve dünyanın birliği, tümüyle gelişme yönündedir. Yeni tecrübeler, çoğu kez daha pekişmiş formları kazanmamıza yardım eder.

James'e göre kainat, evrim süreci vasıtasıyla çokluktan birliğe doğru hareket eder. Bu süreçte en belirgin birlikler, bilinçli zihinlerin yakınlıklarında oluşur ki bu da organize etmek ve birleştirmek için yaratıcı bir fonksiyon gösterir. Birleşmeler fiziki serilerde mekanik olarak, bilinçli zihinler vasıtasıyla tecrübelerin amaçlı organizasyonlarında yaratıcı ve organik olarak oluşur. Böylelikle iyimserci kainat, hem geniş hem de bilinçli zihinlerin yaratıcı faaliyetleri vasıtasıyla birbirine geçmiş serilerde organize edilerek saf tecrübenin birleşmemiş parçalarından bir resim olur. Bu durum şöyle tasvir edilebilir:

"İlkin jeolojik evrim vardı, süreç mekanik bakımdan parçaların birleşmesi gibiydi. Diğer bir ifadeyle süreç hacimce artmıyor aksine sıklıkta geliyordu. Sonra hayat, görünüş ve maddenin birleşmesi ile devrim fazla bir rol oynadı. Hayatın hedefi, şeyleri daha çok organik birliklere götürmektir. Bu anlamda bir parçanın herhangi birleşmesi diğer parçaların oluşmasına yardım eder. İster maddi isterse zihinsel olsun organik birlikler bir araya gelmelidir. Her eski birlik kendisini değiştirmeye meyillidir ve eğer başarılı olursa yeni birlikler oluşur; eğer başarısız olursa eskiler yeni birliklere yerleşirler."<sup>166</sup>

166) Moore, s. 154-155.

James'in metafiziği ile ilgili bu tasvir, felsefesinin birçok noktasına ışık tutmaktadır. Bunu daha iyi anlamanın anahtarı, kainatın "yapılmakta" oluşudur. Batı felsefelerinin çoğu, bu zıt metafiziğe karşıdır. Onlar, James'in durumunu açıklamanın zor olduğunu söylerler. James'in hem entellektüel olduğunu, ancak ona göre dünyanın tamamlanmış ve muhtevasının belirlenmiş olduğunu ifade ederek James'in bu iki durumu nasıl uzlaştırdığını şaşarlar.

Batı felsefesi, fiziki dünyada değişen bir unsuru tanımalarına karşın bu değişikliği, her noktasına kadar Tanrıya bağlarlar. Dünya, sana ve bana değişir görünür. Fakat Tanrı başlangıcından sonuna kadar eşyaların tüm bilgisine sahiptir. Tanrı'nın zihninde her şey önceden bilinir. Değişen durumlar, fiziki dünyanın basit: başarılı anlarla bir planı tamamladığı görülür. Zira bu plan eşyaların başlangıcında konulmuş Tanrı'nın perspektifinde, kainatın planı devam ettirilir. Böylesi bir dünyada hiç bir gerçek değişiklik mümkün değildir. Hiçbir şey, oluşa gelemmez zira her şey önceden belirlenmiştir. Tüm olanlar önceki planın gerçekleşmesidir.

Bu perspektiften bakılınca ortaya çıkan problemler -kötülük problemi, özgür irade problemi gibi - James'i üzer. James'e göre böylesi görüşler, insanın çabalarını boşa çıkarır ve bu noktadaki insanın iyi bir dünya için çabaları, saçma sapan olur.

James'e göre insan, kainattaki dramayı izleyici değil, aktör veya yazarlardan biridir. İki görüş arasında keskin bir ayrım vardır; biri izleyici diğeri aktör-yazardır. James'e göre bir izleyici olarak filozofun tek işi "drama"yı anlatmaktır. Bir aktör-yazar olarak görevi, "dramayı" yaratmaya yardım etmektir. Aktör-yazar, çabalarıyla nihai sonucu belirler. Onun çabaları, değerli ve önemlidir.

James'e göre bu iki roldeki en keskin fark birincinin pasif ikincisinin aktif olmasıdır. James düşüncesinde pragmatizm, bu aktif unsuru yansıtır. Ona göre filozoflar, sadece düşünen adamlar değil, eyleyen adamlardır. Filozof, fil dışı kulelerden inmeli ve pratik işlerle uğraşmalıdır. Roldeki bu değişiklikle James'in felsefesi, çağdaşlarının felsefesinden farklılık arzeder.

James'e göre bu yeni rolde filozoflar, bir ahlak öğrencisi gibi, tamamlanmış iyiyi anlamak isteyen birisi olmalı. Filozof insanların günlük yaşamlarında iyi görünen şeyleri araştırmak zorundadır. O, davranışların belirleyici modlarını, hangi şeylerin iyi olduğunu araştırmaktadır. Buldukları modların eğer faydasını kanıtlanır ve insanlar ona uyarsa; bu modlar, reddedilmez ve gözardı edilmez. Bundan dolayı kainatta iyiler yapılan, yapılmakta olan şeylerdir.

Bu yeni rolünde filozofun bilgiye bakışı benzer bir tavır sergilir. Dünya tamamlanmış objelerdir, ki bu objeler de filozofun *tabula rasa*'sına pasif olarak yazılan duyusal mesaj yoktur. Filozof dünyaya doğru eylem yapar. Atom bombasından uydulara kadar insan, gerçekten (*literally*) bir dünya oluşturur. James'e göre dünya bizim çabalarımızla yapılır; gelecek yaptığımız ve şeylerin arasında yapacağımız seçimlerimizin

bir fonksiyonudur.<sup>167</sup>

Sonuç olarak James'in pragmatist perspektifinde insan, yeni bir anlam ve değer kazanır. O, bir şey yapmaya katılımcı olmaktan öte, şeylerin yaratıcılarından biri olur. James'e göre insan etkinlik kazanmakla, sorumluluk kazanır. Bu nedenle de insan, eğer işler kötü giderse suçun bir kısmının sahibi, eğer başarlarsa ödülün ortağı olur.

## 6) Pragmatizm'in Etkileri

Pragmatizmin uzanımları ve etkilediği alanları işaret edecek olursak şunları söyleyebiliriz. Pragmatizme bir tavır ve metod olarak baktığımızda, onun insan eylem ve düşüncesinin tüm alanlarında uzanım ve uygulamalarını görebiliriz. Mantık alanında geleneksel veya Aristotelesci mantık, rasyonalistlerin mantığı, bir bakıma günümüzde kullanılmaz hale gelmiştir. Bu mantık, insan arzu ve ihtiyaçlarından azadedir. O, çıkarımsal akıl yürütme, kıyas ile düşünce kanunlarını belli prensip ve formüllerle belirler, sabitleştirir. Kıyas, iki öncül ve bir sonuç ile geçerli akıl yürütmeden ibarettir. Pragmatist mantıkta kıyas mantığına hucum edilir. Zira bu kıyas, insan tecrübesini ve yeniliği göz önüne almıyor. Eğer sonuç, öncülleri takip ediyorsa sonuç yeni değil, eğer sonuç yeni ise öncülleri takip etmiyordur. Biz bilgilerimizi tarihi metotta dahil olmak üzere çeşitli bilimsel metodlarla kazanırız. Tecrübelerimiz sınırlı ve göreceli olduğundan ve değişen bir dünyada yaşadığımızdan dolayı, mutlak kesinliği bulmamız, son insan tecrübesine kadar sürecektir. Öyleyse doğru kabul edilen inançlar sadece tecrübemizde test edilerek doğrulanabilir.

Psikolojide ise pragmatizm, atomcu psikolojiyi hedef alan bir tavidir. Atomcu yaklaşım, objeyi farklı ve ayrı duyumlarla algıladığımızı ileri sürüyordu. Pragmatizme göre, bilinç daimi bir akıştır ve bunun için tecrübe bir bütün olarak akar. Zihni faaliyetler, kaotik ve ayrı değil, hakikatte bir bütün olarak çalışır. Zihin, amacına göre, seçer, itiraz eder ilaveler yapar. Bu yüzden asıl olan, sujenin eğilim, amaçlarıdır.

Pragmatizme göre zihin, gerçektir ve o, davranışın bir niteliğidir. Fakat onun gerçekliği, aşkın bir neden veya kozmik bir zihnin mevcudiyetini ilham etmez. zihin, bir işlev, eylemle sonuçlanan bir olgudur.

Pragmatistler, tecrübe ve tecrübî araştırmayı vurgulayarak, tedrici eğitim hareketini başlatmıştır. Hayattaki kullanımdan tecrit edilmiş kavramların anlamsız olduğunu savunmuşlardır. İnsanın eğilim ve arzuları bastırılmamalıdır. Eğitim, tecrübenin tekrar inşasına yardım etmelidir. O, kişiye değişen yeni durum ve şartların başarılı bir şekilde üstesinden gelebilmeyi öğretmelidir. Eğitim bunun için sosyal bir süreçtir, kişiye seçimlerini kendi başına yapması ve sorumluluk alması tedirici olarak öğretilmelidir.

167) James, A Pluralistic Universe, 29-30.

Sosyal felsefede ise pragmatizm, evrim ve değişmeyi vurguladığından ferdi ve sosyal hayatta liberalizmi ön plana çıkarmıştır.

Din alanında pragmatizm, dinin, insan arzu ve ihtiyaçlarından neşet ettiğini ileri sürerek geleneksel görüşe karşı çıkmıştır.<sup>168</sup> Bunların haricinde Pragmatizmin katkısı, bilim felsefesi tartışmalarında, özellikle K. Popper, P. Feyeraband ve T. Kuhn'un görüşlerinde görülebilir.<sup>169</sup>



---

168) Titus, **Living Issues in Philosophy**, s. 148-151.

169) Gazzo, s. 26.

## İKİNCİ BÖLÜM

### WILLIAM JAMES'IN AHLAK ANLAYIŞI

#### 1-Ahlak Olgusu

İnsan, çevresinde bulunan nesne ve olaylara hem olgu, hem de değer açısından tepki gösterir, tavır alır. Bunun neticesinde nesne ve olaylara ait hem olgusal yargılar verir hem de onlar hakkında "değer" yargılarında bulunur. Hatta çoğumuzun birinci tür tasvirlerden çok ikinci türden değerlendirmeler yaptığı da bilinen bir şeydir. Böylesi değerlendirmeler bizi değerler alanına, ahlak olgusuna götürür. Daimi olarak kendi ve başkalarının davranışları hakkında yargılar ifade eden insanlar, bazı eylemleri benimseyip onlara "doğru" veya "iyi" ismi verirken, diğer eylemleri hoş görmez, kabul etmez ve onlara "yanlış" veya "kötü" adı verirler. İnsan hayatına yayılmış böylesi yargılar, insan oğlunun iradi eylemleriyle ilgili olan ve temelde "iyi" ve "kötü" meselesini içeren bir meseleyi, ahlak olgusunu ortaya çıkartır. Bu bağlamda ahlak olgusunun, filozofların üzerinde düşünmeden önce, en ilkel sayılan toplumlarda bile varolduğu gerçeği, herkesçe kabul edilir.

Bizler bir şeyi doğru veya yanlış yapmanın mevcut olduğu bir dünyada daimi olarak kararlar veririz. Bu kararların bazıları önemsiz iken, diğerleri tüm hayatımızı etkileyecek ölçüde önemlidir. Eylemlerimiz ve kararlarımız, kendimizi etkilediği gibi bizim dışımızdaki insanları da etkiler. Biz, bu kararlarla diğer insanlara yapacakları birşeyler yükleriz; diğer insanlar da bize yapacağımız bir şeyler yüklerler. Bunlardan bazılarını, haklar ve yükümlülükler adını veririz. Bu noktadan doğan sorumluluk düşüncesi bir ahlak sahası üzerinde oturur ve bu sahanın en asli temeli, çekirdek unsuru olur.<sup>1</sup>

Bunun yanı sıra bizler, düzenli bir sosyal hayata sahip olmak için davranış kuralları, ilkeler ve anlaşmalara varmalıyız. Böylesi ilkelerin, kuralların ve anlaşmaların mevcut olmadığı insan toplumu yoktur. Biz, bu anlaşmaları seçip seçmeme hakkına değil, fakat onların mevcut şartlar altında hayatın ihtiyaçlarını karşılar şekilde uygun ve makul olmalarını seçebiliriz. Bu anlaşmalardan bazıları, ferdin ve grupların gelenek ve göreneklerinde vucüt bulmuş, bilinçsiz anlaşmalıdır. Bazıları ise yarı bilinçli veya tümüyle bilinçli, tartışılabilir anlaşmalardır. Değişen ve gelişen hayatın ihtiyaç ve şartları altında bu anlaşmalar ve kodlar, değişebilir, farklılaşabilir ama toplumun varlığını devam ettirebilmesi bu anlaşma, davranış kuralları ve prensiplere uyarak gerçekleşir. Bunun gerçekleşeceği yer temelde ahlak, ve onun uzanımı olan hukuk alanıdır. Bu yüzden ahlak sosyal bir kuvvettir.<sup>2</sup>

1) Muhammed Draz, **Kur'an Ahlakı**, çev. Emrullah Yüksel, Ünver Günay, İstanbul, 1993, s. 3

2) Gilbert Harman, **The Nature of Morality**, New York, 1977, s. 61

Bununla beraber, genelde sosyal hayatın ve kurumların gelişmesi gibi ahlak anlayışların da evrimi ve gelişmesi mevcut bir olgudur. İnsan toplumlarının tarihi boyunca ahlakî standartlar değişmiş; insanların takip ettikleri adetler bugünün modern insanının hayat standartlarına doğru gelişmiş ve değişiklik arzemişlerdir. Ahlaki standartlar ve pratikler, sosyal hayatın, özellikle de zihni seviyenin gelişmesine bağlıdır. Bugün dahi insanların yaşadığı hayatta ilkel kabul edilebilecek ahlakî standartlar mevcuttur. Bu nedenle ahlak, hayatın bizatihi kendisinden ve kendisiyle gelişmektedir.<sup>3</sup>

Son olarak ahlak sahası, bizatihi hayatla birlikte mevcut olan sahadır; hayatın hiç bir sferi ve alanından ayrı olamaz. Ahlak problemi, bizatihi ahlak problemi değil aynı zamanda şahsi, sosyal, ekonomik, politik veya uluslararası bir problemidir.

Tüm bunlara rağmen ahlak olgusu kavramı açıklanması güçlükler içeren bir kavram olarak tartışmaya açık bulunmaktadır. Ahlak olgusu üzerinde açık yürekle düşünüldüğünde, bunun oldukça değişik görünüm ve anlamları bulunan bir ahlak sorunuyla bağlantılı olduğu hemen anlaşılmaktadır.

Bunların başında çağlara göre, toplumlara, ve bunun paralelinde kişilere göre farklı anlaşılan, değişik görünümler arzeden bir ahlak olgusuyla karşılaşırız. Sözelimi Antik çağda ahlakçı, bir öğütücü niteliğiyle ortaya çıkıyordu. Ortaçağda hakim ahlak anlayışı dinden kaynaklanırken, Modern çağda özellikle Kant'tan beri, ahlak artık sadece önceden kabul edilen ahlak kuramlarını rasyonel bir şekilde sistemleştirmeye yönelmiştir.<sup>4</sup> Bugün ise yeni kuram geliştirmek yerine mevcut kuramların temel kavramlarını, terimlerini açıklığa kavuşturma görünümündedir.

Ahlakın çağlara göre değişkenlik göstermiş olması gözönüne alındığında, sözelimi o çağın ahlakı üzerinde etkili olmuş düşünürün ahlak anlayışı mı, yoksa üyesi bulunduğu toplumun anlayışı mı, ya da aynı çağın anlayışı mı ahlakın ölçüsü olacaktır? Öyleyse neden? Kaldı ki, her ahlak öğretisi kendi görüşünün doğru olduğunu savunmaktadır. Her görüş kendisinin mutlak olduğunu düşünmekten geri kalmamaktadır. Her biri ideal veya yüce bir hayatı amaçladığını belirtmektedir. Buna karşılık, genel bir gözleme dayanarak ahlak düşüncesinin daima bir belirsizlik içinde olduğu da söylenebilir. Ayrıca genelde ahlak kuramı ikili bir görünüş ihtiva etmektedir: Özveri ve düzenlilik; engel ve değer. Başka bir söyleyişle bireyi az çok yükümlü kılan bir dış baskıyla, bireyden ideale doğru yayılan bir iç istek arasındaki karşıtlık. Ancak her ahlak kuramında bu ikilik görülmeyebilir. Eski bilge "En yüksek iyi"nin üstünde dururken, Kant "ödev" kavramını merkez alacaktır. Bu ikilik, aslında, ahlak bilinciyle psikolojik bilinç arasındaki yaklaşımın algılanmasını kolaylaştırmaktadır.

Buna rağmen ahlak bilinci veya duygusu inkar edilmez bir şekilde bağımsızdır (autonomous). Sorumluluk, yükümlülük kavramı Mısırlılarca da biliniyordu. Çağdaş

3) Harold H. Titus, *Living Issues in Philosophy*, London, 1967 s. 376-377.

4) Harman, s. 66-67.

düşüncede bu kavram, bir aşkınlık niteliğiyle kabul edilmektedir. Bu düşüncenin ayırıcı özelliği, her şeye rağmen, ahlak eylemini bir boyun eğmeden çok, tanınmış "değer"e bireysel ve yaratıcı bir katılma olarak ele almak gereğidir. <sup>5</sup>

Diğer taraftan, yükümlülük neticesinde ortaya çıkan insan davranışlarının ahlaksal olarak değerlendirilmesinin bazı koşulları olacağı da açıktır. Zira ahlaksal davranış, her şeyden önce iradeli, bilinçli ve özgür olmayı gerektirir. İrade, bilinç ve özgürlük ise determinizm, kader vb. meselelerle alakalı felsefî problemleri doğurur. Bunun yanısıra iradî ve özgür biçimde gerçekleştirilen ahlaksal eylemin hayatımızın temel doğrultusu üzerinde etkisi de olmalıdır. Bu ise, dünya görüşümüzü, felsefemizi geniş anlamda ilgilendirir.

Özetle ahlak olgusu konusunda ileri sürülen görüşlerin farklılığı, hatta karşılığı olmakla birlikte bunların ortak bir noktada buluştukları da belirtilmelidir. Bu ortak nokta ise "ahlaklılık" olgusudur. O halde ahlaklılık ya da ahlakî olanın araştırılması gerekmektedir. Yani insanın davranış veya eylemlerini değerli (ahlaklı) ya da değersiz (ahlak dışı) niteliğine dönüştüren şey nedir?

Ahlak olgusu üzerine bir çalışma demek olan etik, insan davranışlarının arzu edilen formları altında yatan ilkelerle ilgili normatif bir çalışmadır. <sup>6</sup> Bugün ahlak (*moral*) <sup>7</sup> ve ahlaklılık (*morality*) terimlerini davranışa işaret etme, etik (*ethics*) terimini de genelde ahlakî davranışın veya bir ahlak sisteminin çalışılması olarak tanıma, ahlak dediğimiz bu olay üzerine düşünmek; ahlak üzerine felsefe yapmak şeklinde tarif edilir. <sup>8</sup>

Biz, bu bölümde öncelikle James felsefesinde ahlak alanının mevcudiyetini

5) İsmail Kılıçoğlu, **Ahlak-Hukuk ilişkisi**, İstanbul, 1988. s. 134.

6) s. 376.

7) Ahlak karşılığında kullanılan "Morale" sözcüğü latince "moralis" sözcüğünden türetilmiştir. Moralis sözcüğü Cicero tarafından ilk defa Yunanca "ta etika" sözcüğünün Latince karşılığında kullanılmıştır. Her iki terim (moralis, ta etika) adet, karakter, genel olarak beşeri tutum veya tavır, özel olarak da davranış ve durumların aklanması, düzeltilmesiyle ilgili hususları gösterir. Tartışmalı olmakla birlikte Latince kökenli "moralis", somut ahlaki olayların tahlili için; Yunanca "ethique" (ta etika) ise her ahlak yasasının konusunu oluşturan iyi kötü, yükümlülük (vecibe) ödev vb. gibi temel kavramların incelenmesi için kullanılmaktadır." Arapçada yaratma, yaratılış ve yaratılmış anlamlarına gelen "halk" sözcüğüyle aynı kökten olan "hulk" veya "huluk" sözcüklerinin çoğulu olan ahlak, Türkçe'ye tekil anlamda geçmiştir. "Hulk" huy, karakter, tabiat, yiğitlik, din ve yaratılış anlamlarını verdiğine göre "ahlak" da bunların çoğulu olmaktadır. Ahlak biçiminde kullanılan terim "davranış kuralları" anlamındaki "ameli ahlak" kurallarından çok kişisel ahlaki yapıyla, bir bireyin iyi veya kötü yaratılışı, "tabiati", "seçiyesi" ile ilgili bir sözlük anlamı taşımaktadır. Bkz. İsmail Kılıçoğlu, s. 135; A. Flew, **A Dictionary of Philosophy**, London, 1979, s. 104-5. Bunun yanısıra Ahlak (Morals), 1-a. belli bir dönemde belli insan topluluklarının benimsenmiş olan, bireylerin birbirleriyle ilişkilerini düzenleyen törel davranış kurallarının, yasalarının, ilkelerinin toplamı, b. çeşitli toplumlarda ve çağlarda kapsamı ve içeriği değişen ahlaksal değerler alanı 2- Bir kişi ya da bir insan öbeğince benimsenen eyleme kurallarının toplamı 3- Ahlaksal olan şeylerle bağlantısı olan görüşler dizgesi 4- Felsefenin bir dalı olarak :a. Ahlak üzerine kavramsal öğretiler b. İnsanların kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlaksal eylemlerine ilişkin sorunları inceleyen felsefe öğretileri. ( Bedia Akarsu, **Felsefî Terimler Sözlüğü**, İstanbul, 1988, s. 18.)

8) Heinz Heimsoeth, **Ahlak Denen Bilmece**, çev. Nermi Uygur, İstanbul, 1978. s. 14.

sorgulayıp, ona temel olabilecek verileri serdederek, ahlak anlayışının, düşüncesindeki -metafizik, din ahlak- felsefî uzanımlarını tespit ve tahlil edeceğiz.

## 2-James'in Ahlak Anlayışı

James düşüncesinde ahlakın mevcudiyetini, ilkin psikolojisiyle alakalı insan anlayışı<sup>9</sup>, ikinc olarak insan hayatının anlam ve değerinin belirlendiği metafizik görüşleri (radikal tecrübecilik) ve nihayetinde pragmatizmi, özellikle de doğruluk anlayışı ile delillendirebiliriz.<sup>10</sup> Böylesi bir işe koyulmak, onun yazılarında parıltılar halinde saçılmış ahlak görüşlerinin özenle çıkarılmasıyla başarılabılır. Bu bağlamda James'in ahlak konusundaki görüşlerini sistematik olarak serdetmediği, gerek takipçileri<sup>11</sup> gerekse de onun ahlak görüşlerini araştıranlarca kolayca görülebilecek bir husustur.

James, "*Reflex Action and Theism*" adlı makalesinde insanın hayvandan başlıca farkının - fiziki, ahlakî, estetik ve entellektüel ihtiyaçlarının fantastik ve zorunlu olmayan karakterinde, nesnel eğilimlerinin coşkun aşırılıklarında olduğunu ifade eder. Daha da açarsak James insanı, meraklı, gayret gösteren, uygulayan, amaçlayan, idealist olan ve amaçları değişen mahiyette olan bir varlık olarak anlar ve insanın farklı gayeleri, yapabildiği kadar onları yerine getirmeye girişen volkanik bir dağ olarak niteler. James için bu gayelerin yerine getirilmesi çabası bir insanın merkezi aktivitesidir. Gerçekten arzuların, amaçların ideallerin ve gayelerin tabii olarak giderilmesi James'in sisteminde ahlakî değerlerin de takip ettiği hat olacaktır. Buradan çıkarılacak sonuç diğer sahalarda olduğu gibi ahlakî sahada da insanın ihtiyaçlarına güven duymasıdır. Zira James'e göre bunlar, hayatta takip edilecek en iyi rehberlerdir.<sup>12</sup>

O, her defasında "felsefenin gaye ve amacının davranış"<sup>13</sup> olduğunu ifade ederek, faydalı bir felsefenin insanın davranışlarına, dolayısıyla seçimlerine etki etmesi gerektiğini beyan eder. Zira James'e göre tercih ve seçimlerimiz, asli olarak insan bilincinin hür seçimi ile alakalıdır. James, doğrudan tecrübemizin kolayca bulabileceği, dikkat ve eğilimimizi kazanan geleneksel olarak ahlak diye isimlendirilen alanın mevcudiyetini kabul eder. Bundan dolayı o, 'ahlakî değer ve normları seçmemiz, bizzat öznel isteklerimizle alakalıdır' der.

James'e göre ahlak fenomenini keşfetmek sürecinde insan, kendi öznel eğilimlerini dikkate almalıdır; "insan dışarıya kendini doğru ifade edene kadar, eğilimlerine boyun eğmesi, upkı heykelin, kendini ifade edene kadar heykeltraşın keskisine boyun eğmesi

9) Nicolas Berdyaev, *The Destiny of Man*, New York, 1963, s. 68.

10) John K. Roth, *The Moral Philosophy of William James*, New York, 1969, s. 3; Suckiel, s.46.

11) Roth, s. 3; Bernard P. Brennan, *The Ethics of William James*, New York, 1961, s. 17.

12) James, *The Will to Believe*, s. 131.

13) James, *The Will to Believe*, s. 142

gibidir"<sup>14</sup> James'e göre insanın öznel istekleri, eşsiz bir ahlakî kainata sahip olmak için yeterlidir. (*sine qua non*) Bu durum tıpkı, kainatın keşfi ve bilimin gelişmesi için dünyanın tutarlı, şumüllü olması gerektiği duruma benzer. James'e göre her iki durumda insanın öznel eğilimleri, takip edilmesi gereken meşru elemanlardır. İnsan isteklerini takip ederek, ahlaki bir dünyaya sahip olabilir.

James'e göre biz, ahlakî doğruları sadece yaparak bilebiliriz; böylesi doğrular, önceden ve soyut olarak mevcut değildir, eşdeyişle onlar somut bilinçlerde ve sadece somut insan tecrübesinde gerçekleştirildiklerinde bilinebilirler. Bu sebepten James'e göre ahlak, tecrübede ortaya konulan ve davranışta tezahür eden bir olgudur. Davranış ise James'e göre her felsefenin ilk meselesi ve amacı olmalıdır.<sup>15</sup>

İkinci olarak, insanın ahlakî örgüdeki hayatını nasıl inşaa ettiği James için önemlidir. Zira bu durumun tesbiti, bizi onun ahlakî ve dinî görüşlerine götürür. O, ahlakî eğilimizin, ahlakî bilincimizin makul ve nihai amaçla belirlendiğini belirtir. James'e göre kozmosun draması, ahlakî amaçlar için mevcuttur; onun en önemli hadiseleri de ahlakla ilgili olanlarıdır.<sup>16</sup> Bu nedenle James, şeylerin nesnel bir felsefesine girmek için, "omuzlarımıza ahlakî görevin esaretini almalıyız; yaşamak için istekli olmalıyız ve bu ahlak vazifesinin hizmetinde ölmeliyiz"<sup>17</sup> der. Böyle ifade etmekle o, sadece ahlakın tamamıyla gerçek olduğuna değil aynı zamanda felsefenin ilk meselesi ve amacının davranış olduğuna inanır. James'e göre insanın ahlaki görevini yerine getirmesi, bir yandan kendisini incelemekle diğer yandan oluşu (being) incelemekle olabilir. James'e göre, insanın ve oluşun ahlakî karakterini araştıran insanlar, hemen hemen sonsuz rizikolu bir göreve talip olurlar. James bu kainatta insan ben'inin, özellikle de aktüel bilincin gerçekleşmesi için, iyilik, kötülük ve yükümlülüğün zorunlu olduğunu ifade der. James, "... her nerede canlı zihinler mevcutsa, iyi ve kötünün yargısı ile ve yükümlülüğün bulunduğu, ahlakî bir dünya vardır"<sup>18</sup> der.

James, ahlak meselesinde iyi, kötü vb. yargıların çok büyük önemde olduğunu böylesi meselelerde şüpheciliğin olumsuzluğun aktif bir müttefiki olduğunu ileri sürer. Zira ona göre kainat, bu meselelerde nötr değildir.<sup>19</sup> O, şöyle der: "Eğer Epikür'cü olursak temelde cüz'i önemde bir dünya görüşüne sahip olacağız, eğer ahlakçı isek eşyanın mahiyetini son derece ciddi gibi göreceğiz"<sup>20</sup>

James'e göre insan hayatı, tesadüflerle oluşmaz. İnsanın hayatı, temelde eleştirel düşüncenin ve özgürlüğün dikkatlice kullanımının sonucudur. Bunların kullanılması

14) James, **The Will to Believe**, s. 130.

15) James, **The Will to Believe**, s. 192.

16) James, **The Will to Believe**, s. 169.

17) James, **The Will to Believe**, s. 174.

18) James, **The Will to Believe**, s. 197.

19) James, **The Will to Believe**, s. 109.

20) James, **The Will to Believe**, s. 107.

sağlıklı karar vermede, ahlakî bir perspektif çizmemize dair bir ihtiyacı vurgular.

Genel ifadelerle söylersek, insanın özgürlüğü ilgili mevcut vurgu çok önemli iki meseleyi ortaya çıkarır: Bunlardan ilki; ilkelerin ve değerlerin belirlenmesinde seçimlerimizin rolü ile ilgili bir perspektif elde edebilir miyiz? meselesi. Diğeri de ahenkli bir toplumsal hayatı bozan, istenmeyen öznelikten kaçınmak için seçimlerimizi yönlendirebilir miyiz? meselisi. James'in fikirleri bu meseleler hakkında bazı aydınlatmalar önerir. Bu fikirler, seçimlerimizi önceleyen tümüyle belirlenmiş değer yapısından mahrum bir dünyada ahlakî hayatın hem mevcudiyetini hem de mahiyetini anlamaya yardım eder.

Son olarak James'ın pragmatizmi, özellikle doğruluk anlayışı, ahlakın mevcudiyeti ile ilgilidir. James doğruluk anlayışında, tasarımların pratik olarak "iş gördüklerinde" doğru olduklarını, düşüncelerimizin, tecrübelerimizin diğer parçalarıyla doyurucu ilişki içine girmemize olanak sağladıklarını, onları özetlediklerini ve ardı arkası kesilmeyen özel bireysel olayları izlemek yerine kavramsal ifadeler aracılığıyla onlar arasında dolaşmamıza katkıda bulunduklarını beyan eder. Ona göre düşüncelerimiz, hayatta işlev gördükleri ölçüde doğrudur.

James, bir önermenin doğruluğunu ortaya koyarken, onun hakkında ister istemez bir değerlendirme yaptığımıza inanır. Bazı şeyleri, iyi-kötü, hoş veya tatsız, güzel veya çirkin olarak değerlendirmek aynı şekilde önerme veya yargıları doğru veya yanlış olarak değerlendirmek gibidir. Ona göre bir önermenin doğru veya yanlışlığı, onun yararlı veya yararsız olduğu anlamındadır. Değerlendirme, daha önce zikredildiği gibi psikolojik bir eylemdir; fakat bu, neyin doğru, neyin yanlış olduğunun bireysel bir sorun olduğu anlamına gelmez. Aksine doğru olarak kabul edilen şeyler, toplumsal ilişkilerin sonucudur.

Doğru, James için bir tür iyidir, değerlidir. Doğru; inançlarla ilgili olarak iyi olduğu görülen ve belli amaçlarla ilgili olarak da iyi olduğu kanıtlanan şeyin adıdır. Bizim için doğru olan, kendisine inanmamızın daha iyi olan şeydir. Neticede doğru olan, düşünceyle ilgili olarak "uygun olan"dan başka bir şey değildir. James, doğrunun bir tür iyi olduğunu söylemekle, bu konuda diğer pragmatistlerden -örneğin Schiller, Dewey- daha tutarlı bir anlayışa sahiptir.<sup>21</sup>

James açısından değer ve anlam, asli olarak seçimlerimizle ilgilidir ve onlar, değerleri yaratmada ve desteklemede insan faaliyetlerinden ayrı, dünya da belirsizdirler. Bu yüzden insanın temel ahlakî problemlerinden biri, kural koyucu prensipler bulmaktır.

Özetle, James'ın felsefesi, akılcılığın ve maddeciliğin baskın geçerliliğine karşı adeta tutkulu ve konuşkan, sık sık ahlakî inançlar namına yapılan bir protesto olarak görülebilir. Bilim adına, din adına ve insanlık adına James, yazılarında daimi olarak ahlakın temel önemini ve gerçek mevcudiyetini teyid eder. James ahlakın mahiyeti ile ilgili sözleriyle, "pragmatik görünümü, oluşa (being) yaklaşımımızı zorla kabul ettiren dar ve arızı

21) Randall, **Felsefeye Giriş**, s. 104.

indirgemeler" olarak adlandırılan şeyden kaçınır. Aslında onun, böylesi indirgemelerden titizlikle kaçınması ahlaka olan hürmetindendir. Bu yüzden James, " tecrübemizin doğrudan ve kolayca bulamayacağı, şüpheli, öznel veya olsa olsa tüm dikkat ve eğilimimizi kazanmayan ve talep etmeyen gerçeğin ikincil görünümü olan her şeyi reddeder."<sup>22</sup>

### 3-Metafizik ve Ahlak

William James'in hayatı boyunca gerçekleştirmek isteklerinden biri, metafizik görüşlerini kesin ifadelerle yayımlamaktı. Onun, metafiziğin belli problemlerine dair görüşlerini ifade etmek istemesindeki amacı, sadece felsefe okuyucularına bu meseleleri aktarmayı aziz tutmasındandır.<sup>23</sup> Bu amaç, malesef başarısız oldu.<sup>24</sup> Bununla beraber biz, ölümünden sonra basılan *Some Problems of Philosophy , Essays in Radical Empricism ve A Pluralistic Universe* adlı kitaplarında metafizik görüşleriyle ilgili bazı parçalara ve tamamlanmamış formülasyonlara sahibiz. Buna ilaveten, James'in diğer yayınlarına serpiştirilmiş metafizikle ilgili bir çok gözlemi vardır. James'in ahlak sahasında yazdığı tek makale ise "*The Moral Philosopher and the Moral Life* " dır.

James, "*The Moral Philosopher and the Moral Life*"da iki temel felsefî meseleyi aydınlatmaya çalışır. O, bunlardan ilkinin "metafizik mesele" , ikincisini "ahlakî (*casuistik*) mesele olarak adlandırır. Metafizik mesele, "iyi, kötü, ve yükümlülük, ahlaki zorunluluk" gibi en önemli ahlakî terimlerin anlamı ve ahlakî değerinin dayanağı ile ilgilidir. Ahlaki mesele, ahlak değerlerinin ölçümüyle alakalıdır: ne çeşit nitelikler ahlakî iyiliği oluşturur, iyinin ne çeşit bir şey olduğunu belirleyecek bir ölçüt ne, nasıl olmalıdır. Biz önce ahlakî daha sonra ise metafizik meseleyi inceleyeceğiz.

James'e göre ahlaki değerlerin kaynağı ile ilgili temelde iki görüş vardır. Bunlardan birincisi: Soyut ve değişmeyen mutlak ahlakî ilkeler manzumesi olduğunu savunan görüş. Diğeri ise ahlakî değerlerin olgulardan, tecrübeden çıkarılabileceğini ve onların subjektif olduklarını savunan görüş. Birinci görüşü savunanlardan bazıları bu değerlerin a priori ahlak kanunlarında temellendiğini, bazıları ise onların Tanrı'nın zihninde mevcut olduğunu beyan ederler. Onlar, her iki durumda da değerlerin Mutlak'ın düşüncelerinde mevcut olduğunu ileri sürer. Bu görüşün bağlıları için doğru, değişmeyen ve bu yüzden sağlam temelli, cevaplar sağladığı veya en azından bu temellendirmenin onlara güven telkin ettiği bir olgudur.

James'e göre bu şekilde temellendirilen değer teorisinin avantajlarına rağmen, bir çok dezavantajı içerdiğini görülür. Ona göre bu teorisin temelleri ve zemini, açık değildir. Varsayılan mutlak ahlakı, ancak Tanrı temellendirebilir. Ortaçağda metafizik olarak

22) James, *The Will to Believe*, s. 4.

23) William James, *Some Problems of Philosophy*, London, 1948, s. vii.

24) Brennan, s. 17; Conkin, s. 311.

temellenen ahlakî mutlakçılık, bir öğretinin sahip olduğu statüden daha fazlasına sahipti. Ancak modern çağda gelişen bilim anlayışı ve özellikle de Darwin inkılabı, ezeli, değişmeyen önceden mevcut bir değer teorisine ve skolastik hristiyan ahlak anlayışına galip gelmiştir.

James, parlak görünümüne rağmen mutlak bir ahlakî nizamı kabul etmez. Ona göre, ahlakî değerler somut eylem, olay, duygu ve yargılardan çıkarılmalıdır. Ahlaki iyilik ve kötülüğün muhtevası, tesbit edilmeyi amaçlayan, başarılabacak olana niyetlenen, saygı duyulan hislerle temellenir ve ifade edilebilir. Bu durumu, başta *The Moral Philosopher and The Moral Life* adlı makalesinde olmak üzere, diğer yazılarında da ortaya koyar.

James, yukarıda zikredilen makalesinde incelediği metafizik meselede, ahlak teriminin "anlamının" belirlenmesini hedefler. O, ahlakî değerlerin mevcudiyeti için duygusal hayatın varlığının zorunlu oluşunu ispatlamaya niyet eden hipotetik bir durum ortaya koyar. Bunu göstermek için de James duygusal mahiyette bir dünya tasvirini farzetmemizi ve böyle bir dünyanın diğerlerinden daha iyi veya daha kötü olup-olmadığını düşünmemizi ister. O şöyle der:

"Tamamıyla maddi bir dünya, sadece fiziki ve kimyasal olgulardan oluşan ve bir Tanrı'ya ihtiyaç duymayan bir dünya düşünün! Böylesi bir dünyanın herhangi bir dünyadan daha iyi olup olmadığını söyleyebilir miyiz?"<sup>25</sup>

James, böylesi iki dünyanın var oluşunun tasarlanmasıyla onlar arasında herhangi bir asli ahlakî fark bulup-bulamayacağımızı düşünmemizi ister. James'in burada önemle vurguladığı, bilincin ve duygusal tecrübemiz olmaksızın, herhangi bir referanstan bağımsız hiç bir değer olamayacağıdır. Zira hiç bir bilincin olmadığı bir dünyada değerlerle ilgili yargılar mümkün değildir. James, bu örnekten duygusal kanaatin varlığının ahlakî değer için zorunlu olduğu sonucunu çıkarır.

James' göre duygusal olmayan dünyada, iyi ve kötünün statüsünün olmadığını söyler. Söz gelimi fiziki olguları basitçe fiziki olgu olarak düşündüğümüzde biri diğerinden "daha iyi" olabilir mi? Zira "Daha iyi olma" fiziki bir ilişki değil, değersel ilişkidir.

James, daha sonra tarif edilen duygusuz, iyi ve kötünün olmadığı bir dünyada bir tek şahıs tasavvur etmemizi ister. James, o şahsın bu durumuna "ahlakî tek başınlık" der. Böylesi bir durumda o şahsın, arzuları, amaçları, hisleri ve yargıları ile ahlakî değerler var oluşturma gelmezler. Zira duygusuz bir kainatta, iyilik veya kötülüğün gerçekten var olması mümkün değildir. Zira bir şey, iyi olduğu hissedildiği müddetçe o iyidir. İnsan, bir şeyi iyi hissettiği için ona "iyidir" der. Kısaca James'e göre bu kainatta değerlerin yegane yaratıcısı, onu hisseden insandır. Bu sebepten dışardaki nesnelerin, salt olarak hiç bir ahlakî karakter ve özelliği yoktur.

25) James, "The Moral Philosopher and The Moral Life", *The Will to Believe*, s. 152.

### a) İyi: Talebin Karşılanması

James, "ahlak vardır" önermesini açıkça savunur. Çünkü, ona göre duygulu yaratıkların talepleri, ahlakî değer içerir. Ahlakın temel konusu olan "iyi" James'e göre "basitçe talebin karşılanmasıdır."<sup>26</sup>

Talebin karşılanması kavramı, James'in ahlak teorisinde merkezi kavramdır. James, talepten söz ettiğinde ilkin, birinin arzu ettiği, amaçladığı veya ihtimam gösterdiği şeyi ima eder. Bu anlamda da talep, hissedilmiş, olumlu bir eğilimdir. James'in terminolojisinde "talep" in ima ettiği ikinci anlam, onun yargıya dayanıyor oluşudur. Bu anlamda bir şey talep etmek, onun iyi olduğuna hükmetmektir. Son olarak "talep" in üçüncü anlamı, istemek veya dikte ettirmek veya birşey almayı emretmek anlamında zorunluluğu ifade eder. Bu sebeple James, "talep" kavramını üç değişik anlamda kullanır: Eğilim olarak talep, yargı olarak talep ve emir olarak talep. Açık ki terimin üç değişik anlamı farklı uzanımlara sahiptir.<sup>27</sup>

Ahlaki değerlerin temellendirilmesi konusunda James'in üzerinde durduğu şey, talebin hissedilen olumlu bir eğilim ve bir değer yargısı olduğudur. Ona göre talebin sınırları tüketilemez, zira talepler; yeme, içme, dinlenme, vb gibi vücutlu zevkler, meslek amaçları gibi geniş alanlı amaçlar ve hatta adalet, dürüstlük, özgürlük v.b. gibi soyut idealler olabilir. Bu sebepten ahlakî değer, tamamen talebin karşılanması ile oluşturulur. Eğer bir şahıs, bir şey talep ediyorsa ve talep ettiği şey her ne olursa olsun, o talebin giderilmesi iyidir. James'e göre taleplerin dışındaki şeylerin, ahlakî değerlere uygunluğu yoktur. Eğer değerler, bağımsız bir alanda olsaydı onların gerçekliklerini ve geçerliliklerini test edebilme imkanımız olmazdı. Bu sebepten değerler zeminini taleplerde bulur ve zorunlu bir ihtiyacı giderdiğinde iyidir.

James'e göre değerlerin zemini, ferdin taleplerindedir ve bu yüzden insanın taleplerini gidermesi, ahlaksızlık olamaz. Zira James'e göre ahlakî değer, tamamıyla tek başına, onu isteyen taleplerine dayanır. "İyi" "kötü" ve "yükümlülük" ferdin katkısından bağımsız, metafizik manalara gelemez. Onlar, hissetmenin, arzu etmenin objeleridir.

Bu bilgiler ışığında James'in teorisinde yer alan ahlakî değerlerin metafizik statülerini görürüz. O, ahlakla ilgili herhangi bir kavramın a priori olarak veya bilinçli varlıklardan bağımsız bir şekilde mevcut olduğuna karşıdır. Ona göre iyilik, kötülük, doğruluk ve yanlışlık tamamen tecrübe dünyada temellendirilir, zira ahlaki değer, mevcut olmak için hissedilmelidir. James, bu temellendirmeyi Berkeley'in oldukça kısa olan ifadesinden ödünç alır; "esse is percipi" (öz algılanandır.)

26) James, "The Moral Philosopher and The Moral Life", *The Will to Believe*, s. 153.

27) Suckiel, s. 49-50.

James'in ahlak teorisi, soyut ahlakî mutlakçılığa bir panzehiri temsil eder. James'in ahlakî değer için somut bir zemin tesis etme girişimi, mutlakçılığa zıt yönde ilerler. Ahlakî bilinçli varlıkların zihni durumlarına dayanarak açıklayan James, algılanamayan değerlere herhangi bir referans vermemek için teorisinin bir kısmını dahi ihraç eder.<sup>28</sup>

James, Berkeley'in ifadesi "esse ıı percipi"yi ahlakî değerın statüsünü tasvir etmek için kullanır. Bilindiği gibi Berkeley, fizikî objelerin maddiliğine karşı, ağaç, kitap vb. lerinin mevcudiyetini tasavvur etmenin onları algılamak olduğunu ileri sürer. Berkeley, zorunlu olarak algılanmayan objelerin tasavvuruna dair herhangi bir girişimin, herhangi bir imânın yapılamayacağını ileri sürer. Ferde göre algılanmayan bir objenin mevcudiyeti sözde tasavvur edilir. James'e göre Berkeley'in bu noktada en önemli yanlışı, düşüncenin, bağımsız mevcudiyetlerin tespitini eşyaların düşüncesine sahip olmak zorunda olduğumuzdan çıkarmasıdır; onlar, düşüncesiz mevcut olamazlar, mevcudiyetlerini anlamak için objelerin bizatihi mevcut olduklarını düşünerek mevcudiyetini kanıtlamalıyız fikridir. James'de aynı şekilde düşünür. O, ahlakî değeri oluşturan nedir? sorusunu ele alır ve ahlakî değeri, tecrübî meseleye indirir. Bu indirgeme, genelde doğru görülebilir.

James'e göre ahlaki değerın nitelikleri, fertlerin ahlakî değerlendirmeleri bağlamında oluşur. Fakat kanaatimizce ahlaklılık için gereken duyusal hayat, gerçekte ahlakî değerin nasıl oluşacağını belirlemede hissedilen talebi, takip etmez. Bazı şeyler, daha iyi veya daha kötü olabilir, hatta onlar böyle bile tanınmayabilirler. Değerin bir de tecrübe üstü zemini vardır.<sup>29</sup> Sözgelimi onlar, hissedilen taleplerin giderilmesinde ifadesini bulmazlar. Dolayısıyla his ve şuur kaybolrsa bile değer varoluşunu korur.

Bu noktada H. Z. Ülken'in (1901-1974) değerle ilgili üç tespitini aktarabiliriz. Ülken, her değerde, üç farklı alanın görüldüğünü ifade eder; 1- Aşkın ve kendi başına obje alanı ki, ihtiyacın yöneldiği, bulunmayan, kendisinden yoksun olduğun, belirlenmemiş şeyden ibarettir. 2-Bulunmayan objeyi zaman içinde gerçekleştiren bütün şuur verileri, arzular, hisler ki bunlar değerın muhtevasını teşkil eder. 3-Ben, yani objeye yönelen subjektif güç alanı.<sup>30</sup> Buna göre değer, şuura göre aşkın bir varlık, değerlerdirme ise bu aşkın varlığın tespitiür.

Toparlayacak olursak James'in ifadelerinden, değerle ilgili hiç bir aşkın alan kabul etmediğini, değeri, muhtevasını oluşturan hisler, arzular ile temellendirdiğini görürüz. Bu anlamda James'in durumu baştan sona tabiatçılıktır. Değerlerin bağımsız bir alan olma ihtimalinin olmayışı, ferdin dışında ahlakî otoriteye yer vermemesi, onun bu durumunu destekler. Bu anlayışın tabii sonucu olarak, ahlak meselesinin temel konusu olan "iyi" kavramını "talebin karşılanması" olarak tarif eder.

Değerler konusuyla ilgili bu tespitlerden sonra James'in metafizik görüşü olarak

28) Suckiel, s. 53.

29) Ülken, **Bilgi ve Değer**, s. 316.

30) Ülken, **Bilgi ve Değer**, s. 230; Recep Kılıç, **Ahlakın Dini Temeli**, s. 132.

kabul edilen Radikal Tecrübeciliğini incelemek, onun ahlak anlayışının anlaşılması için bize yeni boyutlar kazandıracaktır.

### b) Radikal Tecrübecilik ve Ahlak

Daha önce zikredildiği gibi James'ın metafizik görüşlerinde ahlakî uzanımlar, genelde metafiziğin ahlaka tâbi olduğu görünümündedir. Bu, James'ın defalarca zikrettiği 'felsefenin amacı davranıştır' hükümde yansıyan bir gerçektir. Davranışta ortaya çıkan öznel faktörler, James'ın felsefesini temellerinden unsurlardan biridir. James'e göre bir filozof, insani eğilim ve ihtiyaçları göz önüne almalıdır; felsefesinin gelişmesinde bu eğilim ve talepleri bilmeli ve felsefî görüşlerinde onlarla uyuşmalıdır. James'ın felsefî çabaları, insanın temel ahlakî dürtüsü ve eğilimleriyle uyuşan bir istekle yönetilmiştir.<sup>31</sup>

James'e göre bu kabulü daima zihinde tutarsak, Radikal Tecrübecilik ve Pragmatizmin ahlak verdiği önemini daha iyi anlayabiliriz. James, hem pragmatizm, hem de radikal tecrübecilikle ahlak için mümkün, en iyi felsefî zemini tesis etmeyi ümit etmiştir.<sup>32</sup> Farklı elemanlar gibi görünen radikal tecrübecilik ve pragmatizm, birbirini takviye etmede, birbirine yol göstermede ve meselenin açıklanmasında derinden, birbiri ile alakalıdır. Bu ilişkide, radikal tecrübecilik, pragmatizmsiz, pragmatizm de radikal tecrübecilik olmadan mevcut olamaz. James, *Pragmatism* adlı kitabının girişinde pragmatizm ile radikal tecrübecilik arasında mantıki ilişkinin olmadığını<sup>33</sup> ve yine Theodore Flournoy'a yazdığı bir mektupta pragmatizm ve radikal tecrübecilik arasında zorunlu bağlantının olmadığını<sup>34</sup> söylese de daha sonraki yazılarında onların birbirini tamaladığını ve biri olmadan diğerkinin eksik kalacağını ifade etmiştir.

Her şeye rağmen James'ın pragmatizmi, felsefede bir metod ve dolayısıyla doğruluk teorisi<sup>35</sup> olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Diğer yandan o, radikal tecrübeciliği bir metafizik öğreti olarak kabul eder. Genelde radikal tecrübeciliğe bağlı olmasına rağmen ona göre pragmatizm, radikal tecrübecilikten mantıki olarak ayrıdır.

Brennan, James'ın pragmatizmi ile radikal tecrübeciliğini bir dereceye kadar özdeş gösterir ifadeleri, onun açık ifadelerinin ışığı altında okunması gerektiğini söyler.<sup>36</sup> James, pragmatizmi meşru sonuçlarına iten yolun, tecrübecilik olduğunu defalarca ifade eder.<sup>37</sup> Pierce'in buna benzer ifadesi "meşhur psikolog James, pragmatizm kelimesini, "radikal

31) Suckiel, s.47.

32) Ahlak ve Din, (yani ahlakî hayatın büyük değiştirici katalizörü) gerçekten James'ın düşüncesinde merkezi eğilimlerdir.

33) William James, *Pragmatism*, s. 14.

34) Brennan, s. 19.

35) Doğrulukla ilgili teori olarak pragmatizmin tartışması için bkz. çalışmamızın 'Epistemoloji ve Ahlak' bölümü.

36) Brennan, s. 20.

37) Dewey, s. 25.

tecrübecilik" ten farklı kullanmıştır. <sup>38</sup>

İlk bakışta James'in ifadelerinde pragmatizm ve radikal tecrübeciliği hemen hemen özdeş gösteren bir övme ve eğilim görebiliriz. Fakat dikkatlice incelersek, James'in pragmatizmi, radikal tecrübeciliğe bir giriş gibi kabul ettiğini anlayabiliriz. *Pragmatizm* diğer filozoflar için her ne olursa olsun James'e göre o, felsefe bir metod ve doğruluk anlayışıdır.<sup>39</sup>

James, radikal tecrübeciliğin önemini ortaya koymak için, insanın ahlakî hayatını inşa eden ve felsefî olarak onu onaylayıcı tecrübe eğilimini temel alır. O, bu eğilimin, Mutlakçının kötü zihinciliğinden, bunun yanı sıra pozivitizm ve tecrübi atomculuğa yönelen İngiliz tecrübeciliğinden de ayrıldığını ifade eder.<sup>40</sup>

James'in kanaatine insan tecrübesini incelemek, gerçeği bilmede ve aynı zamanda ahlakî tecrübenin değerini takdir etmede tek yoldur. Ona göre filozof, tecrübeyi, bünyesi ve yapısı itibariyle felsefenin kökleri gibi ele almalı, tecrübenin tüm çeşitlerini ve tüm parçalarını kabul etmelidir. Tecrübenin tüm çeşitlerinin kabulü ile o, tecrübeciliklerinde gerçekten "yarı gönüllü" olan İngiliz tecrübecilerinden ve idealistlerinden ayrılır.<sup>41</sup> James şöyle der:

"Felsefe, en radikal tavrında gerçekten tecrübi olmalı ve insan, gerçekliği bilmek için tecrübesine dalmalıdır. O, duyuşal hayatı kabul etmeli ve ona saygı duymalıdır; duyuşal hayatın ayrılmaz parçası olan, neden, oran, değişim, fark, uzay, zaman ilişkilerine bakınız; hayatın özünün devamlı değişen karakterine bakınız; kendi hayatı fonksiyonlarınıza itibar edin, söz gelimi neşeye bak ve sadece somut şeylerin mevcut olduğuna anla. Filozof, insanın ahlakî ve zihni hayatının tüm olgularına saygı duymalıdır. Filozof, fiziki doğrulardan tutun, zihni, ahlakî ve estetik tecrübeye ona sunulan özel "zorunlu doğrular"a kadar tecrübenin tüm seviyelerinin verilerini kabul etmelidir ve somut fikri algılardan çıkarmalıdır. Filozofun bu yoldaki tecrübeciliği gerçekten radikal olacaktır."<sup>42</sup>

Radikal tecrübecilik, tecrübenin olguları olan ahlakî verilerin mevcudiyetini kabul eder. Böylesi veriler, tecrübenin bize sunduğu bir tür gerçekliğe sahiptir. Bundan dolayı James'in radikal tecrübeciliğine göre, ahlakî verilerin gerçekliği, ilave-tecrübi destek istenmeyen veriler gibidir. Onlar, bir kere tecrübe edilince tıpkı tüm diğer tecrübeler gibi

38) Pierce, "Pragmatism," in *Pragmatism*, ed by, H. S. Thayer, s. 49.

39) Pierce için, "Pragmatizm felsefede bir metoddur.....Pragmatizm, bir *Weltanschauung* değildir o, fikirleri açıklamayı amaçlayan bir yansıtma metodudur. Bkz. Brennan,s. 20.

40) James, *A Pluralistic Universe*, s. 225-272,

41) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 198. Hume'un tecrübeciliği, tüm tecrübecilerin 'yarı gönüllüsüdür'. Sözgelim, neden ve sonuç ilişkisi, tecrübi olarak tecrübe edilmiş olguların kabulunu ilham eder. kavramsal dönüştürme daima, eziyetli olgudur.

42) James, tüm tecrübelerin kabul edilmesindeki ısrarında, Emerson ve Thoreau gibi Amerikan filozoflarının geleneğini izler. Brennan, s. 19.

ahlakî veriler de tümüyle kendine yeten olarak kabul edilmelidir.<sup>43</sup> Zira radikal tecrübeci, bu noktada bundan başka tecrübi açıklamaların keşfedilemeyeceği gerçeğini hatta tecrübenin sunduklarını kabul veya reddediş arasındaki seçime mecbur olduğunu hissetmeden bu gerçeği kabul etmelidir. James'e göre radikal tecrübeciler, tecrübelerinin kendi ayakları üzerinde durması için cesaretlenmeli ve yüreklerinde hiçliğe izin vermemelidir.<sup>44</sup> Bu sebepten radikal tecrübecilik, insanın ahlak alanındaki tecrübelerini gerçek olarak kabul eder. James, bu noktada felsefenin, tecrübenin genel muhtevasında ahlakî tecrübeleri düzenlemesi ve böylesi tecrübeleri, tecrübe üstü kaynaklara, amaçlara ve hiyerarşilere delalet eden yüksek akılcılığa yer veren tüm eğilimlere karşı durarak tartışması gerektiğini, görevinin bu iş olması gerektiğini söyler.

James'e göre insanın ahlakî özlemleri, matematik veya fizikî tutarlılık özlemleri gibi, her parçası tecrübeye gerçek olan olgulardır. O. insanın ahlakî özlemlerinin, insanı ve onun hayatını tekrar biçimlendirmede diğer olgular gibi eşit derecede hayati rol oynadığını ifade eder: "Hem ahlak hem de fizikî ve matematik bilimler, kendi özel amaçlarına uygun olarak bize verilen sonsuz ilişkileri seçmede aynı şekilde davranırlar. Böylesi ilişkileri asli olarak isimlendirirken ahlakçı ve bilim adamı, onların sadece kendi amaçları için uygun olduğunu, tüm diğer ilişkilerin onlar için gerçek ve hazır olduğunu, görmelidir."<sup>45</sup>

James'e göre eğer gerçeklik, tecrübenin birleşmesinden ibaret ise farzedilen gerçeklik bir ve tek olmayıp tecrübe adedince olacaktır. Böyle mütalaa edilince radikal tecrübecilik bizi önemli bir meseleye, saf tecrübenin şekillenmemiş dünyasından çıkması gereken "dünya bir birlik mi yoksa çokluk mu?" problemine götürür. Bu mesele James'a göre, felsefedeki dilemmaların en anlamlısıdır ve bu mesele, diğer meseleler arasında ahlak için geniş uzanımlara sahiptir.

James, radikal tecrübecinin, elbette bu meseleye tecrübe açısından bakarak yaklaşmasında ısrar eder. Tecrübenin parçaları olarak bilen ve bilineni ele alırken James, her yerde algısal akışın varlığını bulur. Gerçek, tecrübe ile özdeşleştirildiği için o, duyulara ve hislere, büyük ve eşsiz katkıları olan niteliksel çeşitlilik ve özelliğin kainatın karakterini göstereceğini hisseder. Bu yüzden ona göre tecrübenin çoğulcu karşılığı olarak, kainat da bizatihi çoğulcu olmalıdır.<sup>46</sup>

James'e göre çoğulculuk, kainatla ilgili bir çeşit teklifsiz dostluk, insanın ahlakî ihtiyaçlarını gidermesi ve uygun bir dünya görüşünün inşası için kabul edilmelidir. James, daha iyi bir dünya çabalarına yardımcı olmada tekçi görüşün insanı yalın bir gözlemleyici konumuna getirdiğini, bunun yanı sıra bu görüşün insana pasif olarak her ne ise ona mutabık olduğu bir durumun kabulünü teklif ettiğin ileri sürer. Böylesi bir "rol",

43) James, *The Meaning of Truth*, s. 92; Brennan, s. 92.

44) Brennan, s. 92.

45) James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 119.

46) Conkin, s. 319.

haraketsizlik gibi bir adla isimlendirilecekse bazı insanlar için bir övgüye sahiptir ve bu yolla monizm sadece sınırlı ahlakî taleplere cevap verir.

James'e göre monizm, çok lütufkar görünmesine rağmen, bilinç altında kendini dinî sağlamlık ve huzura erdirmek gayesini taşır.<sup>47</sup> Bu yüzden de ona göre, tekçi bir kainatı talep ediş, hastalıklı zihinlerden çıkar. Tekçi bir dünya görüşü, ahlakî mütalaalar sebebiyle diğerinin lehine reddedilmelidir. James'e göre tekçi monizmin karşısında kabul edilen görüş, ferdin ahlakî ihtiyaçlarına gerçekten cevap verir. Zira monizmle ilgili deliller büyük ölçüde değerini yitirmiştir. Çünkü o, önemli ahlakî ihtiyaçları karşılamada başarısızdır; bu sistemin estetik avantajları ahlak açısından başarılı olmasına katkı sağlamaz. Bu noktada bir sistemde metafizik ve ahlakın ilişkisi, ahlakî ihtiyaçları karşılayabilmesinde olmalıdır.<sup>48</sup>

James'e göre ahlakî bir nizam talebimize cevap verecek bir dünyaya sahip olma ihtiyacı, monizme karşı diğer bir kanıt için zemindir. O, monist teorinin, kötülükle ilgili spekülâtif, dayanılmaz bir problemi ortaya çıkararak, ahlakî duyarlılıklarımızı bozduğunu bu yüzden de bu teorinin reddedilmesi gerektiğini ileri sürer. O, şöyle der:

"Eğer mutlak, sizin (monistlerin) iddia ettiğiniz gibi her şeyin kaynağı veya bizatihi tüm mükemmelliklerin kaynağı ise, öyleyse "tüm sonlu tecrübenin kocaman kusurlarını nasıl açıklayacaksınız? Niçin mutlakın mükemmeliyeti insan hayalleri için karanlık gün olan hayatın özel formlarına ihtiyaç duysun?"<sup>49</sup> James'e göre bu sorulara cevap vermek çok zordur. Zira bunun zımnen cevabı, diğer varlıklara muhtaç olmayan Mutlakın kötülükler üzerinde baskı yapacak hiç bir şeye sahip olamaması anlamına gelmektedir. O, açıkça şunu söyler "Her ne ise kötülük, Mutlaktır." James'in bu sözlerine rağmen, onlar Mutlak'ın iyiliğini hala savunmaya devam ederlerse, James şunu sorar: Eğer mutlak iyi ise, ahlakî ve fiziki kusurlar nasıl açıklanabilir? Mutlakçı bu soruya, kainatın tümünün ideal olarak mükemmel; fakat parçaların mükemmel olmadığını ileri sürerek cevap verebilir. Fakat bu, James'in dediği gibi, soruyu hala çözemeyen cevaptır.

Bu sebepten mutlakın soyut, dejenere saçmalığında monist, çözülemez, rizikolu kötülük problemini ortaya çıkarmayarak ve kötülük olgusunun mevcut olmadığını tasarlayarak veya kötülüğün mutlağa kerhen girmesine mücadele ederek problemi çözmek istemiştir. Akıl yürütmenin sözde en yüksek çeşidiyle desteklenen monistin felsefî inancı, bu durumda yalın hurafeye döner.

James, monizmin yanısıra panteizme de ciddi itirazlarda bulunur. O, pragmatik metodu panteizme uyguladığında, Tanrı'nın evrensel içkinliği güvensizliğe, kainatın kurtuluşu ile ilgili gelecekteki umut başarısızlığa dönüşür ve dahası Tanrı'nın "ahlakî tatili" sonucu ortaya çıkar. James'e göre bu zayıf yumşaklık, enerjik ve sağlıklı zihinlere "ahlakî tatili" önerir. Bu durumda filozofların seçmeleri gereken mantıklı iki anlayış var; biri

47) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 137.

48) Flournoy, s. 35.

49) James, *A Pluralistic Universe*, s. 117.

pluralizmi diğeri monizmdir.

James, tekçi kainat anlayışında kusurların aşikar olduğunu, parçaların kusurlarını açıklamadaki tüm girişimlerin sonuçsuz kaldığını ve bu anlayışın kötülükle ilgili tecrübemizde açıkça itaatsizlik etmesinin bir olgu olduğunu vurgular. Zira ona göre, kötülük vardır ve dolayısıyla felsefe onun gerçekliğini reddetmek yerine iyiliğin varlığı gibi kötülüğün varlığını da gerçek olarak kabul etmelidir. O şöyle der:

"Çoğulcu için kötülüğün kabulünde spekülâtif problem yoktur; filozof, gerçekten akli öneme sahip kötülük olgusunu şartlı olarak farzedebilir."<sup>50</sup> "Kötülük olgusu, hayatın önemine dair en iyi anahtardır ve muhtemelen gözlerimizi doğrunun en derin seviyelerine çevirme imkanını gerçekleştirir."<sup>51</sup>

### c) Çoğulculuk (Pluralizm) ve Ahlak

James'e göre çoğulculuk, kötülük olgusunu gerçek kabul ederek ve ona anlamlı roller belirleyerek, onu bir metafizik varsayım gibi kabul ederek diğer teorilere karşı üstünlüğünü gösterir. James'e göre bu ve aşağıda inceleyeceğimiz diğer nedenlerden dolayı çoğulculuk, ahlakî bir kainatın taleplerine uygun metafizik postüla gibi kabul edilmelidir. Çoğulculuk, kainatın tümüyle yekpare (*monolitik*) mahiyetini, her biri birbiriyle bağlantılı bir kosmosa dönüştürerek, insan ruhunun rahat edeceği bir yuva yaratır. Oysa mutlak birlik dünyasında tüm olaylar önceden karara bağlanmış olduğundan, insanın aktif ruhu orada eylem için hiç bir alan bulamaz. Monistik bir dünya, her tesire yabancı olacağından, kaderciliği ve insanın mahiyetinde değişiklik yapabilecek ilgisizliği, vurdum duymazlığı çağırabilir. Bunun aksine çoğulculuk, "mutlakı (*absolute*) dualarla def ederek (*exorcizing*); içinde olduğumuz hayatın büyük gerçekleştiricisini (*great de-realizer*) reddeder ve gerçeğin mahiyetini arızı yabancılığından kurtarır. Hissettiğimiz her amaç, neden, hareket, arzu veya nefret objesi, neşe veya üzüntü, sonlu ve çoğulcu dünyadadır. Böylesi bir dünyada *birşeyler* gerçekleşir. olur, orada olaylar vuku bulur."<sup>52</sup>

James'e göre, insanî umut ve eğilimlerimizi meşru kılmada çoğulculuk, bir varsayımın statüsünden daha fazlasını vermese bile, tercih edilebilir. Çoğulcu kainatın, günlük tecrübemizin gevşek, kabaca birleşmiş örgüsünü yansıttığı gerçeği, çoğulculuğun aleyhine hiç bir surette kabul edilmemelidir; bunun kabulü, blok bir kainat teorisine ve insanın öznel isteklerini yok sayan ve akî özgürlüğünü yok eden bir teoriye eşittir. Aslında hem çoğulculuk hem de monizm, bazı öznel talepleri sağlama amacıyla inşa edilmiş varsayımlardır. Tekçilik, tutarlılık için akî talepleri sağlar, çoğulculuk ise insanın ahlakî güdülerini ifade etme fırsatına sahip bir kainatın taleplerini karşılar.

50) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 165.

51) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 165,

52) James, *A Pluralistic Universe*, s. 49-50.

James, monizmin doğruluğunu kabul eden mutlakçının taleplerine karşı, çoğulculuğun, monizm ile "tamamen iş birliği yapacak bir varsayım" gibi kabul edilmesi gerektiğinde ısrar eder. O, şöyle der: "Dünya, son tahlilde bir blok- kainat olabilir, fakat diğer taraftan çevrilmemiş ve kapanmamış bir dizi (*strungu-along*) kainat da olabilir. Gerçek, tüm bunlardan sonra dağıtılmış olarak mevcut olabilir. Israr ettiğim, işte bu imkandır."<sup>53</sup>

James, iki mümkün varsayımdan, çoğulcu olanı seçer. Zira çoğulculuk, temelde ahlakî bir kainat isteğine olumlu olarak cevap verir. O, nihai bir tekçiliğin cansız sonluluğunda saplanmayı tercih etmez. Aksine çoğulculuğu seçerek, en azından belli bir şeye ibadet etme ve belli bir şeyle savaşıma enerjisini kazanmayı ister.<sup>54</sup>

James'in çoğulcu teoriyi tercihinin ahlakî temeli, yazılarında defalarca beyan edilir: söz gelimi, *A Pluralistic Universe*'de o diyor ki, "çoğucu bir kainatda aklî, duygusal ve aktif ilişkinizle, kendi tabiatınızın önemli talepleri ahenk arzeder ve akış sağlar."<sup>55</sup> James'e göre çoğulcu bir kainatın, insanın ahlakî taleplerini karşılaması kadar, böylesi bir kainatın gerçek olduğu da söylenmelidir. Bu, tüm gerçekliğin tecrübeye eşit olduğunu kabul eden radikal tecrübecinin inancından neşek eder; insanın kendi tecrübesi -ahlakî isteklerimiz dahil olarak, kainat için tek doğru anahtardır. Gerçekten ahlakî tecrübeye sahip olduğumuzdan dolayı, bu dünyada ahlakın var olduğunu kabul ederiz.

James'in çoğulculuğu, Hume'un tecrübeciliğinde karakterize edilen atomcu duyumlamalarından kaçınmak için ahlakî tecrübeye yer sağlar. Radikal tecrübecilik, "her formun" gerçeğin sonsuz formu ve geçici görüntüsel formu olduğunu teyid ederken, tutarsız, çoğulcu bir kainata sahip olduğumuzu kastetmez. O, gerçekte, her parçanın aktüel ve vasıtasız bağlantıları olamamasına rağmen, diğer parçalara uzak olsa da, yine de bazı mümkün veya vasıtalı bağlantılar olabileceğini görür: "Her parça, içinden çıkılmaz karışıklıkta çok yakın komşusu ile birlikte birarada durur."<sup>56</sup> James'in tecrübeciliği, her şeyin gevşek ve ayrı olduğu, hiç bir bağlantının bulunmadığını ileri süren geleneksel tecrübecilik delili ile her şeyin birbirine bağlantılı olduğu görüşünü ileri süren rasyonalizimi birleştirmeyi dener. Bu anlayış, bir yandan tüm tecrübelerin gerçekliğini kabul ederken, diğer yandan da çoğulculuğa gerçek, içsel tutarlılık sağlar. Diğer bir ifadeyle, bu anlayış dış bağlantıların gerçek, iç bağlantıların ise gerçek olmadığı şeklindeki naiv inancı reddeder. James, "somut tecrübede yan yana duran birleşme olgusunu kabul eder ve kavramsallaştırıcı sürecin sun'i ürünlerini, yaptığımız ayrımları, ayrımları tecrit eden tümü, bütünü kabul eder...."<sup>57</sup> James, "gerçeğin çeşitli formlarda mevcut olabileceğini, tümünün aynı biçimde değil, her birinin bir manzume olarak mevcut olabileceği

53) James, *A Pluralistic Universe*, s. 328.

54) Brennan, s. 30.

55) James, *A Pluralistic Universe*, s. 319.

56) James, *A Pluralistic Universe*, s.325.

57) James, *A Pluralistic Universe*, s. 236.

varsayımını"<sup>58</sup> teyid eder. O, ayrıca çoğulculuğun, pragmatik olarak yorumlandığında "gerçeğin çeşitli parçalarının sonsuz şekilde ilişkili olduğu bir nizam" anlamına geldiğini beyan eder.<sup>59</sup>

James'in kainat için aradığı yenilik, algısal tecrübesinde bulunur. Ona göre algısal akışın hiç bir parçası diğer bir parçasıyla tam olarak özdeş değildir. Her tecrübeye yeni ve değişik bir şey daima vardır. Zaman, yeni anlarda tomurcuklanan ve onların her birinin daha önce olmayan ferdiyetlerinin muhtevalarını temsil eder. Zira hiç bir somut tecrübe parçası daha önce kopyalanmamıştır.

James'e göre tecrübedeki bu yenilik, bize kainatın tekrar inşası için daimî bir fırsat sağlar. Biyolojik mutasyon gibi kozmolojik mutasyon yapılıdır. Ona göre gerçeği oluşturan parçaların şartlı serbestlikleri, dünyada şansın imkanın ortaya koyar; ve tecrübemiz, böylesi şansın gerçekten mevcut olduğunu bize gösterir. Oluşun( *being*) sonu, açık ve belirlenmemiştir. Bu bebepten biz, açık bir kainata sahibiz.<sup>60</sup>

Kainatta şansın(*tychizm*) mevcudiyetine dair ahlakî uzanımlar, insanın özgürlüğü, dünyayı tamamlanmamış ve yeniliğe açık olarak kabul ettiğimizde mümkün olur. Kainatın böylesi uzanımları gayet bol ve aşikardır.

James, kainatta şansın mevcudiyetini savunurken, şans ve yenilik adına sekiz neden sayar. Bunlardan üçünü bilimsel, ikisini ahlakî ve üçünü metafizik olarak adlandırır; metafizik delillerden biri olan ve teolojiden kötülük problemini şansın mevcudiyetin ileri sürerek bertaraf eden tychizm, metafizik olduğu kadar açıkça ahlakîdir. James, şans adına ileri sürdüğü iki ahlakî nedeni aşağıdaki gibi sunar: "ilkin, monizm, kesin olarak yeniliği inkar eder ve duyuşsal hayatımızı şok eden, eylemde kendiliğindenliğini bitirmiş bir kainat ileri sürer. İkinci olarak, çoğulcu olan tychizm, tecrübecilik, ferdiyetçilik, demokrasi ve özgürlükle beraber gider. James, birliğin kazanma sürecinyle beraber olduğuna inanır ve bu noktada insanın yükümlülüğünü gerçek talepler üzerine koyar. Tychizm ve "sonsuz ilişki" beraber durur ve düşerler. Onlar; saygı duyan, kutsal, eşsiz ferdiyet anlamındadır."<sup>61</sup>

James, spekülâtif açıdan şansın kainatın aslî bir unsuru olarak sayılması ve onun gerçekten kainatta aktüel olarak olması gerektiğini ileri sürer. Böyle olmaması içinde hiç bir nedenin olmadığını görür. "Mücadelemin özü" diyor James, ilişkilerin mantuki olarak zorunlu olmadığı; bununla beraber onların tesadüfe bağlı olarak geldiği bir dünyadır. Bağımsız kaynak ve amaçlar manzumesi, "şansların karışmasıyla" biraraya getirilip bitiştirilebilir ve ondan sonra illetleri karıştırılır ve etkileri birleştirilir."<sup>62</sup>

James'in şansın gerçekliğini teyit eden dünya görüşü, monizmin sahte akılcılığına

58) James, *A Pluralistic Universe*, s.129.

59) James, *A Pluralistic Universe*, s. 321.

60) Moore, s. 147.

61) Perry, *Thought and Character of William James*, s. 748-749; Brennan, s. 32.

62) Perry, *Thought*, s. 382.

karşı çıkışı içerir ve o, " böylesi bir dünyada, duyusal tecrübenin bizatihi akışında gözden kaçan bir akılcılık görür.<sup>63</sup> Orada bulunan akılcılık, ahlak açısından tüm sonuçları ile determinizmi ihtiva eden monizmin akılcılığını önceler.<sup>64</sup>

James'e göre bu öncelik, determinizmi " bir şey yapmaya imkan vermeyen ve kainat içinde olmaması gereken bir durum olduğu" gerçeğinde gösterilir.<sup>65</sup> Bu yüzden determinizm ve monizm, kainata, kendisiyle çatışan<sup>66</sup> ve ahlakî olarak çirkinliklerin bulunduğu bir karakter yükler; rasyonellik veya mükemmellik adına böyle yapıldığında, tüm tekçi, mutlakçı ve determinist dünya görüşleri, kesin irrasyonelliklerini ifşa ederler.

James'e göre ilk prensiplerden yola çıkan tüm metafizikler, prensipleri ister mantıkî, ister geometrik, isterse mekanik, hatta psikolojik olsun aynı temel anlayışı yansıtır. Onların hepsi belirlenmiş blok kainat fikrini seslendirirler.

Diğer yandan radikal tecrübecilik, değişme ve şansın rol oynadığı bir dünyayı tesbit ederek,<sup>67</sup> bize duygudaşlığımızın tüm kategorilerinin ona bağlı olduğu bir dünyayı verir.<sup>68</sup> "Bizim her birimizden oluşan" bir dünya "teklifsiz dostluğun en yüksek seviyesine " gelmemize izin verir. <sup>69</sup> Böylesi bir dünya, James çoğulculuğunun ayrılmaz parçası ve determinizmin doğrudan olumsuzlayıcısı bir dünyadır.

James, hayatın parçalarından felsefî sonuçlar toplayarak oluşturduğumuz bir dünyada, "şansı, metafizik bir hastalıktan gelir gibi küçümsemek, aslında 'dünyanın hiç bir parçasının birbiriyle bağlantılı olmadığı' ifade etmek anlamındadır. Fakat her şeye rağmen, tüm kaderlerin mutlak olarak kontrol edildiği farzedilebilir. <sup>70</sup> James bu konuda şunu söyler: "Çoğulcu bir kainatta, oluşun tüm nitelikler bir diğerinin şahsi kutsallığına saygı duyar, şeyleri zaman ve mekanın yaygın masasında oturan bir derinlikte buluruz; şeyleri tutarlı buluruz ancak böylesi bir yolda birleşme eylemi" niteliklerin geri kalanını belirlenimsiz bırakır, bize şans için yer açar.<sup>71</sup>

Monizmin şansa yer vermeyen blok kainatı, kurallarının dakik olarak işlediği determinizmi ile her şeyin önceden belirlendiği bir kainat sunar. James'e göre monizmin sunduğu bu anlayış, ahlakî teamüller açısından kabul edilemez. Determinist filozoflar gelecekle ilgili planlar kurarken, şans ve sinonimler olan kısmet, risk, ânilik, alternatif imkan ve zorunsuzluk, kavramlarını olumsuz ve uygun olmayan anlamlarda kullanırlar.

63) Perry, *Thought*, s. 73.

64) Flournoy, s. 120.

65) James, "Dilemma of Determinism". *The Will to Believe*, s. 161-162.

66) John E. Smith, *America's Philosophical Vision*, London, 1992, s. 63.

67) Radikal tecrübecilik, pluralizm, değişme ile özdeş değildir ve ikisi arasında mantıkî zorunlu bir ilişkinin olduğu şanstır. Aslında, eğer insanın tecrübesi mutlak olarak bir ve tamamiyle belirlenmiş bir kainat ilham ederse, Radikal tecrübecilik, tekçi ve belirlenimci olur. Fakat onun çoğulculuğu, doktrinel değil tecrübîdir.

68) James, *A Pluralistic Universe*, s.48.

69) James, *A Pluralistic Universe*, s. 44.

70) James, *A Pluralistic Universe*, s. 159.

71) James, "On Some Hegelism", *The Will to Believe*, s.270.

Zira aşkın bir ilkenin, olayların akışında alternatiflere izin vermeyeceği aşıkardır. James, niçin bir Hegelci olmadığını anlatırken, "Ahlaki yargıların, bizi zorunsuzluğun (*contingencies*) olmadığı bir dünyayı varsaymaya götürdüğünü" beyan eder.<sup>72</sup>

James, Hegel'ci bir dünya anlayışında tüm korkunçluğu ile suçların, kainatın mahiyeti vasıtasıyla belli zaman ve mekanda zorunlu olarak gerçekleşeceğini hisseder; "Eğer hiç bir şey bütünlük duygusuyla uyuşmasaydı, kainat hakkında ne düşünebilecektik?"<sup>73</sup> İnsanın ahlakî duygusu, suçların zorunlu olarak tarihin bir parçası olduğuna ve bunu kabul etmeğe karşı iç güdüsel olarak tepki gösterir. Bu tepkiler gözardı edilmemeli ve kurcalanmamalı; onlar determinist bir varsayımına karşı bir yargı inşa ederler. Çünkü gördüğümüz kadarıyla insanın öznel tepkileri, gerçeğin diğer parçaları gibi "nesnel" ve gerçektir ve onlar, monistik akılcılığın akli doğrularından daha ağırlığını taşıyabilirler.

James'e göre bir insanı "mümkün (*possibility*) insan veya gayrı mümkün (*anti-possibility*) insan yapan böylesi tepkilere karşı duygularıdır; bir insanın görüşlerini biçimlendiren akılcılığın faraziyeleri değil, bilakis olgulardır. Bazılarına göre içersindeki imkanlarla dünya, daha akli görülebilir, diğerlerine göre imkanlar dışarıda bırakılırsa dünya daha akli olur. Her iki durumda insan, tabiatının öznel taleplerine eşit derecede cevap verir; hiç bir tarafın harici kanıtların tarafını tutmağa hakkı yoktur, zira "olguların bizi ya gerekirci ya da indeterminist yapmada hiç bir rolü" yoktur.<sup>74</sup>

James göre, determinizm veya indeterminizm meselesini sonuca bağlamada, tercihlere başvurmamızı önermek mümkündür. Zira insan, tecrübesinin böylesi olanaklarını keşfetmekle, -onlara karşı pozitivist veya akılcı ön yargılarla engel olmaksızın- onların, insanın ahlakî kanaat ve eylemlerine geçerlilik verir şekilde inşa edilmiş bir dünyaya işaret ettiğini bulur. Tecrübelerimiz, ferdin özgürlüğü ve ahlakî zorunsuzluğunu gerçekten teyit eder <sup>75</sup> ve sonra mutlak ve nihaiye dayanan , tüm yolların ona doğru ilerlediği, yapılması gerekenlerin (*shoulds*) bir serisine dayanan radikal olarak ahlakî bir kainatı bize gösterir.<sup>76</sup>

James'e göre bu radikal ahlakî kainat ile ahlaklı insanın ilişkisi, James'ın dünya görüşünde belirgin ve merkezi bir rol oynar. James, dünyayı temelde ahlakî kabul eder. Fakat onun, kainatı ahlak dışı veya ahlaka aykırı gibi gören görüşlerine işaret eden bir kaç makale bulunabilir;<sup>77</sup> "Böylesi bir kahpeye (görünen dünya) hiç bir minnetimiz yoktur.; onunla hiç bir ahlakî paylaşım tesis edemeyiz; ve onun bazı parçalarına itaat veya karşı gelme konusunda özgürüz dolayısıyla hiç bir kanuna uyma! Aksine özel amaçlarına

72) James, "On Some Hegelism", *The Will to Believe*, s. 294.

73) James, "Dilemma of Determinism", *The Will to Believe*, s.161.

74) James, "Dilemma of Determinism", *The Will to Believe*, s.152.

75) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 44. (İnsansız tabiat, ahlaki boşluktur.)

76) James, "The Sentiment of Rationality," *The Will to Believe*, s. 104.

77) Brennan, s. 35.

yardım edecek özel görünümleriyle seninle uzlaşan sağ duyuna güven."<sup>78</sup> "Tabiat, sempati duymanın mümkün olduğu tartışılabilir nihai eğilime sahip değildir."<sup>79</sup> "Eğer kainatın ilahi bir ruhu olsaydı, bildiğimiz kadarıyla insan için nihai bir söz mümkün olmazdı. Tabiata vahyedilmiş hiç bir ruh yoktur ya da uygun olmayan şekilde vahyedilmiştir...."<sup>80</sup> "Tabiat tümüyle plastik ve farklıdır, bir ahlakî çokluktur....bir ahlakî kainat değildir."<sup>81</sup>

James, kainatı temelde ahlaki görerek; özgürlük ve iyiliğin, dünyanın ahlakî maddesinden yapıldığını ileri sürer. Ona göre eğer insansız ve ahlakî karakterden tümüyle yoksun bir tabiatta özgürlük, iyilik gibi insanı geleceğe taşıyan, ona imkanlar açan bir alan bulunmaz. Böylesi bir kainata insanın katkıları olmaz. Ama eğer tabiat, insandan ahlakî formasyonu alabilecek bu ilişkiler ağı ise, bu durumda kainatın, insanın yaptığı bir şey olabileceğini söyleyebiliriz. Nitekim James: "Dünya iyidir diyebiliriz zira o, bizim yaptığımızdır ve onu iyi yapacağız"<sup>82</sup> der.

James'e göre ahlaki boyutlara sahip bir kainat tasavvur etmenin imkanı, düşüncemizin ortasında bir istisna değil bir kural olmalıdır.<sup>83</sup>

Aşağıdaki alıntılar ışığında James'ın dağınık düşüncelerinde tezat gibi görünen bu meseleye şu çözümü getirdiğini görebiliriz:

"Mutlak ahlakçı için eğilimler, sadece hissedilmesi gerekenler değil, inanılması ve itaat edilmesi gereken şeylerdir. Söz gelimi sözümü tutmak, sosyal eğilimim, en iyi olan değil aynı zamanda bu eğilimleri sahip olmak da benim için en iyi olandır. Kozmosun buna sahip olması da en iyisidir. Kainatın ahlakî olduğuna inanan birisi, ahlakî nizamı mutlak ve nihai bir gerekliliğe, tüm yolların ona doğru ilerlediği gereklilik seviyesine dayandırmalıdır."<sup>84</sup>

James'e göre bu noktada, kainatın ahlakî karakterini belirlemede insanın oynadığı rolü açıklamak bizim için mümkündür. Eğer insan kainatın ahlakî karakterini biçimlendirmede gerçekten önemli bir rol oynuyorsa, böyleyse kainatın tamamlanmamış, gerçek yeniliklerin mümkün olduğu, insanın özgür olduğu ve sonuçta insanın dünyadaki gerçek kozal güçleri tatbik edebileceği bir olgudur. Tüm bunlar James'ın kesin olarak teyid ettiği olgulardır.

Dünyanın tamamlanmayışı, elbette gerçeği statik varlıktan çok, olan, olmakta devam eden olarak gören çoğulcu varsayımın ayrılmaz bir parçasıdır. Çoğulcu, sözgelimi, "zihnimiz, bizatihi tamamlanmış bir dünya ile karşılaşır ve onun muhtevasını araştırma

78) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 44.

79) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 492.

80) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 52

81) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s.43.

82) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 102.

83) James, *A Pluralistic Universe*, s. 150.

84) James, "The Sentiment of Rationality," *The Will to Believe*, s. 104.

görevine sahiptir; fakat onun karakterini yeniden belirleme gücüne sahip değiliz zira o zaten verilmiştir" diyen zihinci kanaati reddetmelidir.<sup>85</sup> Çeşitli birleşme ve ayrılmalarıyla her bir formunda gerçeğin mevcudiyeti, bitirilmemiş bir kainatın hikayesini bize. Kainatın toplam karakteri, 'farazi ve kategorik olmayan önermelerle ifade edilebilir; onun kaderi 'bir eğer'e veya bir çok eğer'e asılmıştır. Çünkü dünya henüz tamamlanmamıştır"<sup>86</sup>

Dünyanın bu tamamlanmamış karakteri, sıçramalar ve sarsıntılarla değil bilakis James'ın dediği gibi "tecrübede yakınlıkla" oluşturulur. Böylesi bir dünya, tecrübi olarak keşfettiğimiz yeniliğin tanıtılması anlamına gelir...."<sup>87</sup>

James'e göre böylesi bir dünyanın nasıl mümkün olabileceğinin hiç bir kavramsal izahı olmasa bile "her zaman yenilikleri tecrübe edeceğimiz" gerçeği baki kalır. Algısal tecrübemiz, kavramsal aklımızı aşar(*overlaps*): "Öyle, niçini aşar; varlık düşünmeyi aşar"<sup>88</sup> Biz, algısal akışı bir yanılsama gibi tahlil eden, dünyada her hangi bir değişikliğin imkanının mantıki temellerini inkar eden "kötü" zihinciliğe karşı yeniliklerin hakikatını kabul etmeliyiz. Biz, a priori olarak yeniliği hariç tutan bir iradenin, dünyayı aklileştirmek için kavramsal yollara başvurmasını reddetmeliyiz.<sup>89</sup> Gerçekten algıladığımız şey, James'a göre hakikaten gelişen, idrak ettiğimiz, devamlı olarak yaratıcı bir mahiyette olan bir dünyadır.

James buna ilaveten sadece tabiatla değil, ruhumuzun somut hareketlerinde bile yeniliğin girişini bulabileceğimizi savunur. Ruhumuzun somut hareketlerinde "imkanlar, bitmemiş olgular, aktif olarak ilişkili olduğumuz gerçeklerdir. Bu hareketler, eşyanın mahiyeti ile haberleştiğimiz en derin organımızdır."<sup>90</sup>

James'ın yenilik lehine çok zorladığı delilinin ahlakî delil olduğunu söyleyebiliriz: "gelecekle ilgili görüşümden vazgeçmek için uyarıldığım ve rica edildiğim 'şans' kavramı, akıl yürütmenin, salt düşüncenin intiharı gibidir. Zira şans yardımıyla gelecek, geçmişten daha başka ve daha iyi olabilir."<sup>91</sup> Diğer bir deyişle şansa inanmak ahlakî olarak arzu edilen elemanları kainata tanıtmaktır: böyle yaparak, insan inançlarının yaratıcı rolü açısından pragmatik olarak doğrulanabilir.<sup>92</sup>

James'e göre bu çoğulcu kainatta, insan yenilikleri keşfeder; sadece bunu değil aynı zamanda bazı özel zamanlarda oluşa gelebilecek mümkün bazı yeniliklerin belirlenmesini gösterecek tecrübeleri de keşfeder. James diyor ki, "Biz, eşsiz yeniliğin yazarları olabiliriz.

85) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 221.

86) James, *Some Problems of Philosophy*, 229.

87) James, *A Pluralistic Universe*, s. 351.

88) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 141.

89) Bu, James'ın kavramları reddettiği şeklinde anlaşılmamalı. O, gerçeğin kötü kavramsallaştırmasını reddederken, kavramların algılar gibi gerçek olduğunu doğrular ve değersiz teleolojik karaktere sahip olduklarını görür.

90) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 62.

91) James, "The Dilemma of Determinism, *The Will to Believe*, s. 178-179

92) James, "The Dilemma of Determinism, *The Will to Believe*, s. 179.

Nitekim bu düşünce, onun hür-irade öğretisinin tezidir.<sup>93</sup>

Bu bağlamda James'ın ahlak felsefesinin temeli, bilinç ve özgürlük teorisidir.<sup>94</sup> James'e göre insan bilinci, dünya ile ilgili ve ona girmiş seçici bir kuvvettir. Bilinç, farkındalığın en yüksek seviyesi veya hissetmenin dil öncesi durumu ve yansıtma öncesi durumu olarak mütalaa edilirse, seçici kuvvetleri ile dünyamızı inşaa etmede bize yardım eder. James'a göre dünyamız, özgür bir dünyadır. Seçimlerimiz, anlam ve değeri belirler. Biz özgürlüğümüzle, mevcudiyetimizin niteliğinden ve öneminden sorumluyuz.

#### d) Özgürlük ve Ahlak

James, düşüncelerinde insan özgürlüğünü vurgular ve onun alanını genişletir.<sup>95</sup> Zira ona göre özgürlüğün tahlili, önemli vukıfları içerir. Özgürlük<sup>96</sup> çeşitli boyutları olan bir kavramdır.<sup>97</sup> En yaygın kullanımı politik bağlamda olabilir; fakat James, özgürlükle ilgili sosyal ve politik fikirlerin temelinde yatan, insan hayatının cüzleri üzerinde aslı olarak yoğunlaşır.

James, özgürlüğün mevcudiyetini kanıtlamağa ihtiyaç duymaz. Zira onun doğruluğunu bir postüla olarak kabul eder. Ona göre eğer özgürsek, özgürlükle ilgili ilk eylemimiz, özgürlüğümüzü teyit etmelidir. Bu yüzden özgürlük, en temelde, bilincin seçici kuvvetlerindeki bir faktördür.<sup>98</sup> Şöyle söylersek, biz dünyadaki nesneleri ve fikirleri mevcut anımızda kontrol edebilmede özgürüz. Dahası düşünme ve eyleme katılma, dünyadaki diğer eylemlere tâbi olarak yapılan seçimlerdir. Bu sebeple özgürlük, bir bütün olarak tüm insan hayatına ve dünyaya yayılmıştır. Yeni amaçlar, değerler ve eylemler ortaya çıkar ve onlar, dünyamızı biçimlendirir.

James, özgürlüğün gerekirciliğin(determinizm) teorileri ile uyuşmadığını<sup>99</sup> vurgular. Bu teoriler, insan davranışları, geçmişin ayrıntılı olarak geleceği belirleyişindeki etki ve illetlerin bir sonucudur görüşünü teyit eder. James'ın gerekirciliğe karşı özgürlüğü savunması enerji dolu ve ilginç formdadır. O, insan eylemlerinin hem özgürlüğü hem de gerekirciliği içerdiğini ispatlamanın mümkün olmadığını ileri sürer. James'e göre, bir eylem gerçekleştikten sonra o eylem bir daha tekrarlanamaz. Her şeye rağmen nesnel kanıtın yokluğu dahi, James'e göre özgürlüğün gerçekliğine inanmak için bir yol açar.

James, insan hayatının, geleceğin eşsiz bir biçimde açık uçlu, bir dünyada yayıldığını

93) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 145.

94) Nejat Bozkurt, William James'in Pragmatizm ve Hümanizm Anlayışı, *Felsefe Arkivi*, sayı 21, İstanbul, 1988, s. 183.

95) Hook, s. 181.

96) Flew, s. 188.

97) Necati Öner, *İnsan Hürriyeti*, Ankara, 1982, s. 10

98) Geniş bilgi için bkz. Öner, s. 18 vd.

99) Geniş bilgi için bkz. Richard Taylor, *Metaphysics*, Prentice Hall, 1963, s. 33-39.

ve özgürlüğümüzün mevcut durumumuzda bize istikamet ve karar vermede yardım ettiğın söyler. Zira eylemlerimiz, geçmişteki nedenlerin yalın sonuçları değildir. Dahası özgürlükle ilgili duygular, hem ahlakî çabalarımız hem de umutlarımızın temel ve ayrılmaz parçalarıdır. James'e göre yaşamımızın anlamı, geniş ölçüde özgürlüğün gerçekliğine dayanır. Yine ona göre biz, özgürlüğün mevcudiyetini ispatlayamasak da özgürlüğe inanmak ve gerekirciliği reddetmek için güçlü pratik zemini sağlayabileceğimiz sonucuna varırız.

James, insanların, sürüp giden yaşamlarında hayatın anlamını aradıklarını ve özgürlüğün, anlamı somutlaştırmada kullanılması gerektiğine inanır. Bu noktada James, özgürlüğümüzle ilgili iki faktörü inceler. İlki, bir ferdin hayatında eğer anlam gerçekleştirilmek isteniyorsa, ferdin amaçlarının şahsi bir birliğe doğru hareket etmesi gerekir. Eğer ferd, amaçlarını gerçekleştirmez ve bu yolda uğraşmazsa, mevcudiyetini ve bütünlüğünü sağlayamaz. Ferd kendini gerçekleştirmek için çoğu kez özel, ferdi seçimler yapar. Eğer bu seçimler çatışırsa, hayatının anlamı tehlikeli bir durumda kalır. Bu durumu aşmada bizi birliğe götürecek, özgürlüğümüzün kullanımıdır. İkinci olarak, insan özgürlüğü sosyal bir çevrede gerçekleşir. Özgürlüğün kökleri ferdiyettedir fakat özgürlük, insanı diğer insanlar dünyasına iter. Her insan, hayatının anlam örgüsünü arar ama insanın seçimleri diğerlerinin seçimleri ile çatışabilir. Eğer sosyal nizamda çatışma ve kaos varsa anlam tehlikeli bir durumda olur.

James, özgürlüğü kullanımımızın, (insanlığın iyiliği ve istekleri azami seviyede gerçekleşmesi için) sosyal ahenge göre ayarlanması gerektiğine inanır. Onun özgürlük anlayışı, sosyal ve politik sferden çıkar; zira böyle yapıldığında birlik ve birliktelik fikri temel olur. Dolayısıyla özgürlüğün ve birliğin gerçekleşmesi, hayatın toplumsal ve ferdi boyutuna bağlıdır. Hayatın anlamının yükseltilmesi, özgürlük ve birliğin bir arada maksimize edilmesiyle verimli bir eğilimi yakalar.

Özgürlüğü bir yaşantı hali olarak kabul eden James, insanın kendisini gerçekleştirmesinin özgürlük halini yaşamakla olabileceğini ileri sürer. Fakat, James, özgürlük alanlarının belirlenmesinde bize net bir ölçüt önermez. Çünkü onun ferdiyetlerin farklılığını kabul edişi, hürriyet hakkının herkeste aynı ölçüde kullanılıp, kullanılmadığı meselesini ortaya çıkarır. Bununla beraber o, hürriyet hakkının kullanılmasının belli bir medeniyet seviyesi gerektiğinde de ısrar eder. Bu yüzden hürriyetin sınırlarının, o toplumun yapısı ve medeniyet seviyesine uygun bir tarzda çizilmesini önerir.

James'in hür irade öğretisi, şans ve imkanla birlikte çoğulcu kainatı karakterize eden radikal tecrübecilik teorisi ile mükemmel olarak uyuşur.<sup>100</sup> Varlığın maddesi gibi bilgimizin kaynağı olan tecrübe, dünyada hem yeniliği hem de bilenin özgürlüğünü gösterir. Bu sebepten James'e göre hür irade, "tabii sürece kendini fazladan takdim eden

100) G. E. Myers, *William James, Selected Essays*, New York, 1992, s. 1055.

bir amil" değildir; o sadece, "yeni aktif-durumlarda yeniliğin karakteri" anlamına gelir.<sup>101</sup>

Çoğulcu kainata hür iradenin dahil olması; "fiziki olarak algılanabilir her şeyin ahlakî olarak mümkün oluşu anlamına gelmez. Yalın olarak, alternatiflerin gerçekten mümkün olandan daha fazla irademizi ayarttığı söylenebilir."<sup>102</sup> Böylesi alternatiflerin adedi, elbette hayallerimizçe inşa edebildiğimiz fiziki imkanlardan daha azdır. Sözgelimi, bir Amerikan generali için savaş esirlerini yemek veya yemememek fiziki olarak mümkündür, fakat bu alternatifler, muhtemelen onda hür irade ile ilgili bir eylemi gerektirmez.

James'e göre hem hür irade, hem de yenilik hakkındaki görüşümüz, nedensellik problemine nasıl baktığımıza dayanır. Eğer biz kavramsalıcı görüşü kabul eder ve "nedensellik ilkesini olumlarsak yani, illetin önceden mevcut olan bazı tarzlarda etkisini kabul edersek; o zaman etki, mutlak olarak yeni olamaz ve çoğulculuğun hiç bir bakımdan doğru olamayacağı sonucuna varırız"<sup>103</sup> Kabul ettiğimiz kavramsalıcı görüşte, ne yenilik ne de hür irade mevcut olabilir.

Bununla beraber, algısal hayatımızı tutarlı yapmak için, her şeyi berbat eden zihinci yaklaşımı kabul edip-etmemek hususunda tecrübi yaklaşım daha fazla hakka sahiptir. James'e göre zihincilik, her ahlakî talebimizi reddeder. Bu sebepten, radikal tecrübeciliğin daha ikna edici varsayımı lehine, zihinciliği reddetmeğe hak kazanmışızdır. James der ki, "kozal aktivite ile ilgili algılarımızda yanlışın çokluğuna karşın bizim bulanık görünümü kabul etmeğe hala hakkımız vardır"<sup>104</sup> der. "Buna hakkımız olduğu, algısal tecrübeyi alarak ve bize sunulan benzetmeleri takip ederek kanıtlanabilir."<sup>105</sup>

James'e göre, radikal tecrübeciliğin doğruladığı bu kozal etkiden, dünya ile ilişkilerimizde bizzat hoşlanırız. Bir bakıma "kainatın pasif kısımları" olduğumuz doğru olmasına rağmen, diğer taraftan kendi değerimiz hususunda küçük aktif merkezmiş gibi "tuhaf bir otonomi" gösteririz."<sup>106</sup> Başka türlü ifade edersek, "eylemlerimizin dünyanın önceki mahiyetini tekrar belirlediğini" söyleyebiliriz.<sup>107</sup> Yine James, sadece eylemlerimizin değil aynı zamanda inançlarımız da dünya üzerinde kozal etkiler sarfettiğin ileri sürer. Eğer davranışımızla, kainatın ayrılmaz parçası ve toplam karakterinin belirleyicisi oluyorsak inancımız, kainatta şekillendirici bir faktör gibi kabul edilebilir.<sup>108</sup>

James'e göre kozal etkilerimize cevap verecek dünya, mümkün dünyaların ne en

101) Perry, **Thought and Character**, s. 664.

102) James, "The Dilemma of Determinism", **The Will to Believe**, s. 157.

103) James, **Some Problems of Philosophy**, s. 190.

104) James, **Some Problems of Philosophy**, s.209.

105) James, **Some Problems of Philosophy**, s. 215.

106) James, "The Will to Believe", **The Will to Believe**, s. 28, James, Dewey gibi, insanın hakikatin dışında bir gözlemci, olmadığı sezgisine sahiptir. İnsan aslî olarak derinden dünya ile ilişkilidir.

107) James, **A Pluralistic Universe**, s. 318.

108) James, **Some Problems of Philosophy**, s. 225.

iyisi ne de en kötüsüdür. Çoğulcunun düşündüğü dünya "parçaların en iyiyi yaptığı takdirde gerçekleşebilir. Fakat ayrıntılardaki hatta bütündeki perişanlık, açık imkanlar arasındadır."<sup>109</sup>

James, eğer dünya tamamlanmamışsa, onun ilerideki gelişimine katkıda hissemize düşeni yapmak için çağrılabilirliğimizi ifade eder. O, "Dünyanın karakteri, eylemlerimize dayanabilir"<sup>110</sup>der. James'e göre bizler davranışlarımızla, çoğulcu kainatın ayrılımlarına çare bulunur ve hasarları giderilebiliriz; "Eğer en iyiyi yaparsak ve diğer güçler en iyiyi yaparlarsa, dünya mükemmel olur. Bu önerme, sadece aktüel gerçeği ifade etmez, aynı zamanda sonuçta mümkün olan bir gerçek düşüncenin görünüşünü ifade eder."<sup>111</sup>

James, tecrübemizin, bize ideallerimizin ve inançlarımızın vaadini yerine getirmeye ihtiyaç duyduğu kainatta gerçekten vahşi birşeyler varmış gibi, hayatın gerçek bir savaş olduğunu söyler.<sup>112</sup> Bu savaşta, kainatın çoğulcu mahiyeti, kötüden iyiyi ayırmamıza izin verir. Çoğulculuk, kainatın ahlakî tabiatını meydana çıkarmak adına terazilerdeki ağırlıkları atarak, kötüye karşı savaşmamızda bize yardım eder.

James'e göre işbirliğimizi bekleyen bu kainat, ahlak bakımından, iyi gün dostu, insan oğlunun her aktivitede pasif ve istiklalsiz, şevksiz olduğu, bir Polianna kainattan üstündür.<sup>113</sup>

James'e göre, zihinlerimizin dünyanın kurtuluşu gibi meselelerde nötr ve duyarsız olduğunu söylemek hayatın ruhuyla, maneviliği ile ters düşer. Ona göre kim kendisini, bu konularda nötr olduğunu zannederse, kendisinin bir aptal veya taklitçi olduğunu ilan etmiş olur. Dolayısıyla hepimizin kainatın emniyetsizliğini en aza indirmeyi arzu ederez. Zira biz her düşmanın karşımızda olduğunu ve hayatın tahrip edici cereyanına açık olduğumuzu düşündüğümüzde mutsuz oluruz. Çoğulculuğun ileri sürdüklerini kabul etmeyen, dünyanın kurtuluşunun imkansız olduğunu düşünen mutsuz insanlar yine de mevcuttur.

James'e göre dünyanın kurtuluşu meselesinde iyileştiricilik, kaçınılmaz bir öğretilerdir. İki durak arasındaki orta yol, insan işlerinde şimdiye kadar bir öğretilerden daha az şekillendirilmiş bir tavır gibi olsa da, iyileştiricilik (melorism) öğretisi diye isimlendirilebilir. İyimserlik, Avrupa filozoflarında daima saltanat süren öğreti olmuştur. Kötümserlik ise son dönemlerde Schopenhauer (1788-1860) tarafından tanıtılmıştır ve sistematik savunucuları çok azdır. İyileştiricilik kurtuluşu ne zorunlu ne de imkansız olarak ele alır. İyileştiricilik, kurtuluşun aktüel şartları ve imkanı daha da çoğalsın diye, bir mümkün gibi ele alır.<sup>114</sup>

109) James, *Some Problems of Philosophy*, s.142.

110) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 223.

111) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 230.

112) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 61.

113) James, "The Sentiment of Rationality," *The Will to Believe*, s. 101

114) James, "Pragmatism and Religion", *Pragmatism*, s. 280.

Açıkur ki pragmatizm, iyileştiriciliğe yönelir. James'e göre dünyanın kurtuluşunun bazı şartları aktüel olarak hala mevcuttur ve insanın bu gerçeğe gözlerini kapatması mümkün değildir. Bu sebepten arta kalan aktüel şartlar tamamlanmalı ve kurtuluş başarılmış bir gerçek olmalıdır. O, bu noktada şunları söyler:

"İçinde yaşadığımız bu büyük arena, bir savaş meydanı olan bu dünyada, insanlar daha iyi veya daha kötü için, hür olarak meydana getirebileceğimiz meloristik dünyanın gelişimine katkıya çağırılırlar. Bizler, muhtemelen hiç bir olumlu fikirle çerçeveleyemeyeceğimiz, daha büyük bir dünyada kuşatılmışızdır."<sup>115</sup>

Sonuç olarak, James, dünyamızın, yüksek enerjinin süzöldüğü diğer dünyalarla bağlantılı olduğuna inanır. O, bu inancı *The Varieties of Religious Experince*'in bir paragrafında şöyle tasvir eder: "Eğitimim, beni mevcut bilincimizle alakalı dünyanın, bilincin mevcut dünyalarından sadece biri olduğuna inanmaya götürdü. Diğer dünyalar, hayatımız için bir anlama sahip tecrübeyi içermelidir; onların ana tecrübelerinde bu dünyanınkilerde farklılık olsa bile, ikisi aynı noktada ve daha yüksek enerjileri içine süzmek için devamlı olurlar. Bu inancı kanıtlayamasam da buna inanıyor olmakla kendimi daha doğru ve makul görebilirim."<sup>116</sup>

#### 4-Ahlak Ve Din

James, ahlak ve dininin kainatı algılayışımızla ilgili bir tavırla yakından ilgili olduğunu söyler. Aslında James'ın dediği gibi hem dinin hem de ahlakın birbiriyle ilgisinin temelinde kainatı nasıl kabul ettiğimiz yatar.<sup>117</sup> Eğer ilgi böyle ortaya konursa din ve ahlak birbirine çok yakındır. James'e göre ahlaki taleplerimiz, inanç ve kültürlerin oluşmasında rol oynar; dinlerimiz ahlakî hayatımızın boyutlarının ve yeni derinliklerinin imkanlarını tanıtır.<sup>118</sup>

Ahlak ve din arasındaki ilişkiyi incelediğimizde bir defa daha James'ın ahlaka öncelik verdiğini görürüz. Ona göre insanın ahlakî ihtiyaçları, onu dine götürür. Fakat bu noktada James'ın görüşlerini genel olarak toparlarsak ilginç bir paradoksa rastlarız. İnsan, önce dini kabul eder. Zira din, insanın en acil şahsî arzularını tatmin eder; ancak diğer yandan insan kendi ihtiyaç ve arzularıyla ilgili sınırlamalar yaparak dinden azami derecede fayda kazanabilir. Pragmatik ve tecrübi temelde, insanın dini kabullenışı tamamıyla doğrulanabilir. Tecrübî olarak meseleye baktığımızda insanın istekleri tecrübeye görülür; tecrübi olarak, onların din tarafından tatmin edildiği bilinir. Pragmatik olarak din,

115) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 54.

116) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 519.

117) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 41.

118) James, "saf ve yalın ahlakın" açıklandığı müddetçe en katı ve en ağır kurala itaat edeceğini, fakat dinin güçlülüğüne ve gelişmişliğine rağmen, en yüksek hizmeti esaret olarak hissettiğini ifade eder. William James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 41.

doğrulanmıştır zira din öznel ihtiyacı gerçekten giderir; yine pragmatik olarak ilahi olanın çağrısına teslim olma ve kendini adama, dinin pragmatik olarak doğrulanmasıdır. Bu yüzdendir ki dinler insanın bilebildiği en mutlu ve kutsal hayatı üretir.

James, ahlak ve dinin içiçeliğini vurgularken, "dinin, ahlakî saflık ve basitliği içeren bazı elemanları vucuda getirdiğini görmemezlikten gelemeyiz."<sup>119</sup> der. James'e göre din, hayatı zenginleştir, neşe katar, Hristiyanlıkta olduğu gibi, ahlaka dönüşür.

James'e göre dinin delili, elbette, a posteriori ve pragmatiktir. Bunlar tamamen tecrübeden ve tecrübenin zorunlu doğrularından çıkarılmıştır. Dinin doğruluğunu işaret edenler; insanın algıları, arzuları ve ihtiyaçları ve ayrıca bir analogi olan, "ilahilik" postülalarıdır. Bu yüzden James, din alanında tabiat üstücülük ile tabiatçılık arasında yer aramıştır. Zira iki görüşün birbirine üstünlüğü tarihsel olarak felsefî delilleri vasıtasıyla olmuştur.<sup>120</sup>

Tabiatüstü varlığın mevcudiyetini kanıtlamaya dönük bir çok geleneksel delil vardır. James'in zamanında bunlardan ikisi oldukça önem kazanmıştı; biri Nizam delili, diğeri ilk sebep deliliydi. Her iki delille, Hume, Kant ve Darwincilik tarafından yapılan itirazların sonucunda James, bu delillerin sağlam zeminlerde olmadığını görmüştür.<sup>121</sup>

Diğer taraftan James, tabiatüstücülüğün halledemediği, oldukça eski bir problem olan kötülük problemini halletmeğe çalışıyordu. James'e göre kötülüğün kabulü, nizam deliline ve nâzımın merhametine ciddi şüpheler getiriyordu. Oysa radikal tecrübecilik, James'i kötülüğün varlığını kabule götürüyordu. James, kötülük probleminde Kalvinizmin sunduğu, insanın güçsüzlüğü öğretisini kabul etmedi. Zira bu görüş, insanın özgürlüğünü hiçe sayıyor, determinizmi çağırıyordu. Bu yüzden o, meselenin hallini tecrübeye gördü.

James, insan tecrübesinde yüksek hakikatlerin algılandığını söyleyerek; "bir şey iner...bize, kendisine sadakat borçlu olduğumuz şeylerde bir Ruh olduğunu söyler;<sup>122</sup> "...inanın daimi tecrübeleriyle her zaman kendini genişletir."<sup>123</sup>

James'e göre kainatta yüksek bir hayatın varlığına işaret eden bu tecrübeler, dünya ile ilgili olmayan, ruhani mahiyette tecrübelerdir. Bu, *Pluralistic Universe*'de alıntılanan pasajın satırlarında görülebilir. "İnanan insan, hayatının hassas parçalarının onun dışındaki kainatta işleyen parçalarla aynı nitelikte olduğunu ve aynı şekilde devam ettiğini görür"<sup>124</sup> "İnananların, vizyonu vardır ve onlar, yardımın geldiği görünmeyen bir manevi bir çevrede oturduğumuzu, ruhlarımızın, daha yüksek bir ruhla gizemli bir biçimde birarada olduğunu bilirler."<sup>125</sup> James, *The Varieties of Religious Experience*'inde şöyle yazar;

119) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 39.

120) Moore, s. 14.

121) Geniş bilgi için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, s. 39-59.

122) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 42.

123) James, *A Pluralistic Universe*, s. 307

124) James, *A Pluralistic Universe*, s. 307

125) James görüşlerinin bir kısmını Fechner'e borçlu olduğun tasdik eder; James, Fechner'in fikirlerinin

"insan bilincinde gerçekliğe ait bir duygu, objektif varlığın bir duygusu, oradaki *bir şey* diye adlandırdığımız, özel ve hususi duygulardan daha derin ve daha genele işaret eden duygu mevcuttur."<sup>126</sup>

James'e göre insanın istekleri, giderilmesi için manevi bir nizama ihtiyaç duyan dinî inançların varlığı hakkında bize güçlü pragmatik delil verir. O, şöyle der: "... Güvendiğimiz, görülmeyen manevi bir nizamı fiziki aleme eklemeğe hakkımız vardır, *eğer hayat böyleyse, yaşamağa daha değer görünür*"<sup>127</sup> James'e göre bu istekler sadece *dinin* çözebileceği bir huzursuzlukta düğümlenir.

İnsan, bir inanç vasıtasıyla felaha ereceği kurtuluşunu tabîî olarak arar. İnsanın kurtuluşu, onu, yüksek kuvvetler ile uygun ilişkiye geçiren din vasıtasıyla gerçekleşir.<sup>128</sup> James'e göre dine inanç, görünen dünyada karşılanamayan ihtiyaçlar olgusuyla da güçlenir. O, "İhtiyaçlarımız eğer görünen dünyada karşılanamıyorsa bu, görünmeyen bir alemin varlığına niçin işaret olmasın?"<sup>129</sup> diye sorar. James, "Kainatla aslî ilişkilerde ihtiyaçların karşılanmaması ve giderilememesi, yanlış bir şeylerin işaretleri sayılabilir."<sup>130</sup>der.

James'e göre insanın manevi varlığını göz ardı eden kabiliyeti, dine karşı zorunlu bir hakikat değildir. Ona göre manevi krallık, mevcut olabilir ve varoluşumuz böylesi bir krallıktan habersiz olarak bizi kucaklayabilir. Nitekim bu imkanı evcil hayvanların hayatlarıyla ilgili bir benzetmeyle bize aktarır: "Köpekler, söz gelimi, hayatımızın içindedir ve bizi bir şekilde hayatlarına dahil ederler"<sup>131</sup> tıpkı bunun gibi, varlığımız, kavramak için fizikî hiç bir organa sahip olmadığımız bir boyutun, manevi atmosferin içinde olabilir.<sup>132</sup>

James için, dinî inancın onaylanmasının işaretlerinden bir ilahilik ile ilgili postüladır. İlahilikle ilgili konuşmasında James " iç ilgilerimizin, gizli dünyada içerilen kuvvetlerle ilişkilerinin olmadığını söylemek halis doğmatik budalalık değil midir" diyor.

James'e göre dinî fenomen, son analizde dahi tecrübenin tüm diğer verileri gibidir. Bu bakımdan din, kötü zihinci ataklara karşı savunulabilir. Bu noktada Perry'nin dediği gibi " James, dini bir başlangıç noktası kabul etmiş ve onu doğrulayana kadar ona sadık kalmıştır"<sup>133</sup> James, doğrulamanın, somut dinî tecrübeleri açıklamada ve insanın problemlerini gidermede, etkili yardımcıları olduğuna inanır..

Genelde James'ın rasyonalizme karşı savaşı din adınadır. O, dinin bir müttefiki olarak tecrübeciliğe hürmet eder: O, "Böylesi bir ampirizmin, ince ve radikal diyalektikten,

direkt tecrübî doğrulamaksızın olduğuna inanır." James, *A Pluralistic Universe*, s. 308.

126) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 58

127) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 52.

128) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 508.

129) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 56.

130) James, *A Pluralistic Universe*, s. 33.

131) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 57.

132) James, "Is Life Worth Living?" *The Will to Believe*, s. 57.

133) Perry, *Thought and Character*, s. 467.

veya dinî hayattan daha tabîî olduğuna inanırım."<sup>134</sup> der. Bunun yanısıra felsefenin çoğulcu görünümü, dinin müttefikî olarak kabul edilebilir. Zira çoğulculuk, dinle ilgilerinde hürriyet ve kötülük probleminin en mümkün açıklamaları sağlar.

James'e göre pragmatik tecrübî yaklaşımdan zuhur eden din, elbette, pragmatik bir testen başarılı şekilde geçebilir. O, şöyle der: "Güvendiğimiz Tanrı, ihtiyacımız olan ve faydalandığımız Tanrıdır, tanrının bizden talepleri, bizim de ondan taleplerimiz vardır ve butalepler birbirinin takviye ederler."<sup>135</sup>

İnsan tecrübesinin yükselişinde din, pragmatizm tarafından hayatın bir modu olarak kabul edilir. Din, plastik çevreye en elverişli bir uyum meselesi, hayattaki bir elaman gibi kabul edilir.<sup>136</sup> James: "Hayatın ihtiyaçlarından zuhur eden din, gerçek, tehlikeli ve şüpheli hayatın niteliklerini yansıtır; bununla beraber pragmatik yaklaşım, tecrübî metotla dinin test edilmesi, dini "tarihte onun yüksek yere sahip olmasına bırakır". James, "niteliklerin çok mübarek grubu, dünyanın rahatından bağımsızdır"<sup>137</sup>der.

Bununla beraber James, bazen dinin hayatın zarureti olarak tanıtılamaz veya hayattan çıkan veya yükselen zaruretlere indirgenemez olduğunu ifade eder. Sözelimi dinî tecrübe gelişlerinde, benimsemediğimiz bir dizi yeni olgular setini bize verir: "Akıl, tecrübemizin işleyişinde hatta psikolojik tecrübemizde olduğu gibi dini tecrübelerin aktüel gelişleri aşamasında, dinî tecrübeleri tam manasıyla ifade etmez. Akıl, onların varlığından şüphe duymaz, zira onlar 'tabîî' 'tecrübe ile ayrılmışlardır ve diğerlerini ters yüz ederler."<sup>138</sup>

Dini tecrübenin bu eşsizliği, herhangi bir maddeciliği veya yorumlamayı, tamamen imkansız kılar. Bu eşsizlik, hayatımıza genelde yeni elemanlar tanıtarak, davranışlarımız üzerinde yeni bakış açıları getirir. Bu noktada din ve ahlakın uygunluğu, daha açık olamaz.

O, şunları söyler: "...Din, verilen olguların basit bir görünümü, eşyaları pembede ışıklarda gören aşk gibi basit bir duygu değildir. Din, bunlardan daha fazladır yani yeni olguların bir önericisidir. Alemin dinî yorumu, maddeci değildir. Zira tabii bir yapının değiştirilmiş ifadesinden maddeci bir dünya yorumu yapılamaz. Din, insanı alemde tahmin edilen, değişik davranışlara götüren bir unsurdur."<sup>139</sup>

James'e göre dinî tecrübe ışığında bakıldığında dünya, daha geniş ve daha zengindir. Bu tecrübeler, "tabii tecrübelerimizin, ahlakî ve sağ duyulu tecrübemizin, gerçek insan tecrübesinin tam manasıyla bir parçası olabileceğini gösterir. Onlar, tabiatın dış çizgilerin

134) James, *A Pluralistic Universe*, s. 314-15.

135) James, *A Pluralistic Universe*, s. 331.

136) Perry, *Present Philosophical Tendencies*, New York, 1955, s. 268.

137) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 377. Azizliğin mahiyeti ve değeri, "İnsanın ahlakî hayatı" bölümünde tartışılacak.

138) James, *A Pluralistic Universe*, s. 306.

139) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 518.

yumşatır ve en acaip imkan ve perspektifleri açar."<sup>140</sup>

Özetleyecek olursak James'e göre biz, tecrübenin verilerinin ötesine işaret ettiğini gözlemleriz. Hiç bir insan gözünün görmediği alan, elbette aktif olan inanç namına onu yorumlamaya hakkımızın olduğu bir alandır. Bu alan, bir kere inanç yoluyla kucaklandığında, yeni değerleri tanıtan ve hayatımızla ilgili davranışlarımız üzerinde yeni kararları çıkaran ve gösteren, tanıdığımız dünyaya dönüşür. Bundan dolayı din, dünyayı daha iyiye dönüştürerek, ahlak alanına katkı yapar.

Ahlakın postülasına göre bir şeyler, diğer şeylerden daha iyi olmalıdır. Din ise "en iyi şeyin sonsuz şeyler olduğunu"<sup>141</sup> ve böylece "eğer dini kabul edersek daha iyi olacağımızı"<sup>142</sup> bize söyler. Zihin bu teyitleri doğru olarak kabul ettiğinde biz, tecrübelerimizin "sonsuz bir ahlakî nizamda zarflanmış" ve ıstıraplarımızın "ölümsüz bir öneme"<sup>143</sup> sahip olduklarını buluruz: sonra günlerimiz zevkle geçer, manzaralarla canlandırılır, daha yabancı değerlerle heyecanlanırız. Biz kendimizi " güvenli ve barış mizacıyla, ve diğerleri ile ilişkide, sevgisel etkilerin bir üstünlüğüne teslim ederiz."<sup>144</sup>

James'e göre din, ahlakî çarenin ve ahlakî vizyonun çoğaltılmış kuvvetlerini bize getir. Din, aslî olarak sadece kendisinin doldurabileceği boşluktan dışarı fırlayan kötümserliğin amansız düşmanıdır.

Radikal tecrübecilik çerçevesinde James, dinî inancın insanda önemli pratik bir rol oynadığını söyler. O, pragmatik ölçüt vasıtasıyla test edilen dinî görüşleri, doğru bulur. Bununla beraber, pragmatizm ve radikal tecrübecilik sırasıyla, hayat felsefemizde dinî ihtiyaçlarımıza bir yer sağlayan insanın pratik ihtiyaçlarını gidermesiyle onaylanır.

James'e göre dinî ihtiyaçların giderilmesi, açıktır ki, inancın kabulünü ve şüphenin reddini ihtiva eder. İnsan, "akılcının, din ikna edici kanıt bulunana dek reddedilmelidir şeklindeki ısrarını" saçma bularak, reddetmelidir. Bu yüzden, dinin mevcut olduğunu ileri süren varsayımdan korkmamalıyız; "yanlışla düşmemek korkusu ile dini kabullenmek doğru olabileceği ümidinden daha akılcıdır." James'e göre tüm tutkulara karşı olan zihin değildir; aksine kanunun altında yatan bir tutkuyla birlikte olan, zihindir."<sup>145</sup> Bundan dolayı "inanmak, hikmetin bir parçasıdır; ihtiyaçlarınızın çizgisindeki şeydir"<sup>146</sup> Kısaca bir insan için 'istekler, güvenilmesi gerekenlerdir; onların giderilmesi, hayatta takip

140) James, **A Pluralistic Universe**, s. 306.

141) James, "The Will to Believe", **The Will to Believe**, s. 25.

142) James, "The Will to Believe", **The Will to Believe**, s. 26.

143) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 141.

144) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 486. (Gerçekte bilimin ve dinin 'postüla'ları duysal değildir. Eğer biz bize zorlanan ihtiyaçları reddetseydik, tecrübenin çok önemli iddialarından bazılarını inkar edebilirdik, bilgimiz ve pratik işlerimiz sonuçsuz kalabilirdi. Bu postüla'lar, tecrübeye bulunur ve yaşamımızdaki sonuçları ile doğrulanır.)

145) James, "The Will to Believe", **The Will to Believe**, s. 27.

146) James, "Is Life Worth Living?" **The Will to Believe**, s. 59.

edeceğimiz rehberlerdir."<sup>147</sup> Bu noktada inanç, "insanın yaşamındaki güçlerden biridir."<sup>148</sup>

### a) İnanma İradesi (The Will to Believe)

James felsefesinin karakteristik teması, daha öncede zikredildiği gibi, duyuşsal öncelik ve manevi ihtiyaç gibi tam anlamıyla akli olmayan faktörlerin, belli inançlar için işlev görmesidir. Psikolojik açıdan James, klasik anlayışa zıt olarak insan varlığını temelde, akli olarak değerlendirmez. Ona göre insan organizmasının en temel görünümü, onun merak etme ve arzu duyma özelliğidir. Çabalama, arzulama ve gayelerini gerçekleştirme insan hayatında en tepede olan gerçekliklerdir. Eğilimlerin ve gayelerin gerçekleştirilmesi herhangi zihni bir kural ve ilkeden daha güçlüdür. Eğer hayatın merak ve arzu duyma görünümleri akıldan daha güçlü ise, insanın ihtiyaç, amaç ve arzularına değer vermeyen, onları gözönüne almayan inançla ilgili saf akli doğrulamalar uygun olmayacaktır.

Felsefe tarihinde filozoflar, akli zeminleri inançların doğrulanması için tek başına yetkin kabul ederler. Bunun zorunlu sonucu olarak, bir şeye inanan biri, uygun ve apaçık kanıtlarla ona inanmalı önermesi ortaya çıkar.<sup>149</sup> James, filozofların ortaya koydukları bu standartların dışına çıkar. O, *The Will to Believe* adlı makalesiyle "inanma hakkını" savunur. Bu bakımdan "inanma iradesi" James düşüncesinin en eleştirilen kısımlarından biridir. James'ı eleştirenler "inanma iradesini" genişçe yorumlarken, savunucuları ise bu hakkı belli durumlara ( zihni olarak karar verilemez eşsiz seçimlere) tahsis ederek, dar okumaya yönelmişlerdir.<sup>150</sup>

James'in inancın doğrulanması ile ilgili delil arayışında üç değişik durumla karşılaşırız.<sup>151</sup> Bu durumlarda inancın doğrulamasında kullanılan iki değişik prensip vardır. İlki, iyi bilinen, zihni olarak karar verilemez eşsiz tercih, ikincisi ise daha sonra tartışılacak olan, inancın varoluş olarak zorunlu olduğu durumudur. James, bu üç değişik durumu şöylece aktarır.

James, tıpkı elektrikçilerin canlı ve ölü tel dedikleri gibi, inançlarımızı hedefleyen herhangi birşeyi de *hypothesis* olarak isimlendirir ve varsayımlardan *canlı* veya *ölü* diye bahseder. Canlı bir varsayım, arzedildiği kişiye gerçek bir imkan gibi gönünen bir varsayımdır. O, şu örneği verir; "eğer sizden Mehdi'ye inanmanızı istersem, mefhum

147) James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 131-32.

148) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 505. İncanın toplam yokluğu şahsiyetin çöküşü anlamındadır. Bu patolojik deprasyonda olabilir. İnançhayattan bağıksız gerçeklikle doğrulanır. Çoğunluğun yaptığı gibi sonsuza inanılır ve hayat mümkününde tekrar büyür.

149) Suckiel, s. 72-3.

150) Suckiel, s. 74.

151) Patrick, J. Diggins, *The Promise of Pragmatism*, The University of Chicago Press, London, 1994, 129.

mizacınızla bir elektiriklenme yapmaz- hatta parlamayı ve herhangi bir güven olgusunu reddeder. Bu, bir varsayım olarak tamamiyle ölüdür. Bir Arap'a göre, (hatta o Mehdi'nin takipçilerinden biri olmasa bile) varsayım zihninin imkanları arasındadır; varsayımın canlılığı, varsayımın karakterinin bir parçasının canlı veya ölü olduğuna değil, ilişkilerin düşünen ile ilgili olduğunu gösterir. Onlar, insanın iradeli faaliyetleri ile ölçümlenir. Bir varsayımda maksimum canlılık, değiştirilemeyecek bir fiile irade anlamına gelir. Pratikte ise bu, inanç anlamına gelir."<sup>152</sup>

James, daha sonra iki varsayım arasında bir *tercih* yapar. Ona göre tercihler, çok çeşitli olabilir. Bunlar 1-*Canlı* veya *cansız*; 2-*mecburi* veya *gönüllü*; 3- *önemli* veya *önemsiz*; olabilir ve hedeflerimiz için tercihlerimiz zorlandığında ve mecbur olduğumuzda tercihimizi *eşsiz* tercih diye adlandırır.

1-Ona göre canlı bir tercih, iki varsayımın da canlı olduğu bir tercihtir. "Eğer size: "Ya felsefeci ya da müslüman ol" desem, muhtemel ki bu ölü bir tercihtir zira bu varsayım sizin için canlı değildir. Ama desem ki: " Ya agnostik ya da hristiyan ol," bunlar da olmazsa dilediğini ol zira her varsayım küçük de olsa inancınızda bazı cazibeler vücuda getirir.

2-Sonra size desem ki: "Dışarıya giderken şemsiyeni alıp almama arasında seçim yap," Burada ben, size eşsiz bir tercih önermiyorum zira mecbur değilsiniz. Siz hiç gitmeyerek tercihlerden kolaylıkla kaçabilirsiniz. Benzer şekilde desem ki "Beni ister sevin, ister sevmeyin" "Teorimi ister doğru ister yanlış kabul edin" tercihlerinizi berteraf edebilirsiniz. Bana lakayt kalabilirsiniz, ne sever ne de nefret edersiniz ve teorim ile ilgili bir yargı vermekten kaçınabilirsiniz. Ama desem ki "ya bu gerçeği kabul et ya da onsuz git" burada sizi mecburi bir tercihe zorlarım, zira bunların dışında kalacak bir alternatif yoktur. Seçmeme imkanı olmayan her ikilemin tamamen mantıki ayrımlara dayanması bir çeşit zoraki tercihtir.

3-Son olarak Dr. Nansen'in yerinde olsam ve Kuzey kutbu keşfine katılmayı düşünsem, tercihiniz mühim olabilirdi; çünkü bu, sadece sana ait önemli bir fırsat olabilir ve seçimin seni ya Kuzey kutbundan mahrum ederek bir çeşit ölümsüzlüğü veya en azından elindeki bir şansını alır. Eşsiz bir fırsatı kabul etmeyen biri, her ne kadar gayret gösterse veya geri kalsa bile muhtemeldir ki verilecek hediye kaybeder. *Aksine* fırsat biricik veya ödül kayda değer olmadığında, daha sonra makul olmayan karardan dönülebilir olduğunda tercih önemsizdir. Böylesi önemsiz tercihler bilimsel hayatta çoktur. Bir kimyacı doğrulamasına bir yıl harcadığı bir varsayım ortaya atar. Her bağlamda ona inanır. Ancak deneyleri başka bir tarzda yetersiz olunca zamanını yitirmiş olur." <sup>153</sup> James zihinde tüm bu ayrımları irdelediğinde bu meselenin insan düşüncesinin aktüel psikolojisi olduğunu ifade eder. Ona göre bizim zihni olmayan tabiatımızı kanaatlerimiz

152) James, *The Will to Believe*, s 2.

153) James, *The Will to Believe*, s. 3-4.

etkiler.

Zinhi olarak karar verilemez eşsiz tercih durumuna baktığımızda, sujenin tuttuğu inancını tercihinin mahiyetinden gelen uygun kanıt ile doğruladığını görürüz. James, bir "eşsiz tercih" ile canlı, zorlanmış ve mühim olan alternatif inançlar arasındaki bir seçimi kastettiğini vurgular. Eğer inanç, gerçek bir imkan olarak her bir sujeye uygulanarak alternatif oluşturan tercih ise, James terminolojisinde bu tercih, canlıdır. Ferd, ilginç ve değerli alternatif önermeler bulur. James, zorlanmış bir tercih dediğinde, o, ferdin önerilen alternatiflerden birini seçmek zorunda olduğu tercihi kasteder. Zorlanmış tercihin mahiyeti, James'ın algıladığı gibi, en basit mümkünün seçimini - inanç için bir aday olabilecek tek bir önermeyi kabul ederek veya etmeyerek - herhangi bir tarzda özelleştirdiğinde, açıkça görülür. James, zorlama bir tercih ile karşı karşıya kalındığında ferdin özel bir tutum almasının imkansız olduğunu kesin olarak belirtir. Nihai olarak James önemli, eşsiz tercihi, fırsatın biricik, ödülün önemli, kararın dönülemez olduğu tercih olarak tasvir eder. Bu sıfatla, mühim bir tercih, ferdin hayatında-doğru tercih yaparak hayatının döneceği- büyük bir öneme sahiptir. James'ın zihni olarak karar veremediği eşsiz tercih durumunda inancın doğrulanması sadece ferdin eşsiz bir tercih önünde olduğu gerçeğine dayanmaz, aynı zamanda ve eşit önemde tercihin zihni olarak karar verilemez oluşuna dayanır. Eğer ferdin önerilen alternatiflerden birine inanmasının temeli olabilecek uygun kanıt yoksa ve seçim muhakkak yapılacaksa o tercih, zihni olarak karar verilemez tercihtir.

İmdi zihni olarak karar verilemez eşsiz bir tercih ile karşılaşan bir ferdi tahayyül edelim: o, hayati önemdeki bir mesele ile karşılaşmıştır, fırsatı biricik ve kararı geri dönülmezdir. O, pragmatik zeminde septik olarak kalamaz ve bununla beraber her hangi bir şüpheli olmayan zihni tutum da açıkça kanıtlanamaz. Muhtemelen *"The Will to Believe"* deki en ünlü pasajında James, bu durumda hatta zorunlu olarak inancın doğrulanabileceğine inanır. O, şöyle der:

"Bizim duyusal mahiyetimiz, önermeler arasında sadece meşru olarak değil aynı zamanda gerekli olarak tercih yapmalıdır. Eşsiz bir tercihe, tabiatı gereği zihni zeminde karar verilmez." 154

Bu şartlar altında ferd, böyle yaparak ortaya çıkan sonuçlar sebebiyle -o, inancını uygun kanıt ile doğrulayarak- duyusal zeminde bir inanca meşru olarak bağlanır. Dini inançla ilgili olarak söz gelimi, zihni olarak karar verilemez bir eşsiz tercih durumunda, kişi, inanmanın doğrulanmasını, inancın sağduyul ve ahlakî sonuçlarına dayanarak yapar.<sup>155</sup> Sağduyusal olarak eğer dinî varsayım doğru ise, James, Tanrı'ya inanmanın bir avantaj olduğunu ileri sürer; zira eğer inanmazsam hayattaki biricik şansımı yitirmiş olacağım. Eğer dinî varsayım doğru ise, inancım ahlakî olarak doğrulanacaktır; zira dinî varsayım

154) James, *The Will to Believe*, s. 20

155) George Cotkin, *James, Public Philosopher*, London, 1990, s. 81.

içerilen, "Tanrı'ya inandığımda kainata en derin hizmeti yapıyorum önermesidir". Dinî varsayımları bu tarzda, eşsiz bir seçim gibi düşünmek, James'in teolojik faraziyelerini kabul etmek demektir. Bununla beraber bu varsayımlar, bir çoğuna şüpheli görünür.

James'in burada temel olarak kabul ettiği durum, zihni olarak karar verilemez ve eşsiz seçim durumunda yapacağı, yapması gereken pratik bir karar ile karşı karşıya gelmesidir. Böylesi bir durumda ferdin uygun kanıt beklemesi irrasyoneldir. Bunun yanısıra böylesi bir durumla karşılaşması da ferdin dışında bir olaydır. Asıl burada dikkate değer olan, böylesi bir durumda yapılan tercihin, bir önermeye inanç durumunda inancın kendi sonucunu oluşturması, bir bakıma onu doğrulamasıdır. Bundan dolayı James, ferdin başarısının risk alarak, inancına güvenmekten geldiğini vurgular. Sözgelimi, hayatın yaşamağa değer olup olmadığı gibi meselelerde, inanç kendi sonucunu belirler. Hayatın yaşamağa değer olduğuna inanan birisini bu duygu, kötülüğün, hayatında problem olan şeylerin ve kendini en iyi şekilde gerçekleştirmenin üstesinden gelmeğe götürür.<sup>156</sup> Bunun yanısıra James eylem için inancın gerekliliğini vurgular. Zira böylesi durumlarda inanç ahlakî yararlar sebebiyle de doğrulanır.

Bu noktada James'e yöneltilebilecek itiraz şudur; eşsiz seçim durumunda veya inancın olgu için zorunlu olduğu durumlarda, doğrulamanın inançla değil eylemle gerçekleşeceği olgusudur. Burada itiraz edilen mesele, inanç ile onu takip eden eylem arasında zorunlu bir bağın olmayışdır.

James'in bu itiraza cevabı oldukça açıktır: düşünce eyleme eşlik eder, inanç da bir çeşit düşünme olduğuna göre, o, eylem için bir referans, bir kaynaktır. James'in düşünceyi eyleme bağlamasında ciddi zorluklar vardır ancak onun bu anlayışı savunmasının temelinde düşünce ve eylemi değişmeyen bir hat üzerinde farzetmesi yatar.

J. Hick, James 'in gönüllü inanç teorisinin kendinden önce onyedinci yüzyılda Pascal tarafından önerildiğini ileri sürer. Hick'e göre Pascal'ın (1623-1662) önermesi ile James'in önermesi benzerdir. Pascal ve James, inanç konusunda insanın öncelikle risk aldığını vurgularlar. Pascal'ın bahsinde (*wager*) insan Tanrı'nın varlığını kabul ederek yaşarsa, eğer doğruysa ezeli kurtuluşu, yanlışsa az bir şeyi kaybeder. Eğer insan Tanrı'nın mevcut olmadığını kabul ederek yaşarsa, bu doğru olsa az bir şey kazanırken eğer bu yanlışsa ezeli kurtuluşu kaybeder. Bu yüzden o iki şanstın birini seçmemezi ister; ya kazanmayı ya da kaybetmeyi; kazanırsan her şeyi kazanırsın, kaybedersen hiçbir şeyi.<sup>157</sup>

James de Pascal gibi, Tanrı'nın mevcutiyeti ister kanıtlanınsın isterse kanıtlanmasın Tanrı varsayımı birinin hayatında işlev görüyorsa, faydalı ise kabul edilmelidir. James'e göre eğer din yanlış ise iyiliği kaybederiz ama eğer din doğru ise inançsızlığı bile olumlu olarak seçebiliriz. Bu yüzden "hayati iyi" ancak inanılarak kazanılabilir.<sup>158</sup>

156) James, *The Will to Believe*, s. 54-55.

157) John Hick, *Philosophy of Religion*, Pnentice-Hall, 1963, s. 65.

158) Thayer, "Pragmatism", *A Critical History of Western Philosophy*, s. 451.

Hick'e göre James'in inanç teorisinin en zayıf yanı inançlarımızın arzularımıza tabi olmasıdır. Eğer amacımız doğruya inanmaksa, o her zaman bizim istediğimiz şey, canlı tercih olmayabilir.<sup>159</sup>

İnancın, insan davranışı üzerindeki etkileri, insanın özlemlerini karşılamada yeterlilikleri, dinî inanca değer verir; daha özelde " *vasıtasız aydınlık...Felsefî akıl yürütme*, ve *ahlakî yardım* dinî tercihlerin değerini yargılamada ihtiyaç duyulan tek ölçüttür.<sup>160</sup> Bu çeşit açıklığın ötesinde hiç bir kanıt olamaz; "doğrudan dinî tecrübenin doğruluğunun teslimi, saf zihni süreç vasıtasıyla onu gösterme girişimi tamamen ümitsizdir";<sup>161</sup> ve gerçekten tecrübî olarak etkili olan ve insanın ahlakî tabiatının ihtiyaçlarına cevap veren bir dine, teolojik akıl yürütme vasıtasıyla nesnel kesinlik ilave edilemez.

Bununla beraber, insanın dinle ilgili meselelerinde " mutlak doğruyu ve kanıtlanamaz doğruyu" ele geçiremeyeceğini kabul eden James, bununla zihni sağlamlığı kötülemeyi kastetmez. O, şöyle der: "Ona tümüyle sahip olmak yolunda doğruyu kaybedeceğimizden korkarız. Doğru yönde ilerlemekle onu daha çok kazanabileceğimize inanırım..."<sup>162</sup>

James'e göre inananıp-inanmamaya dair canlı tercih yapıldığında, kişi ne kadar düşünürse düşünsün risk almıştır. Ve kararı ne olursa olsun, sonu belirsiz bir işe dalar zira hem şüphecilik hem de inanç için zihni bir kanıt yoktur. Fakat inanmayı seçen birisi, seçimiyle "belli bir hayatı iyiyi"<sup>163</sup> kazanmış olur. İnancın pratik tavırlarımıza uydurulmasıyla, kişi, eylem için yeni kurallara uyar ve eylemi daha çok kuşatır. İnançlar, eylem için başlıca kural olarak, insana yeni saha ve boyutlar verir; onların doğruluk veya yanlışlığı, takip edilen davranışın temellerinde yargılanır. Bir insanın dinî inancı bu sebeple, insanî memnuniyetler ve davranış adına bir doğrulamadır ve "kendi doğrulamasını yaratır".<sup>164</sup> Zira duyular tarafından bir şeyin yokluğu halinde böyle bir hazır ve var olma duygusu, James'e göre rasyonalizmin hiç bir zaman açıklayamadığı bir husustur. Bunu hisseden kimseye, onun bir hülyadan ibaret olduğunu isbat için ne kadar çok sebep ortaya konursa konsun, yine de o varlığını sürdürür. Bu, tıpkı duyularla bilinen şeylerin varlığına inanmaya benzer. Oysa anormal (*pathologique*) hallerin tabii hayat olaylarından farkı, şüphesiz ki bir derece farkından başka bir şey değildir. Öyleyse insanın, bilinen duyu organlarında mevcut duygularından başka, bir de gerçeklik hissine sahip olduğunu

159) Hick, s. 66.

160) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 18.

161) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 455.

162) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 334.

163) James, "The Will to Believe", *The Will to Believe*, s. 26.

164) Aynı yer., s. 24. (Eğer inanç kendi doğrulamasını yaratmazsa, pragmatik olarak sahip olunmak istenen dini inanç olabilir. Pascal'ın "wager"i, gibi James'in inanmayı seçmesi fazla bir seçimi değildir. Birinin eğer dini inancı seçmesi sonsuz kazanımı seçmemesi ise ezeli kurtuluştan mahrumiyetidir. Bu sebepten, üstünlük inançsızlık üzerinde inançta olacaktır, )

kabul etmek gerekir.

## b) Din Anlayışı

James'e göre çeşitli insanların inançlarının içeriği, geniş ölçüde farklılık gösterir ve bunun böyle olması caziptir. Zira din, şahsi tecrübe ile ilgili bir mesele olması yüzünden, içerik olarak değişik şahıslarda farklılık gösterir. James'e göre bu farklılık kaçınılmazdır: "...Bu sebepten "bir tanrı savaşlarına", "insan için var olan, yer, gök ve barışın bir tanrısına, izin verilmelidir."<sup>165</sup> Ona göre dinî düşünce, şahsiyet namına devam ettirilir; bu oluş, din dünyasında temel bir gerçektir."<sup>166</sup> Bu yüzden din, hayata bağlıdır ve herkes kendi mizacına ve dehasına göre dini yaşar.

James'e göre dinler iki görünümde ortaya çıkarlar <sup>167</sup> : 1-Kişisel din ki bu ferdlerin yalnız oldukları zamanlarda Tanrısal gibi telakki ettikleri şeyle ilişkileri esnasındaki duygu, deney ve eylemleridir. 2- Kurulmuş din. Bu, geleneğe dayanan, bu yüzden de kişisel dine göre ikinci derecede sayılması gereken inançlardır. Bu dinlerde, az çok gelişmiş bir ilahiyat, mitoloji ve kilise örgütleri vardır. Ona göre eğer din, yalnızca ikincisinden ibaret olsaydı, araştırmalarımızın konusu sadece, tapmak, kurban kesmek ve tören yapmak vb. ibaret kalırdı ve din de 'Tanrı'nın gözüne girme sanatı' olarak tanımlanabilirdi.

Fakat kişisel dinde, daha çok ferdin iç durumu ve vicdanıyla ilgili değerler, insanın yetkin olmayışı ve darda kalışları üzerinde durulur ve din meselesi, bu yönde daha büyük bir genişlik gösterir. Bu yüzden James'e göre kişisel din, insanın hayat hakkında ani ve özel tepkilere karşıt olmak üzere bir bütünlük içinde hareket etme tarzıdır.<sup>168</sup> Onun dinî olayları psikolojik açıdan incelemesi ve araştırması, uzmanlık alanından değil, şahsi dinde, dinin temellerini görmesinden ileri gelir. Zira dinî olaylar ona göre şahsiyeti değiştiren olaylar sınıfına aittirler.<sup>169</sup>

Bir insanın şahsiyeti, duygu veya mizacı inancın kabulünde ve şekillenmesinde baş rol oynadığı kabul edilirken James, hislerin ve davranışın dinî teorilerden daha değişmez olduğunu ve bu yüzden din mührüyle damgalanmış her duygunun dinî hayat için daha sağlam temel sağladığını ifade eder.<sup>170</sup>

"Dinin derin kaynağı" olarak hisler hakkında, yaptığı gibi, James, bir metnin çevirimini diğer bir dil, "ikincil ürünler" olarak teolojik formüller şeklinde bakar."<sup>171</sup> Perry, James'in insanı tabîî bilginin sınırları ötesine taşıyan dinî ve metafizik

165) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 487.

166) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 491.

167) E. Boutroux, *Çağdaş Felsefede İlim ve Din*, çev. Hasan Katipoğlu, İstanbul, 1988, s. 347.

168) Cemil Sena, *Filozoflar Ansiklopedisi*, s. 55.

169) Boutroux, s. 348.

170) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 504.

171) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 437.

spekülasyonların duygulanımlar tarafından ilham edildiğini ve doğrulanmasının onların kaynağında aranması gerektiğini ifade eder.

"Eğer bizim mizacımız yumuşak olsa, hisler bizi sadece dine götürmez, aynı zamanda hislerin, radikal olarak dinin tesirlerini değiştirdiğini görürüz. Bu yüzden, değiştirilmede, dinî his "özne'nin hayat sahasına mutlak bir ilave", "yeni bir güç alanı " vermedir.<sup>172</sup> James için dinsel duygu, özel ve ögesel bir duygu değildir. Her duygu bazı koşullar altında dinî bir karakter alabilir. Zira din, hayatta bir bütünlük faaliyeti olarak ya derhal, ya da ağır bir evrim sayesinde kazanılır. Bireysel farklılıkların belirmesi de bundandır.

James'e göre dinin, esas itibariyle şahsi bir iş olduğunu kabul etmek gerekir. Din, fertte şahsiyetin merkezini değiştirmeli, onu bencil ve maddi heyecanlar vadisinden ruhanî ve manevi heyecanlar alanına geçirmelidir. James'e gelince; o, kendi inanç üstü şeylerine, dinî olaylarda doğrudan doğruya mündemiç bulunan asıl itikada verdiği değer aynısını vermemekle beraber, bazı önemli noktalarda pozitif dinlerin hükümlerini kabul eder.

Sonra, insanın kaderinin diğer insanların kaderine bağlılığı açık olduğu için; dindar kimse, varlıklara güven duymak ve arzu ettiği iç huzuru sağlamak için, münasebette bulunduğu aynı Tanrı'nın bütün dünyaya dayanak ve destek teşkil ettiğine, bütün dünyayı idare ettiğine ve bu şekilde sadece bizim değil, bütün kainatın Tanrı'sı olduğuna inanmak ihtiyacıdır.

Bu dinî his, ahlak için kıyas kabul etmez önemdedir. Duygulanımla ilgili ilave bir boyutun, kabullenme ile ilgili şevkli bir mizacın gelmesi, radikal olarak insanın tavırlarını ahlakî yükümlülüklerle dönüştürür. Dinî hislersiz ahlakın olduğu yer, kişinin baş eğmesini ve razı olmasını sağlayabilir ama din zor itaati, neşeli katılıma dönüştürür. Burada insan "hürriyetle ilgili yeni bir menzil" e ulaşır; çaba, "bizi kuşatan kainatın esas notası ve gözlerimizin önünde yayılan bitmeyen servet" üzerinedir."<sup>173</sup>

Dinin tesiri altında sadece yüksek ahlakî imkanlar kazanmaz; dinî ilham altında ahlakın esaretini alır ve onu ruhani neşeye dönüştürür ve kanunla ilgili her gereksinimi aşarız. "İnsan, cesaret, sabır, güven, fedakarlık ve hayırseverliğin en yüksek menzillerine dinî idealler için akar."<sup>174</sup>

James'e göre dönüştürme, bazı derecelerde tüm dinî tecrübelerde yer alır; fakat bu tecrübeler içinde en yüksek gelişimine, özellikle tarif edilemez, aklî nitelikte, geçici olarak karakterize edilen mistik tecrübeye varır.<sup>175</sup> Bu yüzden James'e göre mistik haller, din duygusunun bozulmuş bir şekli olarak değerlendirilemez. Bunlar yaşanan dinin özünde yer alan, yani dinde daha büyük bir varlık ile birleşme ve buluşmadan doğan bir büyüme

172) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 48.

173) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 48.

174) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 259.

175) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 380-81.

hissinin ulaşabileceği en son şekildir.

Dua ya da mistik haller gibi olayların incelenmesi ve araştırılması dinin, her şeyden önce bir his olmakla beraber, bir takım zihni unsurları, itikat ve fikirleri de içinde taşıdığını ortaya koymuştur. Dua, dinî heyecandan ayırt edilmesi imkansız gibi görünen asli (*initial*) inancı yahut imanı, aydınlığa çıkarır. Dua anında, dua eden kendisini, üstün bir varlıkla nünasebette imiş gibi düşünür. O, inancına göre, üstün bir varlıkla daha samimi bir şekilde birleşebilir; yalnız başına elde edemeyeceği bir zevk ve kuvveti, bu varlık ona verir ve onu kendi kendisiyle daha uyumlu bir duruma getirir.

İşte ilk ve basit bir dinî tecrübede bulunan zihni unsur, bu itikattan ibarettir. Ne var ki varlıkların örneklerini teşkil etmeye ve bunları açıklamaya susamış olan insan zekası ve muhayyilesi, bunların içine gittikçe daha belirli ve daha çok zihni teori ve inançlar ilave eder. Bunlar, yavaş yavaş, gerçek anlamda dinî, ilahiyat ve felsefe haline dönüştürülür...Zira o, dinî tecrübenin basit bir inkişafından sonra ortaya çıkmaz; fakat bu tecrübenin, zekanın edindiği değişik bilgilerle birleşme ve kaynaşmasından doğar.<sup>176</sup>

Dinin tesir ve verimliliği, sadece ahlakî değildir. Din faydalıdır ve bazı durumlarda yeri doldurulamaz bir şeydir: Artık onu gerçek saymak için daha ne lazımdır? Eğer gerçek, aslında var olan, payidar olan ve bir netice doğuran şeyden ibaret ise, varlıkların ve tabii kuvvetlerin doğru oluşu gibi din de doğru ve gerçektir.

James'e göre bu inançların değeri nedir? O, bunların meşruluğunu göstermek için iki yola başvurulmuştur: Birisi mistisizm, diğeri de felsefe yoludur.<sup>177</sup>

James'e göre mistikler, gerçekte, sezgilerinin gerçekliğini ve kalplerinde ihya ettikleri olayın değerini isbat etmekten aciz bulunuyorlar. Bununla beraber şurası açıktır ki, mistisizm, şuurun alışılmış ve bayağı verilerine duyu üstü bir ifade ilave etmekle, din duygusunu güçlendiriyor ve onu daha etkili bir duruma getiriyor. Mistisizm, vadettiği bilgiyi verememekle beraber, hiç olmazsa dinî heyecanın orijinal gücünü ve gerçekliğini, akılcılık (*rationalisme*)ın itirazları karşısında devam ettirebilmek için yeni sebepler hazırlar ve temin eder.

James'e göre Tanrı'nın varlığını isbat etmeye ve onun sıfatlarını belirlemeye yönelik olan felsefe ve ilahiyatın bütün akıl yürütmeleri boşunadır. Çünkü ona göre hakiki muhtevaya sahip olan kavramlar, yalnız pratik tutum ve davranışlarda bir takım farklılıklarla ortaya çıkan kavramlardır. Oysa bütün bu tasavvur ve mütalaalar hayat üzerinde bir tesir yapabilmekten uzaktırlar.<sup>178</sup>

Acaba bu, din duygusunu varlıkların tabiatına bağlamak ve objektif manasını belirlemek yolunda harcanacak bütün emeklerin, zorunlu olarak, sonuçsuz kalacağını mı ifade etmektedir? James, buna ne kadar sınırlandırılırsa sınırlandırılırsın, din duygusunun

176) Boutroux, s. 355.

177) Boutroux, s. 358-9.

178) Boutroux, s. 360.

bizatihi kendisinde, objektif bir şümüle sahip olma iddiasında bulunan bir iman mündemiç olduğun ileri sürerek cevap verir. Bu da, bizden daha büyük ve daha iyi, bizim şuur ve vicdanımızla münasebet kurarak şahsiyetimizin merkezini değiştiren bir varlığın mevcudiyetine imandır.

James, bu imanın meşru olarak kabul edilip-edilemez olduğunu sorgular. Yoksa o da, kim bilir nasıl subjektif ve zihni yönden hakkında ufacık bir fikir edinmekten bile aciz kalacağımız bir şeyin teşbihe dayalı bir ifadesinden mi ibarettir?

Daha önce Leibniz de, ruhumuzda şuurumuzun kavradığı olaylardan farklı bir çok şeyin bulunduğunu, fakat şuurun bunları kavrayamadığını söylemişti. Ruhumuzda sonsuz sayıda bir takım küçük duygu ve idrakler vardır ki, bunların tesiri, sandığımızdan çok daha büyüktü. İnsan, bu hissedilemez duygu ve idrakler sayesinde kainatla münasebette bulunur. Öyle ki, kainatta meydana gelen her şeyin, mutlaka bizim içimizde bir yansıması olur. Bu küçük duygu ve idrakler, Leibniz'e göre, bizim duygularımızın gerçek cevheridiler. Bilgi açısından tefekkürden daha aşağı seviyede yer alan duygu; varlık açısından ferdin, bütünün hayatına ve ahengine iştirak etmesini sağlar. Bu "bütün", bizim açık ve seçik şekildeki duygu ve idrakimizle anladığımızdan sonsuz derecede geniştir.<sup>179</sup>

Genellikle insanın ideale doğru olan eğilimleri içinde bulunduğu şartlarla orantılı değildir. Eğer insanın, duyularının kapsamına giren dünyadan başka bir dünya, başka bir takım varlıklarla -ki bu açıdan onlara ruhani adı verilebilir- "şuurlu-ben"ini aşan bir kısmın varlığı sayesinde münasebette bulunduğu kabul edilirse, şu söz konusu ettiğimiz olgular son derece kolay bir biçimde açıklanabilirler. İşte bu teori, en temelli dinî olaylar hakkında oldukça tatmin edici bir takım yorumlar ortaya koyar.

James'e göre dinî şuur, kurtuluş, kudrete ve sevince kaynak teşkil eden kendisinden büyük bir varlıkla münasebette bulunduğunu ileri sürmekle; onun, gerçekten bir olguyu haber vermiş olduğu ve dinî tecrübenin konusunun gerçek, varlığının da bu tecrübe ile bilinir duruma geldiğini ifade ettiği söylenebilir. Bunun yanısıra Tanrı, dini şuurunun istediği ve bildiği Tanrı olabilmek için, bizim dualarımızı kabul edebilmeli ve ferdi ihtiyaçlarımızı gözetmelidir.

James'in ölümsüzlük ile ilgili fikirlerine gelince o, bunun meşru olmadığını isbat edebilecek bir kanıtın olmadığını ileri sürer. Şimdiki bedenimizin, ruhani hayat için sadece zorunsuz bir şart olmayıp, onun tam ve eksiksiz bir sebebi olduğu isbat edilmemiştir ve edilemez. Fakat bu mesele, gerçekte, ikinci derecede önem taşır. James der ki: "Bizce son derece değerli olan bir takım ideallerin ardından koşmanın bize ebedi hayatı garanti etmek için temin edilmiş olduğundan emin bulunuyorsak, görevimizi yerine getirdikten sonra, ilahi esere iştiraki sürdürmeyi başka ellere teslim etmeye niçin hazır olmayalım?"<sup>180</sup>

179) Boutroux, s. 362.

180) Boutroux, s. 367.

### c) Dini Tecrübe

James, dinî tecrübenin, köklerini ve merkezini şahsın mistik duygularında bulunduğunu ifade eder. Ona göre "mistiklik" ve "mistik" kelimeleri çoğunlukla müphem, geniş ve duyusal içerikte anlaşılır. Bazı yazarlar, ruhun geri dönüşüne veya düşünce transferine inanan kişiye mistik derler. Bu amaçla kullanıldığında kelime az bir değere sahiptir. Fakat James'e göre mistisizm, dindar şahıslarda görülen hakikatın özel bir tarzını tasvir etmek için kullanılan isimdir.<sup>181</sup> Mistik hakikatleri görmek isteyen birisi, mistik olmayan birinden farklı olarak manevi bir yönelişe sahip olmalıdır. Bu yönelme, veya adanma, ihtidanın ani veya tedrici sürecinin bir sonucu olarak gelebilir, fakat insanda hiç bir surette nasıllığı ve ne zamanlığı görünmez, o, beden ve dünyanın reddini ve manevi eğilimlere teslimiyet ve derin bir içine çekilişi içerir. Nüfuz ve teslimiyet, iki kere doğmuş olmaktır, mistikin duyusal hayatı düşünüldüğünde, manevi derecede yeniden doğmak, ölmesi anlamına gelir.

Dinlerle ilgili bir çalışma, yaptığımızda tüm dinlerin inançlarının, iki parçayı ihtiva eden ve "belli bir şekilde kurtuluşa" ilgili olarak anlaşmış görünürler. Bu iki parça; 1) tabii olarak çektiğimiz "bizdeki acaip bir şey olarak hissettiğimiz" bir huzursuzluk; ve 2) daha yüksek kuvvetlerle uygun bağlantılar vasıtasıyla yanlışlıktan "kurtuluşumuz duygusuyla" huzursuzluğun halledilmesidir. Daha gelişmiş zihinlerde, bu yanlışlık "ahlakî bir karakter" ve kurtuluş "mistik bir renk" alır; kendi "yanlışlığının" tecrübesi ile başlayan insan daha yüksek bilince hareket eder ki o, yanlışlığın yanı başında yerleşen "sınırdış"tır.

James'ın pragmatizmi ve tecrübeciliği, mistik tecrübe alanında ahlakî meselelere dair en yüksek ve en son sözü arar. Gerçekten bu, hiç bir şekilde tuhaf değildir çünkü mistik tecrübenin şahitliği, tecrübenin diğer tiplerini test etmede kullanılan aynı pragmatik ve tecrübi ölçütle test edilebilir. Eğer onlar, bu testlerden geçerlerse, mistik bilginin doğrularının, tüm diğer doğruların yanında yer almasına izin verilmelidir. James'ın ortaya koyduğu gibi, "*Eğer mistik tecrübe, kişinin yaşamıyla bir güç olmayı kanıtlamak için gelirse*, biz ona başka türlü yaşamasını veya böyle yaşamamasını istemek için hangi fermana sahibiz?"<sup>182</sup> Tüm diğer hakikatlerin olduğu gibi, mistik olarak oluşmuş hakikatlerin doğrulanması, onların somut tecrübeden kaynaklandığını ve gerçekte verimli ilişkilerde bize bir yer açması gerçeğinde yatar. Mistik tecrübenin geniş kayıtlarında biz, mistik bilginin gerçekten tecrübi bir temele sahip olduğu kanıtına sahibiz.<sup>183</sup> Böylesi

181) Doğruya bakmanın bu özel yolu, mistisizmin tek bir görünümüdür. James, buna ilave olarak üç özelliğe işaret eder: tarif olunamazlık, aşkınlık ve pasiflik. James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 380-82.

182) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 423.

183) James, gizemli mistik tecrübenin geçerli tecrübi mahiyeti hakkında şüphesi yoktu. (gizemlilik meyveleri ile test edilmişti). O, "**The Varieties of Religious Experience**" da görüşlerini ayrıntılı olarak ifade etmişti. Aşağıdaki satırlar bunu temsil eder. ; Bizim daha "aklî" kanaatlerimiz

bilginin, bizi gerçekle verimli ilişkiler içine sokma kabiliyeti, mistisizmin ahlakî skalasını tahlil etmek ve onun ışığında yaşayanlara sağladığı ilhamlarını tesiri vasıtasıyla görülebilir. Bu, iyi Hristiyanların hayatlarına özellikle de azizlerin yaşantılarına bakılarak yapılabilir.

James'e göre mistik tecrübenin sınırları çok geniştir ve imkanları onu çevreleyemeyecek nispette çok geniştir. Bununla beraber James, metodlu, seri çalışmaların onun yorum için gerektiğini kabul eder. Zira mistik tecrübenin en basit seviyesi dahi bir ilkenin( *maxim*) veya formülün işaretiyle ilgili derin bir duyumdur.

Zira dinî tecrübe ışığında bakıldığında dünya, daha geniş ve daha zengindir. Bu tecrübeler "tabii tecrübelerimizin, tam manasıyla ahlakî ve sağ duyulu tecrübemizin, gerçek insan tecrübesinin bir parçası olabileceğini gösterir. Onlar, tabiatın dış çizgilerini yumuşatır ve en acaip imkan ve perspektifleri açar. James, mistik hallerin din duygusunun bozulmuş bir şekli olarak değerlendirilemeyeceğini savunur. Bunlar yaşanan dinin özünde yer alan, yani dinde daha büyük bir varlıkla birleşme ve kaynaşmadan doğan bir büyüme hissini ulaşabileceği en son şekildir.

Mistik hallerin araştırılması ve incelenmesi, dinin her şeyden önce bir his olmakla beraber, bir takım zihni unsurları, inanç ve fikirleri içinde taşıdığını ortaya koyar. Dini tecrübeye en temelde olan zihni unsur inançtır. Fakat böylesi bir tecrübeye zihin, tecrübe edilenleri temsil etmekte ve göstermekte tesirsizdir. O, bu yüzden dini tecrübenin dört özelliğini tarif eder:

1- Tarif edilemez oluşu (*Ineffability*) Mistiğin zihni durumunun negatif olduğu, sujenin doğrudan ve ani olarak yaşadığı, içeriğinde kelimelerle aktarılacak uygun bilgisi olmayan; başkasına aktarılmaz ve paylaşılmaz durum. <sup>184</sup>

2- Akli faaliyette ilgisinin az oluşu (*Noetic quality*); Zihni durumun çıkarımsal olarak faaliyette bulunamaması. Zira bu tecrübeye kişi ilham, vahiy alır. <sup>185</sup>

3- Mistik durumun uzun sürmemesi (*Transiency*); Mistik durumlar uzun sürmez. Bazı durumlar hariç yarım saat, en çok bir buçuk veya iki saat sürer. <sup>186</sup>

4- Pasiflik (*Passivity*); Mistik durumda iradi ısrar, dikkati belli yöne çekme varsa da bilinç daha üstün güç tarafından kaplanır. <sup>187</sup> Bu noktada James'ın mistik tecrübenin yetkesi ile ilgili görüşleri ise şunlardır: 1) Mistik durumlar, iyice geliştiğinde daima fertler üzerinde otoriterdir ve otoriter olmaya hakkı vardır. 2) Mistik tecrübe dışında hiç bir otorite, bu durumlardan çıkmaz. 3) Onlar, sadece anlama ve duyuma dayanan ve mistik

---

diğerleri için mistik aktarımın mahiyeti ile benzer açıklığa dayanır. Duyularımız, yani olguların belli durumları ile ilgili olarak bizi inandırır, fakat mistik tecrübeler olguların direkt algısıdır zira onlar, bizim için herhangi bir duyu gibidir" James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 423-24.

184) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 380.

185) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 380-381.

186) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 381.

187) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 381.

olmayan, akılcı bilincin otoritesini yıkar. Onlar, bu tecrübenin bilincin bir çeşidinin olabileceğini gösterir. Onlar, hakikatin diğer örgülerinin imkanını açar, onlara hayati cevabımızda, inanca sahip olmayı özgürce devam ettirebiliriz.<sup>188</sup>

James, pragmatik olarak dinî tecrübenin değerini savunur. Ona göre iki çeşit hüküm vardır: varlık ya da kaynakla ilgili hükümler, manevi yahut değer hükümleri. Ona göre bir fikir yahut bir duygu nereden gelirse gelsin, eğer olgular fikrin doğruluğunu isbat ediyorsa ve duyguda yararlı sonuçlar doğuruyorsa, değer kelimesinin gösterebileceği mükemmelliğe sahiptir. Tüm diğer inançlar gibi, mistikler tarafından kabul edilen bu inançlar, orijinleri ile değil sonuçları ile yargılanmalıdır. James'e göre pragmatizm, bir hakikatin nereden ve nasıl geldiğine dikkat etmez. Sözelimi o, hakikatin gerçekten, teistik veya ateistik bir varsayıma dayanıp dayanmadığına bakmaz. Bu sebepten bir inanç, somut problemlerimize uygulandığında işlev görüyorsa o, en yüksek derecede doğrudur. Bu anlamda mistik tecrübeden neşet eden bir çok inancın gerçekten doğru olduğu görülebilir. Bu yüzden James için dinî tecrübenin oluşu, şartları önemli değildir; önemli olan pratikte yararlı sonuçlar sağlamasıdır. Dini hayatın meyvesi kabul edilen kutsallık, dinî esaslardan mülhem olduğu durumlarda, ahlakî gücün, iyiliğin, ahenk ve mutluluğun miktarını artırır.

James'in kendi sistemi içinde tutarlı gözüken bununla beraber en çok itiraz edilen dinî tecrübe görüşüne genelde şu tenkitler yapılabilir. Bunlardan ilki dinî tecrübenin kültürden kültüre değişiklik arzedip, genel geçer bir hükme varmanın zorluğu. İkincisi, dinî tecrübe ile bu tecrübenin yorumu arasında ayrımın oluşu. Üçüncüsü, dinî tecrübenin özelliği sebebiyle objektif ölçütünü taşıyamaması, Dördüncüsü, böylesi tecrübeyi yaşadığını ileri sürenlerin doğruyu söyleyip söylememeleri. Bu itirazlar çoğaltılabilir, ancak bu tenkidlerin hiçbiri dinî tecrübenin bir hayal olduğunu ispatlayacak güçte değildir.<sup>189</sup> Bunun yanı sıra dinî tecrübe, her ne kadar tanrı'nın varlığı düşüncesine götürmede zorlukları beraberinde taşıyorsa da özellikle mistik tecrübeye "kalbin temizlenmesi" aşaması ahlakî bir aşamadır. Bu yüzden dinî tecrübe yalnız başına bizi Tanrıya götürmese de daha yüksek yaşama halinin, ahlakî yaşayışın gerçekleştirilmesinde büyük rol oynar.

James'ın din ve ahlakı, aslî ve önemli ilişkilerle birbirlerine bağlanmış olarak kabul ettiğini gördükten sonra, Tanrı'nın mahiyeti veya inanmanın objesi olarak farzedilen Tanrı hakkında soru soralım. Alacağımız cevaplar, elbette onun ahlak görüşlerinin açıklanması için hayati önemdedir.

188) James, *The Varieties of Religious Experience* s. 422-423.

189) M. Aydın, *Din Felsefesi*, s. 90-92.

#### d) Tanrı ve Sıfatları

Düşüncesinin ilk dönemlerinde, bir öğrenci iken James, tabiatçılık lehindeki delillerin kaçınılmaz ve reddedilemez olduğunu düşünüyordu. Perry'nin de ifade ettiği gibi, "kendisi için bir kurtarıcı felsefeyi keşfedene kadar, özellikle tabiatçı delilleri savunuyordu."<sup>190</sup>

Bununla beraber, 1870 deki düşünce krizinden sonra, "Renouiver'i okuduğunda ona çıkış yolunu düşünmesine ve inanmasına cesaret verdi,"<sup>191</sup> James, hayatı boyunca tabiatçılık ve materyalizmin amansız düşmanı oldu. Felsefesi esasen dinî görünümlü oldu ve öylece kaldı, dinî görüşleri teistik idi, fakat tamamiyle böyle değildi. Bu noktada Perry şöyle yazar; "James'ın görüşlerini yorumlarsak; düşünceleri teorik temeller üzerinde en mümkün ve duyu sınırları içinde, mahiyetimizin tüm kuvvetlerine doğrudan müracaat eden, en yüksek seviyede tuttuğumuz, 'en aklî, dinî inanç, teizim yönündedir."<sup>192</sup>

James, teistik varsayımların hem mümkün hem de pragmatik olarak değerli olduğunu bilmesine karşın, o, hiç bir zaman, mantuken değil fakat duygulanımsal istekler sebebiyle insanların inandıkları Tanrı'nın varlığı ile ilgili her hangi bir cebri aklî delile inanmadı.<sup>193</sup> Ona göre "ilahîlik, bizim için tıpkı ferdin ciddiyetle ve ağırbaşlılıkla karşılık verdiği tahrik edilmiş hissettiği ilk gerçeklik anlamına gelir...."<sup>194</sup> Duygu, gösteriştten çok dine inanmamıza sebep olur; böyle tasvir edilen duygu, inanabileceğimiz bir objeye işaret eder.

James'e göre Aristoteles'in ki gibi geleneksel aklî deliller değil, insanların aktüel, pratik ihtiyaçları, Tanrı'ya inanmamızı değerli kılacak temelleri sağlar. Böylesi temeller ve kanıtlar, özel anlamda aklî' olarak adlandırılır, onlar, "insanın pratik mahiyetine uygun dürtülerdir"; ve bunun tersine teizm-üstü anlayışlar, materyalizm ve agnostizim irrasyoneldirler. Zira onlar, insanın pratik mahiyetinin uygun olmayan dürtülerdirler.<sup>195</sup>

Bundan dolayı Tanrı'ya inanca bizi iten baskılar "zihnî" değil fakat iradîdir; teorik değil, aksine ziyadesiyle "pratikdir."<sup>196</sup> İradî mahiyetimiz, "...zamanın sonuna kadar, teistik sonuçları işlev olarak kullanmak için zihnin diğer kısımları üzerinde devamlı bir baskıya çabalamalı."<sup>197</sup> James'e göre Tanrı'nın varlığı ile ilgili, zihni olmaktan çok pratik

190) Perry, *Thought and Character*, s. 471.

191) Perry, *Thought and Character*, s. 471.

192) Perry, *Present Philosophical Tendencies*, s. 370-71.

193) Perry, *Thought and Character*, s. 493.

194) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 38.

195) James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 127.

196) Royce' bu konuda şöyle der: "Aslında, akıl gibi irade, dini aydınlanmanın bir kaynağıdır, Hiç bir gerçek kazanılmış bir gerçek değildir.-hiç bir doğrudan doğruya yönlendirmedikçe ve yön vermedikçe bir doğru değildir. Burada, James ve pragmatizm ile kalbten uyuyorum"

197) James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 127. Bu dünyanın ve bu dünyada bir varlık olarak insan, ahlaki eylemlerinin sıcaklığında ve olayların baskısında ve itişinde kainatı tecrübe eder. Bu sebepten, Tanrı'nın varlığı, pratik veya pragmatik kanıt ile gösterilebilir fakat

olan kanıt, geleneksel olarak önerilen aklî kanıtlara göre ikinci dereceden değildir; tam tersine "yeni delillerin" yeterliliği pragmatik testlerden geçmek için kıyas kabul etmez surette üstünlük verir.<sup>198</sup>

James'e göre eğer biri, Tanrı kavramını pragmatik metodla test ederse, o, kavramı pozitif tecrübe edilebilir işlevine indirgeyebilmelidir. Ona göre özgürlük ve nizam kavramları gibi, Tanrı kavramı dünyadaki taahhüdün mevcudiyeti anlamına indirgenebilir. Tanrı veya Tanrısızlık, taahhüd veya taahhüdsüzlük anlamında mıdır?<sup>199</sup> Bu yüzden eğer pragmatik açıdan konuşursak, Tanrı'nın varlığı veya yokluğu meselesi anlamlıdır ve filozoflar, insan eylemlerine etki eden, pratik farklılıklara delalet eden sunulmuş alternatifler gibi bu meseleyi araştırmalıdır.

James için mümkün doğrunun en iyi testi, bize rehberlik ettiği yolda neyin iyi çalışacağıdır. Zira tecrübenin taleplerini objektif olarak karşılayan ve hayatın her parçasıyla uyuşan, hiç bir şey göz ardı edilemez. Eğer teolojik fikirler bunu yapıyorsa, eğer Tanrı kavramı pratikte bunu kanıtlıyorsa öyleyse pragmatizm Tanrı'nın varlığını nasıl inkar edebilir?<sup>200</sup>

James, dinî sahada pragmatizmin hem pozitif tecrübecilik hem de dinî akılcılığa nazaran büyük avantaja sahip olduğu kanaatinde. Pragmatizim, ya mantığı ya da duyuları izlemekteki isteği ve "en mütevazî ve en şahsi tecrübe addetmesiyle" Tanrı hakkındaki araştırmayı genişletir. Eğer pratik sonuçları varsa mistik tecrübeyi kabul eder. O, "pratik gerçeğin kirliliğinde yaşayan bir Tanrı kabul eder."<sup>201</sup>

James'e göre pragmatik metodu takip eden birisi Tanrı'nın varlığını kesin olarak doğrulanmış bulur. "Pragmatik prensiplere göre, Tanrı varsayımı, kelimenin en geniş anlamında ikna edici bir biçimde işliyorsa doğrudur. Onun geri kalan zorlukları ne olursa olsun tecrübe, onun kesin olarak işlediğini gösterir ve problem tüm diğer işleyen doğrularla ikna edici bir biçimde uyuşsun diye onu belirlemek ve onu inşaa etmektir."<sup>202</sup> Şahsi ve öznel verileri tahlilinde James, "Tanrı'nın varlığına dair kanıtın temayülünün, bizatihi bilmediğimiz, beraberce bilinçli olduğumuz insanüstü hayatın bazı formlarına inanmaya bizi kuvvetlice sürükler gibi görüldüğünü çıkarır."<sup>203</sup> Hem radikal tecrübecilik hem de inanç, aynı mantıkî tavıra uyarak, hayal edilemeyen, diğer mümkünlerin menşei olan, tüm bildiklerimizin ötesinde "fazla ilave" olduğunu söyler.<sup>204</sup>

---

Tanrı'nın varlığı, tüm insan tecrübesinde ahlaki olarak ifa edilmek için aklıta ve derin aydınlanmanın sağlandığı eylemde verilir.

198) James, *The Meaning of Truth*, s. x.

199) James, *The Meaning of Truth* s. x.

200) James, *Pragmatism*, s. 61-62.

201) James, *Pragmatism*, s. 61.

202) James, *Pragmatism*, s. 192.

203) James, *A Pluralistic Universe*, s. 309.

204) James, *Collected Essays and Reviews*, s. 128.

Son tahlilde James'ın ferdin dinî tecrübesini,<sup>205</sup> din için en büyük otorite olarak kabul ettiğini görürüz.<sup>206</sup> Ferdin tüm tecrübesine bakıldığında tabiatın sözde nizamı ile ilgili tecrübesini, tüm tecrübesinin sadece bir parçası olarak buluruz. Olumlu hiç bir şey bilmediğimiz, görünen dünyanın ötesinde görünmeyen bir dünyaya işaret eden diğer tecrübe alanları vardır. James'ın felsefî olarak ispatlamayı arzu ettiği bu gerçek, yani insanın bağlantıları olduğu görünmeyen bir dünyanın varlığı, onun ahlak konusundaki görüşleriyle ilgili çalışmamızda bizim için oldukça önemlidir. Zira James'in dediği gibi, bu görünmeyen dünya ile ilişkimiz, şimdiki dünya hayatımızın doğru yönde ilerlediği işaretini içerir.<sup>207</sup> Bir diğer dünyanın mevcudiyeti, ahlakî teorilerimizin ve kendi ahlakî yaşayışımızın dönüştürülmesini gerektiren, gerçeğin yerini tutan objelere işaret eden kanıt parçalarıdır. Bunun yanı sıra dua dürtüsü, tecrübî benleri en içte olan ferdin, dünyada uygun bir arkadaş henüz bulamamış gerçeğinin zorunlu bir sonucudur.<sup>208</sup>

*Reflex and Theism*'de James, Tanrı'yı "zihni inancın normal objesi" olarak tanıtır. İlk olarak o, zihninin tabii tarihi ile ilgili bir araştırmanın Tanrı'yı zihninin inancını normal objesi olarak gösterdiğini söyler ama bundan başka onun canlı tercih olmasının başka bir mesele olduğunu ilave eder; Eğer böyleyse bu durum, zihnimizin yapısının, gerçeğin mahiyeti ile ahenkli olacağını gösterir. Olsun veya olmasın böylesi bir ahenkte, "bana öyle geliyor ki karar vermek için inancın yetki alanına ait meselelerden biridir."<sup>209</sup> James yukarıda zikredilen makalede ikinci olarak, zihni inancın normal olarak Tanrı'yı kabule doğru zorlandığını ilan eder. Eğer aklî kelimesi en geniş anlamında alınırsa; Tanrı'nın umulduğu gibi çıkmaması irrasyonel bir durumdur, zira Tanrı'nın ötesine geç(e)bi(n) herhangi bir anlayış imkansızdır. Eğer insan zihni, bu arada tartıştığımız üçlü refleks örgüsünden sonra kurulmuşsa<sup>210</sup> ki benim tezim, budur, öyleyse Tanrı'nın mahiyeti gibi bir mahiyetin bazı dış gerçekliğini tanımlanmalıdır. Zira Tanrı, insan zihninin tefekkürü için aynı zamanda hem rasyonel hem de mümkün nihai objedir.<sup>211</sup>

Son olarak kısada Tanrı'nın varlığına inanca pragmatik doğrulama veren ahlakî eğilimlerimizden bahsetmeliyiz. Bu meselede sadece görünmeyen kainat değil aynı zamanda canlı ilahi bir düşünür gereklidir ve onun varlığına inanmanın önemi James tarafından dinî illetin zaferi için dua eden bir nidada vurgulanır.

Tanrı'nın varlığına işaret eden şahsi tecrübelirimiz arasında James, Tanrı'ya inanmanın zihninin bir eğilimi olduğuna ve dua dürtüsüne dikkat çeker: O, "Her iki

205) Dini tecrübe hakkında geniş bilgi için, M. Aydın, **Din Felsefesi**, s. 67-70; Turan Koç, **Din Dili**, s. 191-235, Celal Türer, **Muhammed İkbal'in Din Felsefesi**, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Kayseri, 1992, s. 31-41.

206) Josiah Royce, **William James**, s. 21.

207) James, "Is Life Worth Living?" **The Will to Believe**, s. 51.

208) James, **The Principles of Psychology**, C. I, s. 316.

209) James, "Reflex Action and Theism," **The Will to Believe**, s. 116.

210) James, "Reflex Action and Theism," **The Will to Believe**, s. 134.

211) James, "Reflex Action and Theism," **The Will to Believe**, s. 115-6.

durumda bunlar, yerine getirilmeleri için belli nesnel gerçeklikleri gerektiren şahsi eğilimler ve eylemlerdir; bu eğilim ve eylemler sistematik olarak birleştirilmiş ahlakî doğrularla ilgili kendi ideal eğilimlerimizde... Biz filozof olarak taleplerimizi karşılayan ilahi bir düşünürü bir postüla olarak almalıyız ve dinin zaferi için dua etmeliyiz." <sup>212</sup> der.

James'ın dünyası, sadece ruhi veya maddî veya her ikisinden birleştirilerek yapılmış değil aynı zamanda bir "değer dünyası" dır. Tecrübeyi yalın görünümünden fazla ele alarak incelersek değerleri kainatın en temel unsurlarından biri gibi kabul ederiz. Tecrübeye bağlılığında o, değerleri çok ciddi olarak ele alır.

Ahlakî hayatımız ve ahlakla ilgili ilahi mahiyet hakkında, ne bildiğimiz şey ne de inandığımız şey şarta bağlıdır. James için, Tanrı'nın içkinliği vurgulanmamalıdır ve böylesi bir Tanrı'yı 'felsefe dükkanının bir hastalığı' gibi isimlendirerek, alim ve kadir gibi Tanrı'nın tüm niteliklerini reddetmenin gerekliliğini hisseder.

James'e göre büyük teistik dinlerin geleneksel inançlarının çoğu şüphelidir: "Atalarımızın o kadar canlı söz ettikleri teolojik olaylar, dünyanın sonlu çağıyla birlikte, hiç bir şeyin yaratılmaması, kanuni ahlak ve eskatolojileri, ceza ve mükafata meyilleri, sonsuz bir kurucu gibi Tanrı'nın davranışı, ve 'akıllı ve ahlaklı bir idareci,' sanki bazı tuhaf yabani şeyler dinlermiş gibi çoğumuza üstünlük olarak görünür." <sup>213</sup>

James, pragmatik zeminde, Tanrı hakkında teizmin geleneksel inançlarının belli görünümünü luzumsuz ve hatalı olarak görür. O, bir kerede ve her şeyi yaratan teizmin geleneksel Tanrı'sının, bizim tarafımızdan dünya vasıtasıyla bilindiğini ve bize doğrudan değil dünya vasıtasıyla etki ettiğine inanır. O, şöyle der; "Bilmek zorunda olduğumuz her şey, beraber çalışmak zorunda olduğumuz her şey bu dünyadır; bu sebepten eski teistik Tanrı düşüncesi bize göre kullanışsızdır ve tard edilmelidir. Dahası Mutlak tarafından, tamamen soyut gibi en yüksek seviyeyi işgal eden, yükseklerde yaşayan teizmin geleneksel Tanrı'sı, "hemen hemen verimsiz bir ilke" gibidir." <sup>214</sup> "Farklı bir varlık gibi mevcudiyeti ile böylesi bir Tanrı, "kainatta en derin hakikate" insanı, dahil etmemiştir." <sup>215</sup> Teizmin Tanrı'nın böylesi nitelikleri, insanın dinî hislerini değiştirir; "bizdeki insan tecrübesinin sesi" " tecrübenin gelişmesi yolunda karşı tarafta duran tüm tanrıları" yargılayacak ve kötüleyecek güçtedir." <sup>216</sup>

James, Tanrı konusunda önyargılar ve iç güdülerin rehberimiz olacağını ileri sürer. O, "Sağduyumuz bir yandan varlığımıza nufuz eden bir Tanrı'yı diğer yandan da onunla sonsuz, kanuni ilişkileri elde ettiğimiz Tanrı'yı reddetmeli. Pragmatizmin Tanrı'sı bir ve

212) James, "The Moral Philosopher and the Moral Life", **The Will to Believe**, s. 214. (Tanrı'ya inanmak indî bir mesele değildir. Tecrübî olarak James, inanmayı bizim talebimiz olarak görür; biz 'ilahi bir düşünür' postulasının koymalıyız; tecrübemiz onun varlığının doğrulayacaktır.)

213) James, **A Pluralistic Universe**, s.29.

214) James, **Pragmatism**, s. 26.

215) James, **A Pluralistic Universe**, s. 25.

216) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 330.

çok olmalı; Tanrı'nın vizyonu ile ilgili olarak dikkatimizi çeken değerli fikirler, kabaca panteist saha diye adlandırılan genel sahada azalır. Tanrı'nı vizyonu, sonsuz yaratıcıdan daha çok ilahiliğe nüfuz eden ve derin gerçekliğin bir parçası ve paketi olan insan hayatının vizyonudur."<sup>217</sup>der.

James'ın insanın mahiyeti ile ilgili olumlu inancı, çoğulcudur; dualistik değildir. O, çoğulcudur zira Tanrı, çok sayıda oluşturduğu sonlu varlıkların bu çoğulcu kainatın bir çok üyesinden biri gibi görünür. O, ikici değildir zira Tanrı ve dünya arasındaki ayrılığı öne çıkarmaz. O, geleneksel teizmi reddederken, mutlakçılar tarafından geliştirilen panteizmin modern tekçi çeşidini de reddeder. Kabullendiği çoğulcu kainat, teizmi imkansız yaparak algılayan insan ve Tanrı arasında dostluk meydana getirir;<sup>218</sup> aynı zamanda o, eşyanın mutlak toplamının gerçekten hiç bir zaman her hangi bir biçimde tecrübe edilemeyeceğini teyit eder ve yayılmış, dağılmış ve eksik birleştirilmiş görünümün başarabildiğimiz kadarıyla hakikatın sadece bir şekli olduğunu savunur.<sup>219</sup>

James, bir diğer varlığa Tanrı'nın ve insanın katılımını, hayran olduğu panpisişizm teorisi ile açıklar. O, ferdiyetimizin sadece arızı perdeler inşa etmesine karşı ve bazı zihinlerin ana denize veya havzaya karışması gibi kozmik bilincin sürekli bir dizisinin var olduğunu söyler. Ona göre, "Sadece fiziki araştırmalar değil aynı zamanda metafizik felsefe ve spekülâtif biyoloji, kainatla ilgili olarak bazı "panpisişik" görüşler lehinde bakmak için kendi yolunda ilerler."<sup>220</sup>

Tanrı'nın mahiyetini inceleyen geleneksel teoloji, O'nun metafizik ve ahlakî sıfatlarını tartışır. Fakat James'e göre böylesi sıfatların bizi Tanrı'ya yakınlaştıırıp yakınlaştııramayacağına karar vermeden önce onlar pragmatik olarak test edilmelidir. O, şöyle der:

"Onlara inanmak çıkarımsal (*discursive*) mantık tarafından zorlansa " bile metafizik sıfatlar, tümüyle akli önemden yoksundur; böylesi nitelekler, hayatımızla belli bağları nasıl kurar?... Sözgelimi duada Tanrı'nın samimiyetine kendimi daha iyi uydurmak için hangi özel eylemi gerçekleştirmeliyim?"<sup>221</sup> "Metafizik sıfatlar, konu dışı gibi reddedilmelidir çünkü James'ın teolojisi, insan ve özellikle de insanın ahlakî eğilimleri etrafında merkezileşir."<sup>222</sup>

Diğer taraftan, "Tanrı'nın ahlakî sıfatları, insan hayatı ile gerçek ilişlere sahip olabilir. Sözgelimi, "kutsal Tanrı sadece iyiliği yaratabilir. Kadir olan Tanrı, insanın muzafferiyetini sağlayabilir. Alim olan Tanrı, karanlıkta bile bizi görebilir. Adil olan Tanrı, gördükleriyle bizi cezalandırabilir. Merhametli olan Tanrı, suçları bağışlayabilir. Sabit olarak biz ona

217) James, *A Pluralistic Universe*, s. 30.

218) Bozkurt, s. 182.

219) James, *A Pluralistic Universe*, s. 44.

220) James, *Memories and Studies*, New York: Longmans, Green, and Co., 1912, s. 204.

221) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 445-446.

222) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 446.

içtenlikle güvenebiliriz."<sup>223</sup>

James, dogmatik teolojinin bu sıfatlara sahip bir Tanrı'yı şüphesiz olarak ispatlayamadığını, aksine samimi bir insanda "huzura güven"inin dinî inancı doğruladığını ve bu noktada akıl yürütmelerin Tanrı'ya doğru nisbi, yüzeysel ve gerçek olmayan bir yol olduğunu ifade eder."<sup>224</sup>

James, zihnî olarak ilahi mahiyeti keşfeden dogmatik ilahiyatçıların öğretilerini tümüyle reddederek, Tanrı, özgür irade, nizam vs. gibi kavramların yaşantımızda gördükleri işlevlerin ışığını kaybetmememiz gerektiğin vurgular. Bu kavramların "karanlık" veya "akılcının ele aldığı" gibi ima edilmesine rağmen, James, onları beraberimizde hayatın çalılıklarına taşıdığımızda gerçek değerlerine sahip olabileceklerini beyan eder. Zira "karanlık, bizim için ışık orada yetiştirir."<sup>225</sup>

"Tanrı hakkında tüm söyleyebildiğimiz, Onun zamanda mevcut bir tarihi oluşturan bir çevreye sahip olduğudur; bizler, onu kainatın en derin kuvveti olarak ve zihni bir şahsiyet formu altında algılarız."<sup>226</sup> " Tanrı'nın şahsiyeti bizim aziz tuttuğumuz belli nitelikler gibi algılanmalıdır ki biz ve O'nun arasındaki ilişkimiz tesis edilsin ve bizi, onun etkisine açarak en derin kaderimiz gerçekleşsin."<sup>227</sup>

James'ın doğrulukla ilgili pragmatik teorisinin, Tanrı'nın mahiyeti hakkında çok şey söylemeyi imkansız kıldığı görülmesine rağmen, o, insanın ahlakî hayatında büyük öneme sahip ilahi sıfatları belirtmeyi ihmal etmez. Bu özel iki durumun birinde, Tanrı'nın mahiyetinin insanın ahlakî hayatı lehinde yorumlandığını diğerinde de tam tersine insanın ahlakî hayatının Tanrı'nın ondaki ilgisi vasıtasıyla renklendirildiği ve genişletildiğini görürüz.

James'e göre Tanrı, insan ile, "ideal çizgilerde" dünyayı kurtarmak için beraber çalışan bir arayıcıdır;<sup>228</sup> sadece insanlar ve tanrı değil her ikisi özen gösterecekleri amaçlara sahip olmalı aynı zamanda onlar bir diğerinin çağrısını "işitebilmelidir."<sup>229</sup> Tanrı'yla aynı büyük kozmik bilinci paylaşan insan, kainata teistçe bakarak, "bütün insanlarla ilgili canlı bir sen'e doğru, dünya ile ilgili ölü hedefi" değiştirdiğini görür.<sup>230</sup>

James'e göre pragmatizmin Tanrı'sı her çeşit vazifeyi yaparak, dünyaya dalmıştır.<sup>231</sup> Dünya ile ilgili en küçük ayrıntılara dahi sonsuz önem veren böylesi bir Tanrı, insanın ahlakî hayatında en güçlü saiklerden biri olur.<sup>232</sup>

223) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 447.

224) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 448.

225) James, *Pragmatism*, s. 85.

226) James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 122.

227) James, *The Varieties of Religious Experience*, s.516-17.

228) James, *Pragmatism*, s. 193.

229) James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 122.

230) James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 127.

231) James, *Pragmatism*, s. 57.

232) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 369.

Sağlam bir ilahilik duygusuna sahip biri, görünen dünyayı Tanrı ile ilişkileri lehinde yargılayabilir ve görebilir: "görünmeyen dünya ile ilişkimizde, mevcut dünyevi hayatımızla ilgili doğru anlam meydana gelir."<sup>233</sup>

James, insanın, her şeye rağmen Tanrı hakkında çok az şey bildiğine inanır. O, devamlı korunan ideal bir düzenin garantörü olarak Tanrı kavramından neşe alır. Sözgelimi pragmatist Tanrı anlayışı, bir fenomen olarak kötülüğün kısmi ve geçici olduğu yolundaki bir trajediyi neşeli bir görüşe çevirir.<sup>234</sup> Zira somut kötülöklere karşı tavrımız, sonlunun ihtiyaçlarının olduğu bir dünyada tamamiyle değişiktir.<sup>235</sup>

James'e göre yaşantımıza neşe ve güvenin sokulmasına ilaveten, insanın ahlakî yapısındaki zengin, muazzam perspektifin bir değişimini gerçekleştiren yine pragmatik Tanrı inancıdır.<sup>236</sup> Burada James'ın felsefesinde insanın ahlakî hayatına pragmatizmin Tanrı'sı tarafından derin ve eşsiz rolü görürüz. Bu noktada James, Tanrı'dan bağımsız ahlakî teoriler geliştirme girişimlerini daima verimsizlik ve asabiyet ile bitmeye mahkum olduğunu söyler. Zira insan ve onun ahlakî hayatı bizatihi tamamlanmamıştır.

James, insanın, tümüyle insan olabilmesi ve ahlakî olarak çiçeklenmesi ve zengin meyveleri taşıması için Tanrı'dan yardım alması gerektiğini vurgular. Bu sebepten James, 'Tanrı'ya inanma için hiç bir metafizik veya geleneksel zemin olmazsa bile insanın zor yaşamında kendisine destek olması açısından onu kabullenmelidir' der. Dünyadaki Tanrı huzuru, hazır oluşu duygusu, insan için bir değere sahiptir. Özelde durgun ve sistematik ahlakî bir kainat arzu eden ahlak filozofları için, tüm talepleri birbirine girdirilen ilahi bir düşünürün var olduğu bir dünyada, gerçek ahlakî nizam mevcut olabilir. Böylesi bir düşünürün ahlakî talepleri bir diğerine tabi kılması nihai olarak geçerli ahlak skalası ile olur.<sup>237</sup>

James'e göre insanın ahlakî hayatını genişleterek ve derinleştirerek değiştiren Tanrı anlayışı, aynı zaman ve mekanda kazanılan ahlakî seviye vasıtasıyla geniş ölçüde belirlenir. Bu sebepten inancın geliştiği süreç, ahlakın geliştiği süreç ile asli olarak bağlantılıdır. İnsanın ahlakî hayatı daha büyük saflığı kazanmasıyla Tanrı hakkındaki bilgisi de daha saflaşır. Tanrı, peygamberler, kahin ve dindarların buldukları özel kültler bu gelişimin safhalarını temsil eder. Çeşitli insanlarca değişik olarak anlaşılan bu Tanrı, radikal tecrübecilik için "sonlu bir varlık", çoğulcu bir sistemin bir çok üyesinden biridir. Eğer 'Tanrı sonludur inancı' şaşırtıcı bir inanç ise bu klasik felsefede kullanılan 'sonlu' anlamında değildir.

James sonsuza inancı reddeder. Zira James, tecrübenin sonsuzun var oluşu ile ilgili

233) James, "Is Life Worth Living?" **The Will to Believe**, s. 51.

234) James, "Is Life Worth Living?" **The Will to Believe**, s. 77.

235) James, "The Moral Philosopher and the Moral Life", **The Will to Believe**, s. 213. Bu metinde James'ın *sonsuz* kelimesinin kullanışı Tanrı'nın sonlu mahiyeti üzerindeki genel ısrarındandır.

236) James, "The Moral Philosopher and the Moral Life", **The Will to Believe**, s. 212-13.

237) James, "The Moral Philosopher and the Moral Life", **The Will to Believe**, s. 213-14.

hiç bir bilgi vermediğine inanır ve sonsuzluk kavramının hiç bir teolojik amaca hizmet etmediğini hisseder. Ona göre sonsuz bir varlık, iyi gibi kötülüğü de içermelidir. Fakat burada aradığımız şey, dünya ile Tanrıyı, dünya ile özdeşleştirmeden, en asli bir ilişkiye girdirmektir. Onun için sonsuz bir varlık, zorunlu olarak tamamen aşkındır ve bundan dolayı da onun tecrübe felsefesinde bir yer işgal etmesinin imkanı yoktur.

Bu bağlamda sonlunun önemi, insanı, ahlakî hayatında "faal ruh durumunu" uyandırmak içindir. Bu, mesele insanın eğilim ve imkanları tartışılmasına delalet ederek aydınlanabilir.<sup>238</sup> Bu önerisine göre, "o, nesillerin "sır ve sonsuzluk öneminden mahrum" olduğunu ve bunun için de "sonlunun" reddedilmesi gerektiğini ileri sürer.<sup>239</sup> Diğer taraftan James, insanın ancak Tanrı'ya inanırsa ahlakî hayatının dışı açılacağını ve perspektifini bulacağını söyler.

James'e göre kudretli ve alim olmayan Tanrı, kendi işlerini yaparken insandan katkı alabilir. <sup>240</sup> Tanrının sonluluğu, James'ın anladığı kadarıyla Tanrı ile asli ilişkilere sahip insandan önceki bir gerçek olarak kabul edilmeli. Sonsuz bir Tanrı ile ilişkilere sahip olmak, idrak edilemez. Doğrusu insanın kainatta en derin kuvvetlerle ilişki arzusu, onun en derin tecrübelerinden biridir; o, bir ip ucudur, onu tamamlayacak bir varlığın mevcudiyetine işaret eder. Ancak ilişki kurduğu böylesi bir varlık tecrübe üstü olamaz ve tamamıyla tamamlanmalıdır ve kendi tabiatında kendi kendine yetmelidir. Dahası bu varlık insanın ahlakî isteklerini karşılamak için her bakımdan ona yardım etmelidir.

James için sonlu olmak Tanrı'nın mahiyetinde bir eksiklik değildir. O, Whitehead'ın (1861-1947) görüşlerine paralel olarak böylesi sonluluğu gerçek mükemmellik olarak görür. Tanrı'nın sınırlı oluşu onun iyiliğidir. O, değerlerin ahengi vasıtasıyla gerçekliğin derinliğini kazanır. Tanrı'nın her bakımdan sonsuz olduğu düşüncesi doğru değildir. Eğer böyle olsaydı iyilik gibi kötülük de mevcut olacaktır. İyilik ile kötülüğün bu sınırsız yayılımı hiçlik anlamındadır. O, düşünülen bir şeydir dolayısıyla sınırlıdır. <sup>241</sup>

James, terimin geleneksel anlamında Tanrı'nın sonsuzluğunu inkar ettiğinde biz, Tanrı'nın nisbi olarak sahte ve önemsiz gibi anlaşılmamasına dikkat etmeliyiz. Onun sonluluğu, en yüksek derecede öneme sahiptir. O, en derin hakikat ve en sonlu mahiyeti ile dünyadaki her şeyle özellikle insanla en asli ilişkidir. O, insanın ahlakî hayatını yükseltir, genişletir ve dönüştürür; dinî duygulanım bizatihi hayatı yeniler ve bu duygulanım, geçici melankoliye galip gelir. Sujeye, övgünün ötesinde tahammül verir.<sup>242</sup>

James'e göre sonlu bir Tanrı, insanın ahlakî hayatına olumlu katkılar sağlar. İnsanın hayatı ve işleri; Tanrı'nın istekleriyle mistik uyum ile gerçekleştirilerek görülebilir. İnsanın

238) James, "The Moral Philosopher and the Moral Life", **The Will to Believe**, s. 212.

239) James, "The Moral Philosopher and the Moral Life", **The Will to Believe**, s. 212.

240) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 519.

241) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 136.

242) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 505.

mutluluğu, Tanrı'yla işbirliği içinde gerçekleşir, o zaman ruhumuzdaki gerilim biter, korkular, muallakta kalan ahlak ile kalkar ve olumlu olarak silinir gider. <sup>243</sup>

Teizim açısından bakıldığında James'in ahlakî dinamizm ve kötülüğün ortadan kalkması için ileri sürdüğü sonlu Tanrı inancının pek geçerli olması mümkün değildir. Zira Tanrı'nın gücünü sınırlandırarak, insanın ahlakî gücü artsaydı, ahlak alanında Tanrı'ya yer tanımayan maddeci ve tabiatçı ahlak anlayışlarının bu gücü daha çok arttırması gerekirdi. Bunun yanı sıra gücü sınırlı olan, sonlu bir Tanrı'nın bilgisi de sınırlı olacaktır. Teistik dinlerin ise bunu kabul etmesi mümkün değildir. Böylesi bir Tanrı anlayışının teizmle uzlaşabileceğini farzetmek, anlayışın yetersizliğini ortaya koymaktır. <sup>244</sup>

Bunun yanı sıra monist anlayışı reddetmek ve çoğulculuğa kapı açmak için kullandığı kötülüğün mevcudiyeti meselesinde, kötülük kavramını bir kül olarak değerlendirdiğini görüyoruz. Oysa fiziki alandaki kötülük ile insanın yapıp etmeleri sonucunda ortaya çıkan kötülük farklı problemlere sahiptir. Doğal kötülüğü ahlakî kötülüğe indirgemek içinden çıkılmaz problemlere sebep olur. İrade özgürlüğüne sahip insanın seçimleri sonucunda ahlakî kötülük mevcut olur. Bu noktada kötülüğün varlığı ile teizmi eleştirmek, onlar için bir tür varlık şartı olur. Zira bu dinler insanı kötülükten çıkarıp "doğru yola" iletmek için varolduklarını söylerler. <sup>245</sup>

## 5-Epistemoloji ve Ahlak

James'in bilginin mahiyetine dair tartışmalarının ahlakla ilgisi, dinin ve ahlak ile ilgili tartışmalarından daha az değildir. Dahası James'la ilgili yüzeysel bir okumada dahi, epistemolojisi ile ahlakı arasında bir çok ilgi noktasının olduğu sonucuna varmak mümkündür. Onu okuyan birisi, düşüncesinde merkezi bir yer işgal eden epistemolojisinin ahlakla ilgisine kolaylıkla karar verebilir.

James'e göre her sağlam felsefenin amacı davranışı sağlamaktır. Dolayısıyla davranışlarımız, zımnen veya açıkça bilgiyi içerir. Davranışın bilgi ile ilgili olması ve davranışın ahlakî standartlarının tesbitinin epistemolojinin konusu olduğu açıktır. Nitekim biz, bu konuyu açıklığa kavuşturmak için, James'in bilgiyle ilgili görüşlerini, algı ve kavrayışla ilgili görüşlerini inceleyerek, objektif ahlakî standartlar konusundaki görüşlerine ulaşacağız, sonunda da zorunlu doğrular ve ahlakının özellikleri hakkında gözlemlerini sunarak bir senteze varacağız.

James'in radikal tecrübeciliği, düzeltilmiş ve genişletilmiş tecrübeciliği ihtiva eder; felsefesi, özellikle epistemolojisi sadece tecrübenin mahiyeti ile ilgili görüşleri gözönünde

243) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 47.

244) Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, Ankara, 1981, s. 132.

245) Geniş bilgi için bkz. Aydın, *Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi*, s. 128-137

tutularak anlaşılabilir. Tecrübe, James için saf tecrübedir. Saf tecrübe aslında ne öznel ne de objektiftir, tüm ayrımların önündedir.<sup>246</sup> Fakat James, saf ve öznel tecrübe arasındaki ayrımı açıkca ve daimi olarak çözmez. Bu yüzden saf ve öznel tecrübe arasındaki fark, kavranması oldukça zor olarak kalır. Ona göre tecrübe, bizatihi ikili değildir; aşağıdaki ifadelerde görüleceği gibi öznel ve nesnel tecrübe sadece bir ve aynı gerçekliğin işlevsel sıfatlarıdır. O, şöyle der:

"Öznel" dediğimizde tecrübenin tarifini söyleriz; "nesnel" dediğimizde tecrübe edilen tarif edilir. Tarif ve tarif edilen burada sayıca aynıdır; ama tecrübede verilen varlık ile kalıcı sunulan arasında ikiliğin olmadığını hatırlamalıyız....Onların nesnelliği ve özneliği sadece işlevsel sıfatlarıdır<sup>247</sup> Sözgelimi masada bir kağıt görülür. Kağıt zihindedir ve zihin kağıdın etrafındadır. Zira kağıt ve zihin aynı tecrübede, daha sonra verilen addır. Daha da açarsak tecrübe bir bağlamda zihnî, diğer bağlamda nesneldir; Kağıt tecrübe bağlamında zihnî, dünya tecrübesi bağlamında fizikidir.

Ahlakçı ve epistemolog için önemli olan, James'ın bilgi kuramında tecrübenin bizatihi kendisinin bir kaynak olarak tecrübe üstü hiçbir gerçekliği gerektirmemesidir.<sup>248</sup> Tecrübe sadece kendi kendine yetendir. Bu yetmenin anlamı, tabiidir ki insan zihninin bilgiye ulaşmak için tecrübe ötesinde bazı varlıklar aramağa ihtiyaç duymamasıdır. "Çoğulcu pragmatist için doğruluk, tümüyle sonsuz tecrübe içinde gelişir."<sup>249</sup> Öyleyse biri doğrunun *orada*, dolayısıyla başka *hiçbir yerde* olmadığını ekleyebilir.

Radikal tecrübecilik için gerçek, her neyse tecrübemizde bulunmalıdır; bunun aksine tecrübemizdeki her neyse, bir şekilde "gerçek" olmalıdır. Bu, tecrübe üstü gerçekliklere hakim olunduğu ve tüm tecrübemizin sebep ve sonuçları ile içerildiği anlamına gelir. Entellektüellere karşı radikal tecrübecilik, tüm tecrübe üstü varlığın mevcudiyetini ve apriori ilkeleri reddeder.<sup>250</sup> Hume'un gevşek tecrübeciliğine karşı, tecrübe ettiğimiz her şeyin gerçekliği öne sürülür. James'ın felsefesi tümüyle tecrübîdir.

James'e göre gerçeklik, bizatihi bir doluluk (*plenum*) olarak mevcuttur; bu doluluk, saf tecrübedir. Fakat biz bunu, düşünsel ve tecrübî değil psikolojik gerçeklik olarak biliriz. İnsan düşüncesinden bağımsız, gerçeklik hakkında konuştuğumuzda bir şey bulamayız. Tecrübemiz, bir diğerine mani olan kısmî izlenimlerdir ve düşüncemiz, farazî

246) Perry, James'ın özellikle Radical Empricism'de Saf Tecrübe ve nesnel veya bilinçli tecrübe arasında ayrımı başaramadığını ileri sürer. (*Thoght and Character*, C. II., s. 391)

247) James, *Essays in Radical Empricism*, s. 23.

248) James. *The Meaning of Truth*. s. 91.

249) James, *Pragmatism*, s. 169. Burada James, Hume ile aynı fikirdedir.

250) James'ın tüm tecrübe üstü varlıkları reddedişi, gerçekten insanın ilişkide olabileceği görünmeyen bir dünyanın mümkün varlığını reddettiği anlamına gelmez. O, hayatın daha geniş bir hayat göğsünde büyüyebileceğini veya daha bağımsız ve daha bilinçli, geniş ferdiyet tarafından ferdiyetinin oluşturulabileceğine inanmamızı gerektiğinde ısrar eder. ( *A Pluralistic Universe*, s. 150.) Böylesi görünmeyen bir dünya, insanla dinamik olarak ilişkisi kabul edilmeli; hayatsız ilişkilerde sıralanmayan; insan o, daha yüksek tüm şeyler arasında "büyük bir boğaz" dan geçmemeli" tanrı soyutlama yuvası yapılmaz.(Aynı yer., 151)

veri ve kanunların soyut sistemidir.<sup>251</sup> Gerçeklik, ne kadar uzak olsa da tecrübenin genel imkanları içinde bir varış noktasıdır.

Tecrübeler, somut, ferdi ve gerçek ilişkilerin geniş bir çeşitliliği ile ilişkilendirilmiş evrenselliktedir: tüm gerçeklik, içinde gerçekliğin geliştiği sürekli bir süreç vasıtasıyla karakterize edilir. Mevcut olduğu gibi gerçeklik, sonsuz tecrübe içinde ilişkilendirilmiş varlıkların sonsuz çeşitliliklerinden oluşmuştur.

James'e göre tüm bilginin tecrübeye temellendiği doğru iken, bundan bilginin tecrübemizin tek bir sureti olduğu sonucu çıkmaz. Bilgimiz, tecrübemizden bağımsız değildir ama "düşünmemiz objeler arasındaki içsel ilişkiler ve idelerini, dış tecrübenin örgüsünü tekrar meydana getirmeyi " kesin olarak söyleyemez.<sup>252</sup> Tecrübenin kendisiyle belirlemeler yaparız ama bu diğer tecrübelerden bağımsız değildir.<sup>253</sup>

James, bilimsel, estetik ve ahlakî sistemleri birarada tutan ilişkilerin hususi formlarının değeri için radikal tecrübeciliğin, böylesi ilişkilerin mevcudiyetlerini tecrübeye test edecek birşeyler bulması gerektiğin vurgular. Bu noktada James, tecrübeyi doğrunun ölçütü yaparken, aynı zamanda özel problemlerle karşı karşıyadır. Mesela, bazı meselelerde *tecrübe örgüsünün* (mesela nesnelerin birleştirilmesi, zaman ve mekanın özdeşliği) düşünceyle ilgili bizim formlarımızın gerçek nedeni olduğu doğru iken,<sup>254</sup> diğer taraftan düşüncelerimize dair diğer birçok meseleler tecrübenin örgüsü ile doğrudan ilgili değildir. Bu yüzden "tecrübe, bizi her saat başka kalıba döker, dünyada nesneler arasındaki ilişkiler, zihnimizin zaman ve mekan aynasında gerçekleştirir.<sup>255</sup> Aslında hayati bilgiler, temelde değişik bir tarzda, tecrübenin ham verilerinin zihince tekrar organize edilmesinin bir sonucu olarak yükselir. Gerçek olan zihin tarafından defalarca bastırılmış verilerin tekrar organize edilmesini içeren bir bilgi tipinin varlığıdır. Düşüncenin kendisinin *tecrübenin bir parçası gibi, tecrübenin ham verileri gibi yorumlanmaya hak kazandığını* unutmamalıyız. James'ın dediği gibi, "*Doğrusu düşünce, gerçekliğin en muazzam bir parçasıdır.*" ve tüm misyonu, maddeyle ilgili kifayetsiz alemini değerlendirmektir.<sup>256</sup> James, düşünce sürecinin beş özelliğini şöylece formüleştirir; 1) Her düşünce bir şahsi bilincin parçası olmağa eğilimlidir. (Şahsiyet prensibi) 2) Her düşünce değişir, (Değişme prensibi) 3) Her şahsi bilincin düşüncesi, daimidir, (Daimilik prensibi) 4) Objelerle bağımsız olarak karşılaşır (Yönelmişlik prensibi) 5) Bir objeyi seçip diğerlerini hariçte bırakması (Seçme prensibi).<sup>257</sup>

James'ın düşüncelerinin ahlakî uzanımları, gerçeklik ve düşüncenin mahiyeti ile ilgili

251) James, *Principles of Psychology*, C. II, s. 634.

252) James, *Principles of Psychology*, C. II, s. 639.

253) James, *The Meaning of Truth*, s. 69.

254) James, *Principles of Psychology*, C. II, s. 620

255) James, *Principles of Psychology*, C. I, s. 73.

256) James, *The Meaning of Truth*, s. 80.

257) Isreal Scheffler, *Four Pragmatist*, New York, 1974. s.131.

görüşlerinin bu görünümü, radikal tecrübecilik açısından gerçekten önemlidir. Burada radikal tecrübecilik, tecrübenin dar bir yorumunun hariç bıraktığı gerçeklikleri yerleştirebilmek için yeterli bir mekana sahip olduğumuzu ilham eder. Bu gerçeklikler arasında, ahlakî tecrübenin verileri mevcuttur.

Bu bağlamda, yine de zihni tecrübeleri gerçek olmayan bir varlık gibi tasvir eden bazı ifadelerin var olduğunu belirtmeliyiz. Sözelimi aşağıdaki böylesi bir ifadedir:

"Gerçek objelerin sonuçları daima çoğalır ve bu yüzden *gerçek tecrübeler*, *salt zihni tecrübelerden ayrılır*, şeylerle ilgili düşüncelerimizi, ister hayal isterse gerçek olsun tecrübemizin sabit bir parçası gibi birarada fiziki dünya ismi altında toplarız."<sup>258</sup>

Diğer yandan, James'in yazılarının birçok pasajı, zihni tecrübenin gerçekliğini teyit eder ve böylece onun daha genel görüşleri ile uyur. Mesela *A Pluralistic Universe*'de James, "zihni dünyada gerçek noktayı nazarından her şey kendiliğinden gerçekleşir. Tecrübe hem zihni hem de zihni olmayan şekilde, tüm fikirlerin doğruluğunu yargılamak bakımından bir standart sağlar; "bu standart, tecrübe ağında gelişir."<sup>259</sup> Tecrübenin dışında hiçbir şey yoktur: eğer biz ahlaki kuracak ve teyit edeceksek bunu, bir sonsuz mutlak içinde kurulmuş standarda referans vermeksizin, tecrübeye referans vererek yapmalıyız. Pragmatik gerçeklik bir yaratma ve inşadır.

Bu sebepten James için tecrübe, mantıkça yargılanamaz. Zira tecrübe, tek doğru gerçeklik olduğundan kendi bağlamında yargılanmalıdır. Tecrübenin yapısında bulunan doğruluk kuralı formel mantığın yargılamasına dair bir konu değildir. "Gerçeklik. hayat. tecrübe, sezgi neyi kullanırsanız kullanın mantığımız bunların ötesine geçemez ve bunların etrafında akar."<sup>260</sup> James, şöyle der:

"Özel konuşacak olursak, bu gerçeklik, hayat, tecrübe, sezgi her ne ad verirsek verelim, bunlar bizim ferdî kaderlerimize referanstır, bizim herbirimizin paylaşamayan duyguları, ferdin tıpkı özel olarak şans çarkının dönmesini hissetmesi gibi, onun kaderinden bir ihtiyaca sahiptir.<sup>261</sup> Ferd için gerçeklik, hayatında işlevi en iyi şekilde çalışan, uyuşan gerçeklik hakkındaki kanaatlerle belirlenir. Bu duygu, bencilliğinden dolayı küçük görülebilir, bilimsel değilmiş gibi dudak bükülebilir. Fakat James, her şahsın gerçekliğinin özel hususiyeti olan veya gerçekliği yalın olarak nesnel arzu ve eğilimler tarafından belirlendiğini beyan etmez. James için pragmatik gerçekliklerin inşasında izin verilen serbestlik, tecrübenin bizatihi mahiyetince sınırlanır. Gerçeklik, bizim somut gerçekliklerimizin ölçümüyle doldurulmuş bir şeydir ve böylesi bir duygunun olmayışı durumu veya benzetmesi yarısı tamamlanmış bir gerçeğin parçası olabilir.<sup>262</sup> Bu duygu veya ihtiyacı kalplerimizde hissetmemiz, birinin kolayca göreceği gibi özel aklî bir tecrübe

258) James, *Essays in Radical Empricism*, s. 33.

259) James, *The Meaning of Truth*, s. 91.

260) James, *A Pluralistic Universe*, s. 194-195.

261) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 14.

262) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 14.

değildir. Onun için mantık, tecrübenin mevcudiyeti sınırlayan ve uygun bir belirleyici olarak mütalaa edilmemelidir. Zira mantık, olandan, tecrübeden çıkarılırken tecrübenin kendisi orijinaldir.

James'e göre tüm tecrübeler, yine de doğrulanma ve tekrar yorumlanmaya tabi kılınır. James'in dediği gibi, "biz tecrübelerimiz üzerinde düşünmeye ve yaşamaya devam ettiğimizde, pratik yaşamımızı sürdürürüz. Zira pratikte test ettiğimiz fikirler, daha doğru şekilde gelişebilir...."<sup>263</sup> Bilgilerimizi doğrulama ve genişletme zorunluluğu bize hayat tarafından empoze ettirilir, zira "tüm tecrübemiz bir süreçtir" ve sonuçları "hiç bir açıdan son olamaz."<sup>264</sup>

Tecrübenin dayatmasını sözün gelişi, fikirlerimiz üzerindeki eksiklik ve denemelerini görmezsek, biz bir yandan da tecrübenin rolünü "ahlaksız düşünceye" karşı bir garantör gibi onaylamalıyız. Ahlakî olmayan düşünceye karşı tek garantimiz, tecrübe üstü gerçeklik olsun olmasın, somut hatalardan bıkmamızı sağlayan, tecrübenin kendisiyle ilgili baskısıdır.<sup>265</sup> "Onların bırakacağı veya pişman olacağı tüm nesneler için kurulmuş "düzen sınırları" vardır. Olgular, üzerinde yerleşilen veya kullanılmayan insan bilgisinin sınırlarıdır."<sup>266</sup>

James'e göre bilinç, gerçekliği ifade etmedeki girişimlerinde filozofları birbirinden ayırmıştır. James, bilinci temel öneme sahip bir problem olarak kabul eder ve onun mahiyeti konusunda kesin görüşler serdedir. O, şöyle der:

"Biliyoruz ki, bilinç izole edilmiş atomsal birliklerden meydana gelmemiştir; biliyoruz ki bilinç ırmağı iki işleve sahiptir; yani biri bizi bilgiye götürmesi ve diğeri de eyleme götürmesi. Yine biliyoruz ki "bilincin bu çeşiti, bizde daimi surette akar. İfadelerimiz, dalgalarımızın veya sahalalarımızın bir silsilesi olan bilgimiz, duygumuz, arzumuz, niyetimiz vs. den devamlı geçen ve tekrar geçen ve böylelikle iç hayatımızı oluşturan bir ırmak var."<sup>267</sup> "Biliyoruz ki bilincin somut sahaları, daima etrafımızdaki nesneler ve vücutlarla ilgili duyguları, geçmiş tecrübelerle ilgili hatıralar ve uzak nesnelerle ilgil düşünceleri, ikna olup olmama duygusu, arzular veya nefretler, ve diğer duygusal durumlar, irade ile ilgil belirlemelerin hepsini, birleştirme ve değiştirme çeşitliliği içinde içerdği için karmaşıktır."<sup>268</sup> "Yine biliyoruz ki bilinç sözcüğü bir varlığı karşılamıyor, bunun ötesinde kesin olarak bir fonksiyon olduğunda ısrar ediyoruz."<sup>269</sup>

Diğer taraftan James, bilincimizin gelip geçtiği sahaları veya sahip olduğumuz katî

263) James, " The Will to Believe ", **The Will to Believe**, s. 14.

264) James, **Pragmatism**, s. 250.

265) James, **Pragmatism**, s. 240.

266) James,"On Some Hegelism, " **The Will to Believe**, s. 271.

267) James, **Talks to Teachers**, s. 15.

268) James, **Talks to Teachers**, s. 17.

269) James, **Radical Empricism**, s. 3.

iç yapıya, niçin sahip olduğumuzu bilmediğimizi de ifade eder. <sup>270</sup>

James'ın bilince dair görüşlerinin en can alıcı noktası, onun Spencer'in bilinemezçiliğine itirazında gelişir.<sup>271</sup> Bilinemezcilik anlayışını reddederken James, "bilincin, birşeyin daimi bilinebilir olduğunda" ısrar eder. James'in eleştiri süreci, "bilginin olumsuzlanmasından çok onun tekrar kurulmasında yol alır."<sup>272</sup> Dahası bilinç, "doğruluk ilişkisinde bir form gibi aldığı anda, tüm pragmatistler, kesinlikle nesnelerin üstünlüğünü kabul ederler. <sup>273</sup> "Varlıkta esas olarak bilinemez hiç bir şey yoktur."<sup>274</sup> O, şunları der:

"Aslî olarak bilinemez nesneye veya aşkın veya tecrübe üstü nesneye doğru yol alırsak, bilgi gerçekten ziyadesiyle pratik işleve, yani bu hayatta karşılaşacağımız gerçek ve somut durumlara doğru başarılı biçimde insana rehberlik eder." Bu açının büyük pratik kullanıma sahip olduğu James'ce vurgulanır. Bu yaklaşım, "insanın ne olursa olsun temelde pratik bir varlık olduğunu, zihnin de hayata uyma sağlamada yardımcılık için verilen vurgular."<sup>275</sup>

James, gerçeğin, Tanrı gibi özel ve eşsiz bir bilgi çeşidi gibi görülmesi yerine, onu organik zihin içinde bir unsur olarak adlandırmayı tercih eder ve onu "iradenin güçlerine-daha yüksek zihni güçlere- giden bir elçi gibi görür."<sup>276</sup> O, sadece daha büyük organik zihinde örülmüş bilişsel his değil aynı zamanda bu bağlardan kendini kurtarmaya muktedir olmayan bir şeydir. "Bu organik ilişkilerden soyutlanmak ve kurtulmak gibi bir şey, farkına varabildiğimiz herhangi bir gerçekten, makuliyeti ile ilgili hiç bir donuk renk almaz."<sup>277</sup>

Ahlak açısından, zihnî uzanımlar, temel ve genel kapsamlıdır. James, teorik düşünmenin veya hissin zihnin kendisiyle eş anlamlı olarak görülmesini veya irade ve duygunun, bilginin bir kısmı olarak görülmesini reddeder. James, şahsı tümüyle ihmal etmeyeh, zihni kuralları yeniden tesis etmek anlamına gelen, ahlakı içeren bir yolu açar.

Hatırlatırsak irade fonksiyonunun baskınlığı, zihnin teleolojik karakteri vasıtasıyla tarif edilir; Bu sebepten James, " zihni hayatımızın hayatî fonksiyonu ve orijinallliği eylemlerimizin ve beklentilerimizin pratikteki uygulamalarıdır."<sup>278</sup>der. Yine o, ki iradenin baskınlığını tecrübelerimizde kolaylıkla görebileceğimizi söyler. Zira James'e göre, zihni olarak bir şeye ne kadar tanıdık olsak da biz, ona nasıl davranacağımızı bilene kadar duyuşsal ve duyumsal olarak verilen bir şeyi bilemeyiz. Bir şeye tanıdık olmamız, diyor James, "ona karşı nasıl davranacağımızı veya ondan ne beklediğimizi, davranışımızın ne

270) James, **Talks to Teachers on Psychology**, New York 1939, s. 16.

271) Brennan, s. 76.

272) Perry, **Thought and Character**, I, s 480.

273) James, **The Meaning of Truth**, s. xv.

274) Perry, **Thought and Character**, C. I, s. 485.

275) James, **Talks to Teachers**, s. 25.

276) James, "Reflex Action and Theism, " **The Will to Believe**, s. 140-41.

277) James, "Reflex Action and Theism, " **The Will to Believe**, s. 141.

278) James, **A Pluralistic Universe**, s. 249.

şekilde birleşeceğini bilence gerçekleşir. Bu noktada değilse o bize hala "yabancı"dır.<sup>279</sup>

Bu yüzden Tanrı'yı bilemeyiz, mesela Onun varlığı ve mahiyeti hakkında sadece teorik bilgiye sahip olsaydık, bilgimiz ona nasıl davranmamız gerektiğini öğrenene kadar ve ondan beklediğimiz davranışa karşı nasıl davranacağımız temelde eksik olacaktı. Aynıısı kendimiz, komşumuz, sosyal organizasyonlar ve hatta tabiat hakkındaki bilgi için de doğrudur.<sup>280</sup> Bu öğretinin ahlaka yakınlığı benden istediği davranış vasıtasıyla zorunluluk anlamını tam olarak görene kadar, anlaşılmayan, bilinmeyen ahlakî yükümlülüğün bir gerçek olduğunu farzederek açıklanabilir. Gerçekten gerektirdiği bir çeşit davranışı bilmedikçe bir yükümlülüğü bilemeyiz.

Bu tip eylemler, yani, bilinen nesnenin mahiyetine cevap verecek şekilde seçilmiş davranış, gaye için yapılmış eylemlerdir ve böyleleri zihnin şüphe etmediği ifadelerdir. " Biz, taşlar ve sopalara hiç bir zihniyet atfetmeyiz zira hiç bir şey hatırına hareket etmezler. Böylece biz onları tereddüt etmeden duyusuz olarak isimlendiririz."<sup>281</sup>

Doğru bilginin, çeşitli varlıklar karşısında nasıl davranacağımız ile ilgili bir anlayışı içermesi gerektiğini göz önünde bulundururken, aynı zamanda mahiyetimizin sırası gelince bu gerçekliğin güçlerimize ve arzularımıza uygun bir varlığa sahip olmasını ister. Zira biz eşyanın mahiyetinin aklî olmasını isteriz; " eğer şeyler aklî olmazsa, eşya zihni olmamakla bize etki eder. Bu durumda biz, şeyleri daha uygun yollarla yorumlayana veya formüle edilene kadar onu kavrayamayız."<sup>282</sup>

Zihinlerimizin talep ettikleri aklilik, dar anlamda *zihinsel* anlamda olmaktan çok geniş olarak zihinsel taleplerinin giderilmesini gerektirir. Ashında bir şeyin aklî olduğuna inanan birisi, eşya ile ilgili "mükemmel bir aklîlik" <sup>283</sup> düşünüyorsa veya çabalamadan hoşlandığımız herhangi bir eylemin gevşek (*loose*) kalmasına izin veriyorsa o, rasyoneldir.<sup>284</sup> Aklîlik, gerçekte herhangi bir irrasyonel duygunun olmayışdır; "o, mutlak oluşu, hali hazırdaki yeterliliği ile ilgili bir duygudur."<sup>285</sup> Felsefeler, bizatihi bu bakımdan aklî olmalıdır; onlar aklî ihtiyaçları basitçe karşılamamalı ve beklentileri belirlemek iddiasında bulunmamalı; onlara gerçekten "daha geniş bir seviyede, en yüksek kıymet verdiğimiz mahiyetimizdeki tüm kuvvetleri doğrudan uygulamalıyız."<sup>286</sup>

Aklîlik, James açısından mantıkî tutarlılığı daha fazla içerir. Bir teori veya bir nesnenin aklî olması, sadece teorik tutarlılık için zihni talepleri karşılaması değil aynı zamanda irade ve duygu bölümleri adına onların taleplerinin karşılanmasıdır. Ona göre

279) James, " The Sentiment of Rationality, " **The Will to Believe**, s. 85.

280) Aziz Anselm'in doğruluk doktrininin tartışılmasında düşünce ve iradenin, tabiatın ve aklı eylemlerin, duyuların ve eşyaların özü tartışılıyor.

281) James, **Principles of Psychology**, C. I, s. 8.

282) James, "Reflex Action and Theism, " **The Will to Believe**, s. 125.

283) James, " The Sentiment of Rationality, " **The Will to Believe**, s. 64.

284) James, **A Pluralistic Universe**, s. 320

285) William James, " The Sentiment of Rationality, " **The Will to Believe**, s. 64.

286) James, " The Sentiment of Rationality, " **The Will to Believe**, s. 110.

aklılık " en azından dört boyuta; zihni, estetik, ahlak ve pratik boyuta" sahiptir.<sup>287</sup>

Aklılığın dört boyutunun yarışan iddiaları arasında memnuniyet verici bir dengeyi başarılması, kişinin ahlakî hayatı ile ilgili çıkarabileceğimiz önemli bir problemdir. Aklılığın dört boyutunun ahenkleştirilmesi süreci *A Pluralistic Universe*'de çarpıcı bir pasajda tasvir edilmiştir. O, şöyle der:

"...Fakat aklılık en azından dört boyuta; zihni, estetik, ahlakî ve pratik sahiptir; tüm bu beklentiler eş zamanlı olarak maksimum seviyede gerçekleştiği aklı bir dünya tesis etmek kolay değildir. Zihni olarak mekanik materyalizm dünyası en aklıdır. Zira materyalizmde olaylar, matematiksel hesaplamalarla karşılaşır. Fakat mekanik dünya, aritmetik gibi soğuktur ve ahlakî değildir. Ahlakî olarak da teistik dünya, yeteri derecede aklıdır fakat zihni asabiyetle doludur. Pratik dünyanın işleri, sırasıyla politikacı, asker için fazlasıyla aklıdır, ahlak ve sanatsal mizaçlar için irrasyoneldir; felsefî varsayımlarla ikna edildiğimiz aklılığın herhangi bir talebini bulmak için, aynı varsayımlarla ikna olamadığımız aklılığın diğer bazı taleplerini bulmağa mecburuz. Kolayca kazandığımız aklılığı diğerinde harcamalıyız; ve problem ilk bakışta kendini çözmek için, her belirlemeyle ilgili mükemmel bir aklılığı en geniş seviyede ve dengede kabul eden bir anlayışı elde eder."<sup>288</sup>

James, burada ve diğer bir çok yerde, ahlakın ihtiyaçlarını reddetmek için düşüncenin diğer boyutlarının ön plana çıkarılmasına karşı koyar.<sup>289</sup> O, ahlakî yükümlülüğü omuzlarımızda taşımamızı ister:

"Ne hissedersen hissedelim; eğer dış eylemlerimizde inançlı isek ve yanlış yapmayı istemiyorsak, dünyayı kısa zamanda güvenli yapabilir ve böylelikle ona borcumuzu öderiz. Omuzlarımızın üzerinden çaresizlik esaretini at, ahlakî vazifemizin ağır meşruiyeti altında boynumuzu bükelim; onun hizmetinde yaşamak ve ölmek isteyelim ..." <sup>290</sup>

Bu ifadelerde, ahlakın iddiaları teyit edilir; dikkat edilmeli ki James, ahlak konusunu "ağır bir yük" olarak algılar. Eğer ahlak düşüncenin boyutlarından biriye, ahlakî boyutun daha az önemli olduğunu iddia etmek düşüncenin mahiyetini sınırlamak demektir. James'e göre düşüncenin dört boyutu birarada düşünülmelidir. Bununla beraber James'in pragmatizminin ahlakî uzanımlarını tahlil ederken mantıkî gerektirmelerin aklılığın karşılanmasında belirleyici rol oynamadığını da vurgulamalıyız. Mesela zihin, mantıkî tutarlılıktan daha fazlasını isteyerek gelecek hakkında müphemliliğin giderilmesini ve beklentilerin belirlenmesini talep eder.

Bu yüzden, beklentinin tanımlanabileceği kesin bir başlangıç noktası, mantıkî olarak aklı kılınmış olmasa bile" zihin tarafından uysallıkla kabul edilmiş" olacaktır. Giderilen

287) James, *A Pluralistic Universe*, s. 112.

288) James, *A Pluralistic Universe*, s. 112-113.

289) Brennan, s. 83.

290) James, "The Dilemma of Determinism," *The Will to Believe*, s. 174.

beklentilerin talepleri daima temel bir rol oynar.<sup>291</sup> Bunun ötesinde, eğer bazı anlayışlar "mantıkî talepleri karşılamada eşit ise yani birisi aktif tepkiler uyandırıyor veya diğerlerinden daha çok estetik talepleri karşılıyorsa o, daha aklî anlayış kabul edilecek ve böylece irade hakkıyla etkili olacaktır."<sup>292</sup>

### a) Doğruluk ve Ahlak

James için doğruluk problemi, felsefenin tüm problemlerinin en temel ve merkezî meselelerinden biridir; ".....pragmatistin doğruluk teorisini ortaya koyması, radikal tecrübeciliğin hakimiyetini gerçekleştirmede ilk adımdır."<sup>293</sup> James'e göre problem, doğrunun ne olduğu değildir. Ona göre *doğru*, tecrübenin bir nesnesi değildir ve bu yüzden mevcut değildir.<sup>294</sup> Problem, daha ziyade tecrübemizde bir çoğulluk olarak mevcut bu doğruların mahiyetini keşfetmektir. Doğru adına tasar(ım)ladığımız tecrübelerimizin özellikleri nelerdir?<sup>295</sup>

Pragmatist için doğrunun önemi, teorik anlamından çok pratik anlamında yatar: <sup>296</sup> doğru, aslında bir sırta (*enigma*) verilen bir cevap değil, gerçekliğe uyma ile ilgili zihni bir mod, bir alettir. Bir kanaat, daimî algı ve düşüncelerimizle uyuyorsa; eğer hem somut hem de soyut olarak gerçeklikle uyuyorsa; nesnelerin anlaşılmasına giriş vasıtaları olarak hizmet ediyorlarsa, doğru kabul edilir. Doğru, zihin tarafından keşfedilmeyi bekleyen, dünyada mevcut bir şey değildir. Aksine o, sağlık, servet ve güçlülüğün yapıldığı gibi tabii tecrübe içinde yapılır. "Doğru, tecrübeye kesin işleyen değerlerle ilgili tüm çeşitler için sınıf adıdır."<sup>297</sup> Ona göre bir inancın doğrulanması, doğrulanmasının aktüel sürecidir. Görüldüğü gibi James "doğrulama" nosyonunu kendi tarzında kullanır.

Doğrunun bizatihi sabit olduğu akılcı (*rationalistic*) görüşe <sup>298</sup> karşı pragmatist, "tecrübe, değişen olduğundan 'doğru' gelişme, büyüme, değişme konusudur" der. Zira "Doğrular, olgulardan çıkar; fakat olgulara tekrar dalar ve onlara ilaveler yapar; böylelikle olgular yeni doğrular yaratır ve açığa çıkartır. Olgular hem kendisinde, hem de olgular arasında başlayıp biten kanaatlerdir."<sup>299</sup>

291) James, "The Sentiment of Rationality, " **The Will to Believe**, s. 174.

292) James, "The Sentiment of Rationality, " **The Will to Believe**, s. 75-76.

293) James, **The Meaning of Truth**, s. xii.

294) James, **Pragmatism**, s. 158.

295) Doğrulukla ilgil tüm tartışma insanın aklî bir ihtiyacı olduğu bir faraziyeyle dayanır. Doğrunun var olduğu ve zihinlerimizin onu kazanmak zorunda olduğu postülası....**"The Will to Believe,"** s.12.

296) Pratik, dar ve faydacı anlamda anlaşılmalı. Doğruluk sözgelimi, bir insanı Tanrı'ya götürüyor veya ahlakta ona yeni bir aydınlanma sağlıyorsa, James'a göre pratiktir.

297) James, **Pragmatism**, s. 147.

298) Moore, s. 92.

299) James, **Pragmatism**, s.147.

Doğrunun geniş ölçüde gerçekliğin kopyası olduğu akılcı teoriye karşı pragmatist, fikirler vasıtasıyla doğrunun hem ona götürücü hem de doğrunun kendisiyle ilgili yeni gerçeklikleri yaratan dinamik görüşü ileri sürer. Doğrunun bir kopya meselesi olduğu şeklindeki teoriyi reddetmesine karşın James, aşağıdaki gibi bazı ifadeler de serdedir;" Algısal veya kavramsal bir tecrübe, doğru olmak için gerçeklikle uyuşmalıdır."<sup>300</sup> *Fikirlerimiz, gerçeklikle mutabık olmalı*, böylesi gerçeklikler sonsuz uyumsuzluk ve asabiyetle ilgili ceza altında somut veya soyut, olgu veya ilke olmalıdır."<sup>301</sup> Peki bunlar nasıl anlaşılacak?

Bu alıntıların hiç biri, James'in doğruluk anlayışının tekabüliyet teorisine dayandığını kanıtlamaz. Gerçeğin tabı, belki de aşağı dereceden olan. ikinci bir şeyin üretilmesine hizmet eder. Ancak pragmatik olarak uyuşmak veya mutabık olmak, doğrusu dinamik, pratik ve amaçlı, dünyaya değerli bir şey eklemek anlamına gelir. Uyuşma ve mutabık olma, statik ilişkiye değil, bilakis "*ikna edici çalışma ve seyre*" delalet eder.<sup>302</sup>

James'e göre doğruluk, 'hatasız kesinlik'tir. Diğer bir deyişle doğruluk, bilincimizle ilgili hali hazırdaki görünümün varoluşudur.<sup>303</sup> Bu, emin olduğumuz tek doğruluktur. Diğer doğruluk teorilerinde doğrunun mevcut olduğunu ve zihnimizin onu bulabileceğini farzetsek bile ona ulaştığımızda elimizdeki gerçekten doğru olduğunu ve onu bildiğimizden emin olamayız. Bir şeyi *bilmek* , bildiğimiz bir şeyin kesin olduğunu bilmekten ayrı bir şeydir."<sup>304</sup>

Doğruya inanmada bu tecrübeci yol, doğrunun mevcut olduğunu fakat ona sahip olduğumuzda kati olarak onu bilemeyeceğimize işaret eder. Zira doğru, kendini ifşa eden kanunlar manzumesi veya soyut bir ahlakî neden olamaz. Öyle olsaydı dünden bugüne hiç bir doğrunun değişmemesi gerekirdi. Bu yüzden sunulan bir kanaatin kesin doğru veya doğru olmadığını kati olarak bilemeyeceğimizi kabul etmeliyiz.

Bununla beraber, bu teorik yaklaşım meselenin bir tarafını kurarken, diğer taraftan pratik amaçlar ve somut kanaatlerle ilgili sağlam, pragmatik testin varlığını buluruz. O, şöyle der: "*Doğru fikirler, özümsemişimiz, tasdik, teyit ve tahkik ettiğimiz şeylerdir. Yanlış fikirler, bunları yapmadığımız şeylerdir.*" <sup>305</sup> Bizi doğru fikre götüren şey, pratikteki yaptığı ayrımdır. Bu ayrımların geneli ortak doğruları ortaya çıkarır. Bu bağlamda da doğru, anlamı herkesce doğru bilinendir.

James'e göre bir kanaat, doğru olmak için, , "pragmatik sistemin çerçevesi" içinde bir şeye delalet etmeli;<sup>306</sup> tüm fikir, kavram ve teoriler "duyu dünyasına ahenkli olarak

300) James, **The Meaning of Truth**, s. 100.

301) James, **Pragmatism**, s. 139.

302) James, **The Meaning of Truth**, s. 160

303) James, "The Will to Believe, " **The Will to Believe**, s. 14-15.

304) James, "The Will to Believe, " **The Will to Believe**, s. 12.

305) James, **The Meaning of Truth**, s. v-vi.

306) James, **The Meaning of Truth**, s. 161.

geri dönmeli."<sup>307</sup> "Doğru, düşünme tarzımızda en kolay yoldur."<sup>308</sup> Bu bakımdan doğru bizi "faydalı ilişkilere" götürür";<sup>309</sup> dahası 'doğru', zihincinin sahip olduğunun tersine daha inandırıcı, yalınca daha dakik olan sondur.<sup>310</sup> Bir fikrin sıralandığı çalışma zinciri, yani o fikrin doğruluğudur; yanlışlığı ise bu çalışma zincirinde olmayan, yani konu dışı olan şeydir."<sup>311</sup>

Kısacası somut doğruluk, "yönlendirilmiş süreçtir";<sup>312</sup> o, "fikirlerimizle ilgili bir hususiyettir" ve "pragmatik metod, doğrunun tümüyle pratik sonuçları olmasını vurgular."<sup>313</sup> Sonuçta, doğrunun pratik sonuçlarının değerini vurgulayan pragmatik metod, "dünya formüllerimizden birinin diğerine üstünlüğünün, inançlarımızla olan uygunluk gibi nesnelliği pek çok ihtiva edemeyeceğine inanmaya izin verir."<sup>314</sup>

Doğruluğun, pragmatik değerlendirilmesinin bir sonucu olarak, zihnimiz, "işaretlerin tamlığı yerine tahminiliğin, sertliğin yerine de plastikliğin, katılığın yerine hoş görünün, tekrar üretimin yeri"<sup>315</sup> olur. Biz, doğrunun anlamını "daha sıkı parçalar şeklinde değil, tecrübenin beklentilerinin daha az sıkı parçalarının ilişkisi olarak görürüz: ve biz, tecrübenin ötesinde herhangi bir şey aramaya ihtiyaç hissetmeyiz."<sup>316</sup> Bu nedenle James, bilmede, yalın olarak gerçekliği kopya etmediğimizi ve bizim "...aktif hayatımızda olduğu gibi bilişsel hayatımızda da yaratıcı olduğumuzu"<sup>317</sup>ileri sürer.

Bu yaratıcı rolün incelenmesinde insan, diğerlerinin haricinde gerçeğin sınırlı görünüşüyle ilgilenmeyi seçer. Sözelimi eğer insan davranışlarını araştırmayı seçer ve bunu biyolojik durumunun bir ürünü olarak temellendirirse, çalışmak, başarmak için tecrübenin muazzam karmaşasının oluşturduğu mükemmel, meşru bir saha bulur. Onun sonuçları, insanı ahlakî olmayan boyutunu resmetse bile, böylesi bir çalışma için doğru olabilir. Diğer taraftar insan, davranışının diğer vechesini seçerek, sırası geldiğinde doğru olabilecek diğer bir sonuca ulaşabilir.

Burada James ahlakının ima ettiği, ahlakı mevcut saymayan pozitivist veya materyalist iddiaları reddetmekte hür olduğumuzdur. Ona göre materyalist, ahlakî fenomenin olmadığını düşünerek hata eder. Onun hatası, gerçeğe ulaşmanın tek doğru yolu olduğuna dair inancından kaynaklanır.

James, ahlaklılığın kendi bağlamındaki yolunun , tıpkı kendi bağlamlarındaki diğer

307) James, **The Meaning of Truth**, s. 135.

308) James, **The Meaning of Truth**, s. vii.

309) James, **The Meaning of Truth**, s. 82.

310) James, **The Meaning of Truth**, s. 56.

311) James, **The Meaning of Truth**, s. 235.

312) James, **Pragmatism**, s. 140.

313) James, **The Meaning of Truth**, s. 52.

314) James, **The Meaning of Truth**, s. 60.

315) James, **The Meaning of Truth**, s. 58.

316) James, **The Meaning of Truth**, s. 70.

317) James, **Pragmatism**, s.167.

bilişlerin yolu gibi doğru olduğunu ileri sürer. <sup>318</sup>Ahlakçı, sözgelimi bir fizikçi gibi sahip olduğu bilgi sahasını tasvir ve hudutlarını belirleme hakkına sahiptir. Ahlakçının metodu ve bulguları pragmatik testen geçmişse, bu bulgular herhangi bir bilim adamının bulguları kadar meşrudur. Çalışma için seçtiği saha, bazı bilim adamlarının seçtikleri sahadan daha öznel olmasına karşın, bilginin meşru bir objesi olmağa yeterlidir.

Diğer filozoflar için doğru, bir "keşif" iken pragmatist için o, bir icattır; tıpkı teknolojik tasarım gibi. Tasarımlar tabiatın sahip olduklarına dayanır; fakat hiç bir insan yaratması bunlardan daha az değildir. İnsan icadı olan doğru, insanın tabiatla bir yerden bir yere gittiği bir rotadır. Bu rota, tabiatla uyuşmalı ta ki diğer rotalar aynı derecede keşfedilsin, sergilensin ve takip edilsin. Rotalar bir kere tesis edilirse, onlar, sağ duyu veya filozofların "kategoriler" diye adlandırdıkları insan zihninin genel özelliklerini inşa ederler.<sup>319</sup>

James'e göre *ahlak meseleleri*, çözümleri duyusal kanıtı beklemeyen problemler olarak kendilerini gösterirler. Bir ahlakî problem, sadece duyusal olarak mevcut olan bir şey değil, aynı zamanda iyi olabilecek olan bir şeydir. Biz ahlakî kanaatlerle ilgili probleme ya doğrudan sahip oluruz, ya da onlara irademizle karar vererek sahip olmayız. Bizim ahlakî terakkimiz doğru veya yanlış mı? veya onlar mı eklenecek veya bizim için iyi şeyleri yapan biyolojik femonen mi? Sizin saf zihniniz nasıl karar verir. Eğer kalbiniz genellikle ilgili ahlakî bir denge istemiyorsa, Kafanız böylesi bir şeye kesinlikle sizi inandırmayacaktır.<sup>320</sup>

Ahlakın doğruluğu bir bakıma bizce "yaratılmış" gibi görülürken bizim tarafımızdan yaratılan bilimin doğruları gibi genel bir tarzda yaratılır, tüm keyfiyetiyle yaratılmadığını anlayamayız. Ahlak doğruları, bilmin doğruları gibi şahsi arzu ve isteklerin yüzünden, orijinal olarak doğar; sırasıyla böylesi doğruların varlığına inanacağız ve onlarla uyum içinde yaşamaya gayret edeceğiz. Bu yüzden ahlakî doğrulara inanmanın zihni platformda tesis edildiğini söyleyemeyiz ve böylesi inanmanın da tümüyle doğru olduğunu ifade edemeyiz. Bunun ötesinde inanç, insanın ahlakî bir nizam arzusunda temellenir ve böylelikle tesis edilir. Sağlam bir temeli olan böylesi bir inanç, James için herhangi bir zihni temelden daha sağlamdır.

Bunun ötesinde, James diğer bağlantılara dikkat çeker. İnsanın öznel ihtiyaçları (talepleri) insanın herhangi zihni yapılarında, ahlak ve bilimde daha daimi temel sağlar. İnsan hayatında teoriler gelir ve gider:sözgelim Aristoteles fiziği, ama insan istekleri baki kalır; mesela bir ahlak nizamı kurma isteği. Bu yüzden James için insanın öznel talepleri rasyonalistlerce kurulan zihni temelden daha önceliklidir.<sup>321</sup>

318) Brennan, s. 89.

319) Perry, *Thought and Character*, C.. II, s. 635.

320) James, "The Will to Believe," *The Will to Believe*, s. 22-23.

321) Brennan, s. 92.

İnsan, doğruyu ortaya çıkarır. İnsanın bu çok anlamlı yaratıcı rolü James tarafından defalarca zikredilmiştir. Bu asli rolü, önerdiği yolların çokluğunu göstermek için tipik pasajlar takip etmeyi öneriyoruz.

"Aktif yaşamdaki gibi bilişsel hayatımızda bizler yaratıcıyız. Biz hem gerçeğin yüklem kısmına hem de konusuna birşeyler ekleriz. Böylelikle insan, gerçeği doğurur."<sup>322</sup> "...Gerçek, bizim zihni icatlarımızın bir toplamıdır."<sup>323</sup> O, insani bir yapıdır. Bu yapıda "Düşüncenin görevi, basitçe varlığın tahkik ve yinelenmesinden çok onu çoğaltmak ve yükseltmek niye olmasın?"<sup>324</sup> Bu noktada tecrübemizdeki "Her yerde anlamını idrak ettiğimiz doğrular, taklit değil ilave etmektir; mevcut gerçeklerin iç kopyelerini tesis etmeyiz, bilakis gerçeklerle tıpkı daha açık bir sonuç getirir gibi onlarla işbirliği yaparız."<sup>325</sup>

Bunun yanı sıra ahlakla ilgili görüşlerini anlamak için algılar ve kavramlar arasında verimli ilişkilerin açıklanmasına ihtiyaç duyarız. James'e göre kavramlar, tıpkı metafizik meselelerde olduğu gibi kullanılışı veya mahiyetlerinin veya gerçeğin tüm şemasındaki yerinin yanlış anlaşılması vasıtasıyla çarpıtılabilir. Kavramların yanlış kullanılması, ahlakî meselelerle ilgili görüşlerimiz de boşa çıkarabilir. Bu yüzden bir kavramın mahiyetinin anlaşılması, onun yanlış kullanımına karşı bir uyarıdır. Bu noktada James, kavramın yanlış kullanılmasını önlemek için, kavrama ve algılama arasında iki yönlü trafiğin kurulmasını önerir. Zira bu, verimli bir tarif için asıldır.

Daha öncede ifade edildiği gibi anlam, "düşünme yollarında algıları kullanmak manasındadır."<sup>326</sup> Kavramlar, algısal akışın kullanma yollarını ve onun uzak parçalarını birleştirmelidir. Anlama, brütlerin hesaba katıldığı daha geniş bir çevreye pratik olarak uymadır. Anlama, algısal bilincimize ilave edilen bir histir.<sup>327</sup> Kavramlar, evlerin tuğlaları gibi parçalar değil, gerçeklik üzerindeki notlar ve görüşlerdir, <sup>328</sup> onlar doğrudan bilmeye karşı eşyaları temsili olarak bilme yollarıdır.<sup>329</sup> Onlar "geçici akıştan insan yapımı özler olmasına karşın"<sup>330</sup> kavramlar "uzayda yerleşimleri değişen şeyler gibi gerçeklerdir."<sup>331</sup> Kavramlar yeni bir nizamın gerçekleridir.<sup>332</sup> Algısal olmayan tecrübeler (kavramlar gibi) öznellik gibi nesnelliğe sahiptir"<sup>333</sup>

James tarafından ifade edilen kavramcılık, kavramların nesnel gerçekliğini teyit ve

322) James, **Pragmatism**, s. 167.

323) James, **Pragmatism**, s.237.

324) James, **The Meaning of Truth**, s. 80.

325) James, **The Meaning of Truth**, s. 60

326) James, **Pragmatism**, s. 115.

327) James, **Some Problems of Philosophy**, s. 64-66.

328) James, **Some Problems of Philosophy**, s. 200.

329) James, **The Meaning of Truth**, s. 43.

330) James, **A Pluralistic Universe**, s. 217.

331) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 57.

332) Perry, **Thought and Character**, C. I, s. 547.

333) James, **Essays in Radical Empricism**, s. 16-17.

adıcılığın (*nominalism*) aşırı uçlarını reddeder.<sup>334</sup> James, algının kavrama önceliğini hem genetik olarak, hem de bilişsel olarak vurgularken diğer yönden James'in tecrübeciliği kavramların gerçekliğini reddetmekten kaçınır. James, önce statik, sonra da dinamik olarak gerçeklik ile kavramlar arasındaki uyumsuzluğun farkındadır. Bununla beraber o, anlayışın yetersizliğinin algı tarafından iyileştirildiğine inanır; "kavramlar, kendi sonsuz tarzlarında gerçektir. Onlar algı ile kapalı bilim oluştururlar ve tecrübeye önemli rol oynarlar....."<sup>335</sup> Kavramlar ve onların arasındaki ilişkiler, kendi sonlu yollarında tıpkı algıların kendi gerçekçi yollarında olduğu gibi gerçektirler. O, şöyle der: "kavramlar, algılar gibi gerçektir, zira onları göz önüne almadan yaşayamayız."<sup>336</sup> Buradan şu sonuca ulaşabiliriz; kavramın delaleti, yani özel içeriği, düşüncenin diğer tecrübî modu olan mantıkî gerçeklikle birleşir.<sup>337</sup>

Kavramların gerçekliğini kabul eden James, kavramların yararlı fonksiyonlar ortaya koyduğunu göstermek pragmatizmi devreye sokar. James için zihni kavramlar, teleolojik aletlerdir. James'e göre algıların bizi daha uzağa taşımadığı yerde, kavramlar devreye girerek algısal bilgiyi tamamlar: algılara ve kavramlarla birbirinin eksikliğine çaredir.<sup>338</sup>

Biz tecrübelerimizi yerleştirebilmek için ve onlar arasında bağlantıyı kurabilmek için birbiriyle ilişkili olan kavramların statik şemasına ihtiyaç duyarız. Böylesi soyut sistemin değişmezliği, aslında onun muazzam pratik meziyetidir. Bu sistemdeki özdeş terimler ve ilişkiler, daima yenilenir ve değişmez bir kavram gibi kendine değişikliği ima eder. James'e göre onlar gibi kendinden özdeşliği olan kavramlar -sözelimi soyut kavramlar- değere sahip değil ama pratik değeri vardır.<sup>339</sup>

Kavramların pratik değerleri hayat, felsefe ve özellikle de ahlak için <sup>340</sup> büyük öneme taşırlar. Kavramlar "algısal anlayışımıza yeni değerler getirir. Onlar isteklerimizi, taleplerimizi yeniden canlandırır."<sup>341</sup> Kavramlar, bize standartlar ve prestijler sağlar. Pragmatik testten geçen kavramlarımıza, ahlak değerlerinin gerektirdiğinden fazla kavramsal bilgi hamledebiliriz. Kavramsız, tek bir ahlakî idaele ve tek bir davranış koşuluna sahip olamayız. James'in işaret ettiği gibi "hayatın değeri, algıları idealere dönüştürdüğümüzde derinleşir. Bu dönüştürme, orijinalin denkliğinden daha fazla görülür."<sup>342</sup> Mesela kahramanlıkla ilgili bir eylemimizin algısını, kavramsal denkliğine "çevirdiğimizde" algımızı dönüştürür ve zenginleştiririz. Kahramanlık kavramı, algılamaya

334) Brenan, s. 98.

335) Perry, *Thought and Character*, C. I, s. 663.

336) James, *Some Problems of Philosophy*, s.101.

337) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 106.

338) Brenan, s. 99.

339) James, *A Pluralistic Universe*, s. 235. (Burada *pratiğin* anlamı dar ve faydacıdır.)

340) Kavramların felsefi önemi, onların ahlakî normların formüllendirilmesinden bağımsız ve somut ahlaki problemlerle karşılaşıldığında hayatta yol gösterici olduğu gerçeğinde görülmeli.

341) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 73.

342) James, *Some Problems of Philosophy*, s.73-74

has derinliği ve açıklığı ile algının inceliğini tamamlar. Dahası kavramlar vasıtasıyla, hayatı tekrar değerlendirebilir, ahlakî gelişimimiz için önemli görevleri gerçekleştirebiliriz.<sup>343</sup>

Bununla beraber insanlığa büyük hizmetine rağmen kavramlar gerçekliğin bir görünümü gibi ciddi sınırlılıklara sahiptir. Bu yüzden kavramların, rasyonalist ve mutlakçı tarafından yanlış kullanımı felsefede büyük hasarlara sebep olmuştur. James'e göre kavramların çeşitli sınırlılıkları arasında belki de en ciddiisi onların değişimi yansıtmadaki yetersizliğidir. "Geleceğin içerdii herhangi gerçek yenilik, -her anında ferdiyet ve tekliği ile yeniliği yapar- kavramsal işleyişten kaçır. Doğrusunu söylemek gerekirse kavramlar sonrası hazırlıklar, şumullü bir anlama için kifayetsizdir".<sup>344</sup> Sonuçta yeni durumları görmek için kavramları kullanan biri "hazır olanları ve eski terimleri" daima kullanmalıdır.<sup>345</sup>

"Bu bağlamda biz, ahlakî kavramların, ahlak fenomeni ve algısal bilginin zengin verileriyle ilgili zayıf denklikler olduğunu çıkarımlıyoruz. Sözgelim ahlakî sistemlerden söz ederek ahlakî hayat hakkında fazla birşey öğrenemeyiz. Böylesi sistemleri oluşturan kavramlar, gerçekliğin parçaları değil, bilakis faraziyeleri; bizim notlarımızdır ve siz gerçekliğin özünü, suya attığınız bir ağ ile yakalayamazsınız."<sup>346</sup>

James, kavramların ahlakî olgular ile temasında, onların sonsuz şeylerle ilgili olmasından daha başarısız olduğunu da ifade eder. O, şöyle der: "...uzam dünyasında yeralan, yazılı olarak sayabileceğimiz şeyler, zihinlerimizin en iyi derecede kopye ettiği şeylerdir. Biliyoruz ki, zihnimizin iç hareketleri sadece algısaldır ve biz onların içimizdeki yaşayışlarını da hissederiz, onların unsurlarını ne ayırıcı vasıfla bilebiliriz ne de geleceklerini kesin olarak tahmin edemeyiz..."<sup>347</sup> Kavramsal olarak ahlakî olgulara beyinsel diyagramlar veya fiziki istiareler ilave etmeli, fikirleri atomlar gibi tetkit etmeliyiz ve bilincimizi, bir ırnak veya mekanik kuvvetler olarak ele almalıyız.<sup>348</sup>

James, bir ahlakçının uygun bir ahlakî sistem oluşturmada zorluklarının "sözgelimi" kimya bilimini kuracak bir bilim adamının zorluklarından daha fazla olduğunu söyler. Ona göre algısal akışı kavramsal sistemlere dönüştürmeye girişen tüm kişilerin paylaştığı büyük problemlere ilaveten ahlakçı, ahlakî olguları, uzam dünyasında yer almayan kavram ve olgulara çevirmeyle ilgili problemlere de sahiptir.

Bununla birlikte böylesi bir dönüştürme işlemi gerçekleştirildiğinde ve kavramsal sistem oluşturulduğunda, hem kimyacı hem de ahlakçı duyusal dünyadan bağımsız, sonsuza doğru pratik kullanımları geçerli olan kavramlar bulurlar. Böylesi kavramlar, kavramsal sistemlerin sözde sonsuz doğruluklarıdır. Onlar, değişen tüm tasavvurların

343) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 71.

344) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 99.

345) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 98.; Brennan, s. 102.

346) James, *A Pluralistic Universe*, s. 253.

347) James, *A Pluralistic Universe*, s. 248-249.

348) James, *A Pluralistic Universe*, s. 248.

çıktığı soyutlama sürecinin bir sonucudur. Gerçekten kavramlardaki böylesi değişmezlik, bir mükemmeliyettir. Zira o, bilen için bir yararlı niteliktir: Gerçekliğin devamlı değişen karakterinin değişikliğini ihtiva ettiği için de, değişmezlik onun için kaba bir kusurdur.

James'e göre eğer biz ahlakın, kendine yeterli sistemini tasdik edebilseydik, "Ezeli doğrular" ihtiva eden böylesi bir sisteme sahip olurduk. Bu durumda algısal akışın gerçekliği içinde bu doğrular bir değere sahip olacak ve onların "güzellik" veya "yüceliği" bağımsız manevi gerçeklikler gibi olacaktır.<sup>349</sup> James, algısal akışın nizamını bir tecrübe karması olarak değerlendirir. Böyle olduğu için herhangi bir kavramın anlamı, bu karmaşanın düzenlenmesine, tekrar yapılanmasına ihtiyaç duyar. Sevindiricidir ki, tecrübenin bu nizamı, tekrar biçim vermeye elverişlidir ve pratik amaç ve gayelerimizin bir çoğu, estetiğimizizin birçoğu, bilimimizin birçoğu, kendinde yoğrulabilirliği gösterir. <sup>350</sup>

Yukarıda ifade edildiği gibi algılama ve kavrama, ahlakî sistemlerin uygulanması ve üretiminde birbirlerinin içine girer ve beraberce işlerler. Ahlak için, bilginin diğer sahalarında olduğu gibi hem algılara hem de kavramlara ihtiyaç duyarız. Herhangi birinin yalnızca alınması, gerçekliğin bilinmesine de yeterli değildir. Fakat diğer taraftan ahlakta ve diğer kavramsal sistemlerde her nerede algılama ve kavramanın kanıtı arasında bir tartışma zuhur etse, hakem radikal tecrübeciliğimiz olmalıdır.<sup>351</sup> Radikal tecrübecilik, algının kanıtını kabu ederse, bu bizi kavramı reddetmeye götürür. Nitekim James şöyle der: "Yardıma ihtiyacın olunduğunda kavramları kullan." ve "anlamaya engel olduğunda ise onları at, algısal biçimin tam olarak geldiği düşüncede onları tümüyle al" <sup>352</sup> der.

## b) İnanç ve Bilgi

Bilginin elde edilmesi sürecinde insanın öznel katkılar arasında önemlisi inanç konusudur. Bilgide, özlenen tüm açıklığa kadar kanaatlerimiz iptal eden korkulu tavır, somut doğrulara varmada inancı devreye sokmamızı zorlar.<sup>353</sup>

James'e göre inanç, sadece bilişle ilgili kaçınılmaz bir eleman değildir aynı zamanda onun bilgideki rolü gerçekten değerli ve yaratıcıdır. Görüldüğü kadarıyla bilginin kaynağına doğru uygun bir tavır ne olursa olsun insan eylemi, bazı seviyelerdeki inancı zorunlu olarak içerir. Buna ilaveten inanç bilmede istenmeyen bir unsur olarak görülmemelidir. Tam aksine "inanç, pratik meselelerde bize destek verecek nitelikte bir

349) James, *Essays in Radical Empiricism*, s. 16.

350) James, "Reflex Action and Theism", *The Will to Believe*, s. 119-20.

351) James için algılar ve eşsiz kavramlar arasında zıtlık yoktur, yani kavramlar, somut tecrübeye verimli olarak tekrar yönelten teolojik aletler gibi görülmeli. Bununla beraber kötü zihinciliğin ve yanlış statik kainatın görüldüğü anlamda kavramlar ve algılar arasında tezatlar vardır.

352) James, *Some Problems of Philosophy*, s. 95.

353) Brennan, s.114

olgudur"<sup>354</sup> Bilginin meydana gelmesinde bir risk kabul edebileceğimiz inanç, bazı yararlarla götürenşevke benzetilebilir.

İnanç, James'in tasvir ettiği gibi çok taraflı bir hakikattir. James'in inançla ilgili fikirleri şöyle özetlenebilir; İnanç, 1) her zihnî eylemi (inanç, şüphe vs.) zorunlu olarak içeren bir öngörü; 2) başarılarından hala bazı şüpheler duyduğumuz illetler adına eylem için gönüllülük; 3) doğruların belli sınıflarında, inanılan bir objenin gerçekleştirilmesi için bir cüz'ün yapılması; 4) hayatın daha geniş meseleleri hususunda tercihlerin şekillenmesinde, şahsî sorumluluğu kabullenmek ihtiyacının en mümkün yanıtı. Bu yanıt, inanç merdivenidir; insanın alışkanlık olarak yaşadığı hayatın daha geniş meseleleri hususunda "iyiyi-isteme meyili" olarak adlandırılan süreçte asli, (*jenetik*) olarak en güzel şekilde tasvir edilir;<sup>355</sup> 5) mantığı aşan hayatın bir ifadesi; 6) "orada bir kere sonuç bulduktan sonra teorik nedenin delliller, bulduğu pratik neden."<sup>356</sup>

James'e göre dördüncü nokta, elbette ahlakî uzanımlarla ilgili en önemli olanıdır. Hayatın en önemli meseleleri hususunda, özellikle ahlak meseleleri ve ahlakla ilgili meselelerde insan, kendini inanca yönelmeye *zorlanmış* bulur. James'e göre zihnin ahlakî meselelere kati cevaplar sağlamada başarısızlığı yüzünden eylem veya karardan sakınma, bir şahsın başarısızlığıdır; "kati bilginin" yokluğundaki tek alternatif, isteklerimizi takip ederek eylemi doğuran ve bizi tatmin eden inancı mertçe bağra basmaktır. Dolayısıyla zihnin sık sık, teorik ve pratik önemi olan ahlakî meselelere cevap vermede başarısızlığı yüzünden, insana inanma hakkı tanınmalı ve o, bunu kullanılmalıdır. James'e göre tecrübe, inançla ilgili eylemin sık sık peygamberlik kabilinden ve doğru olduğunu gösterir. James, sözgelimi "dünyayı dinî ele almadaki tutkusal ihtiyacımızın" temellerinin riskten kaçma olduğunu ve bu noktadaki gönüllülüğümüzü över."<sup>357</sup>

Hayatın önemli meseleleri üzerinde inançlarımızı formüle ettiğimiz süreç, James'in ifade ettiği gibi, inanç merdiveni olarak adlandırılır. James, insanın bir yolunu bulup dünya dair veya davranışla ilgili bir özel anlayış kazandıktan sonra, kendisine bunun doğru olup olmadığını sorduğunu ve böylece bazı meselelerde, inanç merdiveni diye adlandırılan süreci takip ederek bir inanca vardığını söyler.

"Yalın" inancın temelleri hususunda bir inancın doğruluğunu teyit etmek, James'a göre, eğer böylesi doğrulama insanın ihtiyaçlarına cevap veriyorsa, ferdin tabî bir hakkıdır. Bir insan sahip olduğu kısa sürede yaşamın ihtiyaçları ile karşı karşıya geldiğinde, hayatî, zorunlu karar ve eylemleri süresiz olarak erteleyemez. Eylem ve düşünceler için zihni olarak doğrulanmış ölçütün olmadığı böylesi durumlarda öyleyse ne yapacak? Açıktır ki, inanç ve isteklerinin temellendirilmesi hususunda- ona uygun

354) James, " The Sentiment of Rationality, " **The Will to Believe**, s. 90.

355) James, **Some Problems of Philosophy**, s. 224.

356) Brennan, s. 116. Geniş bilgi için bkz. James, **A Pluralistic Universe**, s. 329.

357) James, "The Will to Believe, " **The Will to Believe**, s. 27.

vasatları temellendirme husunda ilerlemeli ve eylemde bulunmalı. Burada ne yaparsa yapsın, ister şüphe etsin ister inansın, sorumluluk ve riski üstüne alır, şahsî kararını verir ve böylece davranır.<sup>358</sup> Bunu yapması - zihinci bunun aksine ne söylerse söylesin- gerçekten onun hakkıdır.

Ahlakçı için, inanılan objenin gerçekleşmesinde yapıcı bir faktör olan inanç, özel öneme sahiptir. Biz, sözgelimi, ahlakî tavırları bize karşı kötü olan birisiyle ilişkimizde çeşitli tarzlarda davranırız. Daha iyi insanî ilişkiler ve iyi bir dünya için isteklerimizi takip etmeyi seçebiliriz; böyle yaptığımızda; düşmanımızın ahlakî olarak iyiye elverişli olduğuna inanmayı da seçmiş oluruz ve dahası bize karşı tavrının değişebileceğine inanırız. Aslında tecrübe inancın bu çeşidinin, istenen bir ahlakî değişikliği beraberinde getiren önemli bir faktör olduğunu çoğunlukla göstermiştir; tecrübe, bir kısmımız üzerinde zıt ahlakî inancımızın doğrulanmasının daha kötü olması için düşmanlarımızın ahlakî karakterlerine tesir ettiğini göstermiştir. Bu tip örnekteki, inancı nasıl seçersek seçelim, inanç, bizde ve diğerlerinde aktüel veya potansiyel olarak bir ahlakî değişikliği beraberinde getiren önemli bir faktördür. İnancın bu rolü önemli ve meşrudur.<sup>359</sup>

Bu görünüm açısından, bir olguya inanç, hakikati yaratmaya yardım edebilir."<sup>360</sup> İnancın "bilimsel açıklık" gibi ilerlemesini isteyen zihincinin ısrarını kabul, saçma olabilir. Bilimselci mutlakçılarca teklif edilen sınırlar içine inançlarımızı kısıtlamak, dünyada ölçülemez biçimde ahlakî etkinliklerimizi azaltabilir. Ahlakî etkilerimizin başarılarını azaltmak açıktır ki, trajik bir hatadır.

James, isteklerimizi en iyi tatmin eden tercihleri yapmalıyız ve bunlara inanmalıyız derken, bunların ahlak açısından önemli oluşunu vurgular. Eğer biri bundan bizim keyfi isteklerimizi karşıladığı için her hangi bir isteğimizi teyit ettiğinde ahlaklı hareket ediyoruz anlamını çıkarıyorsa, buna James'ın anladığı şekilde pragmatizmde bir cevap bulamayız. Bir tercih, bir eylem iyi sonuçlar verdiğinde yani somut problemlerimizle başarılı bir şekilde başa çıkmada yardım ettiğinde, doğrudur. Hangi eylem veya tercihin bize en çok yardım edeceğini tecrübelerimizi inceleyerek ve gerçekte nasıl işlediklerini görerek keşfedebiliriz. Eğer tecrübe, düşüncesiz, egoist eylemlerimizin sözgelimi, en münasip olduklarını gösteriyorsa öyleyse bunlar gerçekten ahlakî eylemler midir? Bu noktada öğretilerinin genel akışından çıkarabiliriz ki James, tecrübenin kesinlikle egoist ve düşüncesiz eylemleri gerçekten daha iyi bir hayat için katkı sağlamadığını kanıtladığına inanır; ve bu yüzden avantaj gibi görünen egoistlik ve düşüncesizliği teklif etmek yerine, onların gerçekten hayata karşı ve ahlakî olmadığına inanır.<sup>361</sup>

James'e göre farzedilen bir eylemde ahlakî "uygunluğu" anlamak için ona, insan

358) James, "Reflex Action and Theism, " *The Will to Believe*, s. 116-17.

359) Brennan, s. 118.

360) James, " *The Will to Believe*, " *The Will to Believe*, s. 28.

361) Brennan, s. 119.

tecrübesinin mümkün en geniş çerçevesinde bakılmalıdır. İdeal olarak, bu çerçeve, sadece görünen dünyadaki tecrübeleri içermez aynı zamanda görünmeyen nizam ile ilgili alakalar da içerir. Ahlakî uygunluk, kötü zihinciliğin statik kainatından uzak bir dünyada, radikal tecrübecilik tarafından tahayyül edilen dünyada görülmelidir. Bu yüzden James ahlakı, donmuş, zihinci bir dünyanın statik nizamını yansıtan bir çeşit mantıkcılık ve kuralcılıktan uzak olduğunu ileri sürer.

Pragmatizm tarafından "uygun" kelimesinin kullanımı, James'in sistemine çürüttücü öznel elemanları sokar gibi görünür. Fakat James'in uygun kelimesi ile ilgili yorumu, aynı meseleler üzerinde uğraşan geleneksel ahlakçıların takdimini andıran ( mesela adalet, aşk ve şefkat meselelerinde) somut güzelliklerin bir resmini sağlar. Pragmatizmi sadece James'in yorumladığı gibi değil, aynı zamanda Mussolini gibi yorumlama imkanı varken, bu imkan, James'in pragmatizmle ilgili kullanımını zorunlu olarak onu kınamaz. Pragmatizmin, bu insanların herbirine göre değişik anlama geldiği elbette açıktır, fakat bu, eylemin uygun veya uygun olmadığının her meselede değiştiğini belirlemede alakası olan temel ahlakî taahhüd yüzündendir.<sup>362</sup>

Pragmatik metod bizatihi, meyvelerine göre yargılanabileceğinden, biz pragmatik testi ahlaka tatbik edebiliriz. Öyleyse James'in ve Mussolini'nin bu temelde değişik sonuçları neyi ima eder? Onlar gerçekten, pragmatik metodun "faydalı" kelimesine verilen anlam ve uygulamanın olduğu metafizik çerçeveye dayandığı anlamına gelir. James'in *Radical Empricism*'de verilen ve ahlakî hayatı ima eden ve doğrunun araştırılmasında katkısı olan "faydalı" kavramı, ahlakî hayatın en yüksek mükemmelliğe ulaştığı azizlik fenomeninde görülür. Bu ise bizi çok derin hürmet ve ahlaklılığın cömert savunmasına götürür. James, şöyle der: " Başaralım veya başaramayalım eğer becerebilirsek, aziz olalım"<sup>363</sup> Aziz, bu yüzden ahlakî doğruları kendisinde yansıtan bir insan tipidir.<sup>364</sup>

James epistemolojisinin ahlakî uzanımları ile ilgili tesbitlerimiz, James'in pragmatik epistemolojisinin ahlakî kavramlar için bir temel sağladığını ve dahası ahlakında bulunan epistemolojisini göstermiştir.

## 6-İnsanın ahlakî hayatı: Azizlik

James'in radikal tecrübecilik ve pragmatizminde açıkça veya zımnen içerilen ahlakî görüşleri şevk ve gayretle açıklar. Onlara sistematik açıklama getirememiş olması James'in ahlakî meselelere gösterdiği önemi gözümüzden kaçırmamalıdır.<sup>365</sup> James'in düşüncesinde ahlak, merkezî bir problemdir.

362) Brennan, s. 119-120.

363) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 377.

364) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 375.

365) Brennan, s. 130.

Çalışmamızın bundan önceki kısımlarında James'in metafizik, din ve epistemoloji hakkında görüşlerindeki ahlakî uzanımlarını inceledik. Ahlakın, onun düşüncelerinin her durumunda merkezi bir yer işgal ettiğini gördük. Dolayısıyla James'in metafizik, din ve epistemolojiye dair görüşlerinin ahlaka yakınlığı hesaba katılarak formüle edilebilmesi mümkündür. James der ki, "Tüm durumlarda ahlakî tecrübenin iddialarına saygı duyulmalıdır. Bu sebepten insanın ahlakî hayatının açıklanmasına engel olabilecek herhangi dinî, metafizik veya epistemolojik bakış açısı, yanlış bakış açısı olarak mütalaa edilmelidir."<sup>366</sup>

James felsefesinde ahlakî problemin merkezi durumu, James'in insan şahsiyetinin "asli kökü" olarak gördüğü "azimkar ahlakî enerjisine (*resolute moral energy*)" benzerlik arzeder. Bu azimkar ahlakî enerjinin insan şahsiyetinin kökü oluşu, kainatın "ciddiliğinin"<sup>367</sup> bir elemanı oluşu, James felsefesinde dünyanın en önemli görünümlerinden biridir.

James, şöyle der: "Pragmatik olarak konuşursak, ciddiliğin mevcudiyetini teyit etmeliyiz zira onun mevcudiyeti insandan bağımsızdır; insanın kainatta başarılı bir şekilde yaşaması için, ahlaklı yaşamalıdır; ve ahlaklı yaşamak için ciddiye alabileceği bir kainata sahip olmalı. Bu sebepten, kainat, 'ciddilik' unsurunun mevcut olduğu çetin bir kainattır."<sup>368</sup> Bu çeşit kainatı kabul eden biri, James diyor ki, eşsiz bir pragmatisttir."<sup>369</sup>

James'e göre gerçek pragmatist, pragmatik nedenlerle kainatın ahlakî mahiyetinin değiştirilemez olduğuna inanır ve o, güvenerek dayandığı imkanların - ki bu imkanlar ahlakî kainat ile kainatın kökünden olan ahlakî mahiyeti arasında verimli bağlantılar sağlarlar- bir şemasını kabul eder ve yaşar. Bu kainat ve kendi mahiyeti ile ilgili olarak, o, ahlakın ilk prensibi olan ahlakî ideallere <sup>370</sup> şekil verir; ve bunları gerçekleştirir, eğer gerekirse bu prensipler uğrunda kendi şahsını feda etmeyi dahi ister.<sup>371</sup>

Pragmatist tarafından şekil verilen bu idealler, aksiyomlar, zorunlu ilkeler gibi sadece önceden (*ante rem*) mevcut değil aynı zamanda gerçekten mümkün bir sonuç (*terminus ad quem*) gibi görünür, kabul edilirler. James düşüncesinde idealler, herhangi bir tecrübe üstüne dayanarak değil, insanın kendi tecrübesine dayanarak, pragmatik açıdan doğrulanır. Zira bu idealler, insan tecrübesinin ürünleridir. Bu noktada ortaya çıkan dünyanın ideal düzeni, pragmatist için bir orijin, bir fazlalık değil, nihai bir şeydir? İdeal nizam,<sup>372</sup> a priori nizamı yansıtmak için değil, bilakis insanın hayatta yaşaması, kişiliğini gerçekleştirilmesi için inşa edilmiştir.

366) Brennan, s. 130.

367) Hook, s. 121.

368) James, **Pragmatism**, s. 191.

369) James, **Pragmatism**, s. 191.

370) Ülken, **Ahlak**, s. 163

371) James, **Pragmatism**, s. 191

372) James, **Pragmatism**, s. 191

Pragmatistin idealleri bir bakıma ferdçe yaratılmış olmasına rağmen, onlar yine de yalın indi yapılar olarak değerlendirilemez. Aslında pragmatist bir yandan ideallerinin harici uygulamalara sahip olmasını talep ederken, diğer yandan da o, harici gerçeğin belli şahsi sorumluluklar gerektiren ahlakî karakteristiklere sahip olması gerektiğinde ve diğer sorumlulukları yasaklamakta ısrar eder. Bu noktada James'in değerleri insan mahsulu olanlar, tabiatta mevcut olanlar diye ikiye ayırdığını görürüz.

James'e göre tecrübelerimiz takip edildiğinde ve tecrübenin verilerine saygı duyulduğunda, tecrübenin bizi ahlakta belli bir nesnellığe (yani tecrübeye temellendirilmesi bakımından nesnel oluşa) inanmaya götürdüğünü görebiliriz. Bu inanç, doğal olarak, ahlakî meselelerde nötr olmayı bize yasaklar. Zira James'e göre, dünyanın kurtuluşu gibi meselelerde nötr olmak hayatın anlamı ile çelişir. Böylesi davranış gösteren herhangi biri, kendini ahmak ve taklitçi olarak niteler.<sup>373</sup>

James düşüncesinde ahlaka atfedilen nesnellik, elbette idealleri ile somut düşünürleri önceleyen herhangi "somut ahlakî şeylerin mahiyet'ini herhangi bir şekilde ima eder gibi anlaşılmamalıdır.<sup>374</sup> Zira ideallerin, kendi somut problemleriyle daha etkili olarak temas etmesi için, onları varlığa getiren düşünürlerin yaşamlarında gerçekleşinceye kadar mevcudiyetleri yoktur. Fakat bu idealler somut düşünürlerce bir kere gerçekleştirildikten sonra, idealler bizatihi nesnel olarak gerçektir. Bu sebepten pragmatist, hayat meselelerine, hayatı 'gerçek bir savaş' kabul ederek birşeyi sonsuz olarak başarıyla kazanmak için ona büyük ahlakî ciddiyetle yaklaşılmalıdır. "375 Gerçekten pragmatizm, filozofu "kökten ahlakî bir kainata (*radically moral universe*)" inanmaya götürerek, onu bir "saf ahlakçı" yapar. Ve böylece bir saf ahlakçı olarak pragmatist, takip edebileceği feci sonuçları önemsemeden, durumunu ahlakî ideallere göre ele almalıdır.<sup>376</sup>

James'e göre mutlak ahlakçının (*absolute moralist*), eğilimleri dünya ile karşıkaraşıya geldiğinde ideal eğilimlerini feda ederek ahenk kazanmakta hür değildir. Ona göre, ideal eğilimleri diğer eğilimleri gibi değildir; onlar neyse öyle olmalı. Eğer gerekirse fakirlikle, gerekirse şehitlikle karşı koy; zira bunlar inancın vakur ziyafetleridir.<sup>377</sup>

Pragmatist bu noktada, ölüme çağrılabilir bir son, bir mutlak doğru, hiç bir somut ahlakî fikir bilmemesine rağmen ahlak adına cömert olur.<sup>378</sup> Ahlakî idealler hakkında benzer şüphe ile karşılaşan insanlar, bu idealler uğruna kendilerini fedaetmeyebilirler. *Fakat kesin kanıtın yokluğunda* pragmatist ahlak idealleri adına hareket eder ve buna inanır. Aslında James'in dediği gibi sayısız insan, ahlakî eylemde yayılmış,

373) James, **Pragmatism**, s. 184.

374) James, "The Moral Philosopher and the Moral Life," **The Will to Believe**, s. 193.

375) James, "Is Life Worth Living?", **The Will to Believe**, s. 61.

376) Brennan, s. 133.

377) James, "The Sentiment of Rationality," **The Will to Believe**, s. 64.

378) James, **The Meaning of Truth**, s. 90.

aldatılmış başarının, insanın akli ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olduğunu görür. Bu yeterlilik elbette, pragmatistin, kesinliğin yokluğunda bile inanmak ve ahlakî idealler namına hareket etmek için, uygun pragmatik doğrulamadır.

Eğer her başarı "dünyanın kurtuluşunda bir kuvvet" olarak görülecekse, iyi davranışa katılma memnuniyeti, ölçülemez biçimde çoğalır.<sup>379</sup> Onunla beraber çalışan sonlu Tanrı ve iyi istemli diğer insanlarla gerçekleştirilen eylem, dünyayı biçimlendirmeye katkı sağlar. Bizde bu gibi eylemlerin derin anlamlar kazandığını görür. İnsan, idealleri kendi başına gerçekleştiremeyeceğini anlayınca, o, tüm insanlarla birlikte onların gerçekleştirilmesi gerektiğini anlar.<sup>380</sup>

Böylesi bir pragmatistin ahlakî ilkeleri (*ethical maxims*), bir izlenimcinin, bir romantikin, veya "sadece dünyevi tesirlerin taraftarının" ilkeleri gibi değildir. Pragmatistin ilkeleri, insan üstü, ilahilik ile işbirliğini arayan, talep eden insan hayatının enerjik bir yorumu vasıtasıyla kazanılır. Böylesi bir görüş, Perry tarafından ifade edilir: "James hayatı, kendi ideallerine inanan ve bunu gerçekleştirmek isteyen kahramanvari bir formda farzeder."<sup>381</sup>

Brenan, ahlakî ideallerin özel mahiyeti ile ilgili olarak James'ın gözlemlerini aşağıdaki tarzda aktarır:

a) Nesnel ahlakî idealler, "anlayışımıza donuk (*opaque*) ve yabancı sınırların tasdikini içerir."

b) Ahlaki sorumluluğumuz, vazifemizin gücü ile uyuşur.

c) Bir ahlakî eylem, en basit ve en temel forma indirgendiğinde, "*Sıkıca tuttuğumuz bir fikire, dikkat gösterilmesini içerir*, eğer dikkat gösterilmemiş olsaydı oradaki diğer psikolojik eğilimler vasıtasıyla zihinden çıkacaktır. *Düşünmek*, kısaca tıpkı hafızanın sırrı gibi iradenin bir sırrıdır."

d) Ahlaki meseleler hakkında tüm bu ferdi fikirlerin üzerinde, filozof "eğer yeterli acılar çekilirse keşfedeceği *doğrulukla ilgili bir sistemin* " varlığına inanır."

e) Bir ahlakî yükümlülüğün emredici karakteri, somut iddianın bizatihi kendisinde mevcuttur; bu emredici karakter somut iddianın dışında mevcut inorganik zorunluluklardan, soyuttan çıkmaz."

f) Davranış, duyarlılık değil, "idrakimiz için nihai gerçektir." "Bu harici görevleri ya memnuniyetle veya kendiliğimizden yaparsak başarılı oluruz; bunun aksi bir durum, yani onları yapmadan bırakmak mahvolmadır."

g) "Sahip olduğumuz veya sahip olmadığımız ahlakî kanaatler meselesine, irademizle karar verilir." "Eğer kalbin, ahlakî gerçekliğin bir dünyasını istemiyorsa, kafan

379) James, *Pragmatism*, s. 185.

380) Letters,

381) Perry, *Thought and Character*, C. I, s. 488

asla seni inandıramayacaktır."<sup>382</sup>

h) Zihni yapımızı vucuda getiren ahlakî ilkeler *in toto* 'da dejenere olmuş iç bağlantıya sahip daimi tecrübemiz tarafından biraz anlaşılabilir. Doğruluk, yalın olağanlık değil, yanlışlık yalın tuhafılık değildir.

i) Belli ruhi tavırların içsel değerinin hissiyatı, kendi hatırından veya daha ideal tavrın bir tabii tercihi vasıtasından başka bir şeyle açıklanamaz."

j) Tanrı ister mevcut olsun isterse olmasın ahlakî idealler yine de gerçektir; "ahlak, en yüksek bilincin ihsan olduğu kainatta eşsiz ve gerçek sağlam yere sahiptir.....'İnsanlık dini' teizmin yaptığı gibi ahlak için bir temel meydana getirir."

k) "Çeşitli idealler, onların ideal olmaları gerçeğinden ayrı olarak ortak karakterlere sahip değildir."<sup>383</sup>

Nesnel olarak gerçek ve insan için hayati önemde olan ahlakî idealler, davranış lehine bize özel sorumluluklar yükler. Değerlere tavır alışımızda, yaşamımızı şekillendirmede, biz, diğerleri içinde psikolojik, sosyolojik ve dinî faktörleri içeren aşırı derecede karmaşık bir sürece gireriz. Bu süreci çalışmak için, biz, ahlakî standartların tesisinde cemiyetin ve ferdin, ahlakî mutluluğun psikolojik sürecin, duygulanımların rolünü, estetik pratiklerin önemini tahlil etmeliyiz.

James için ahlakî problemlerle, bizim kendi eşsiz şahsımızı yüzleştiren ve temellerini yapmak için çağırdığımız ahlakî yargılar, cemiyet tarafından bizim için yapılanlardan daha ayıncı nitelikli ve alışılmışın dışında olan ahlakî yargılardır. Davranışla ilgili standartlarımızın şekillenmesinde gelenek ve tarih tarafından yapılan önemli katkıları da kabul etse bile James buna inanır. Bir insanın yapmak için çağırıldığı en karakteristik ve özel olarak ahlakî yargılar, yeni durumlarda ve kasvetli acil vakalardadır...."<sup>384</sup> İdealler, insan kişiliğinin tamlığı içinde benimsenmeli, bunların sonuçlarına göre yaşanmalıdır. Toplumun baskısının olmaması, baskıya tabi olmamak başı boş anarşik hayat olarak kabul edilmemelidir. Burada idealleri kabulde kişiliğin tamlığı, insanın hür oluşu ve otonomluğu gerçeğinden çıkar.

Diğer yandan James, ferdin hayata ahlakî katkılar yapması için, toplumun sempatisinin gerektiğine işaret eder. Toplum, "ferdin tahriki" olmaksızın durgunlaşırken, tahrik de bizatihi gruptan münasip bir cevap alamazsa ölür.<sup>385</sup> Dahası, ahlakî gelişim için toplumun önemi, tarihe bakılarak basitçe doğrulanabilir.<sup>386</sup> Buradan hareketle kişiliğin, yalnızca ferdi ve sosyal bir gerçek olmadığını, aynı zamanda türlü gerçekler arasındaki çatışmaların mahsulü olan insanın ta kendisi olduğunu tesbit ederiz.

James, en büyük ahlaki katkının toplumun değil, ferdin ahlakî katkısında olduğunu

382) James, *The Will to Believe*, s. 22-23.

383) Brennan, , s. 134-5.

384) James, *The Principles of Psychology*, C. II, s. 672.

385) James, *The Principles of Psychology*, C. I, s. vi-vii.

386) James, "Great Men and Their Enviroment," *The Will to Believe*, s. 232.

ileri sürer. Zira hayat "*ahlakî açıdan yaptığımız şeydir*,"<sup>387</sup> ferd, her durumda hayatını verilen çerçevede ahlakî bir başarı içinde yapma fırsatına sahiptir. Fert, kendi hayatını ahlakî bir başarı yapmak ister. Dolayısıyla ahlakî eylemin sonucunda oluşan şey, kişiliktir. Bu durum, bizi ferdiyete saygı duymanın önemi ile ilgili kanıtı görürür.

Bununla beraber James, bize "insan karakterinin ideal tipinin" olamayacağını söyler" <sup>388</sup> Zira ahlakî bakımdan mükemmellik, veya ideal tip, insani aksiyon kudretinin en son derecesi olduğu için, varılamaz bir değer olarak kalır. Çünkü mükemmel veya ideal olan, söz veya sözün doğruluğu değil, eylemin kudretidir. Bu manada, eski ahlaklar, aşılmış ve terkedilmiş olduğu halde, ezeli değerlerini muhafaza ederler.

James'e göre tüm insanlar için ideal bir insan karakteri yoktur aynı zamanda her hangi bir fert için tüm şartlarda iyi olan özel ideal tip olmadığını görürüz. Fertler, çeşitlidir ve fert çeşitli zamanlarda değişik ahlakî durumlarla karşılaştığında değişik şekilde cevaplar vermeye tabiatı tarafından zorlanır. İnsan tabiatındaki ahlakî unsur, bir tek nitelik anlamına gelmez; dahası o, çeşitli özel niteliklerden çeşitli vesilelerle gerçekleştirilen bir nitelikler grubu anlamına gelir. Bu bakış açısındaki pragmatik metod, bizatihi hiç bir özel ahlakî niteliğe itibar edilmediği ve tüm şartlarda zorunlu olarak en iyi cevabın alınacağı ölçüttür. Aslında farzedilen her hangi bir durumdaki ahlakî nitelik, ferdin yaşamına yardım eden ve gerçekle verimli ilişkilere girdiren en iyi şeydir.

James'e göre ahlakî ideallerin somut durumlara en iyi cevap gibi hizmet etmeyişi, insanın ahlakî bir şahsiyette bir birliği olmadığı anlamına gelmemelidir. Zira ahlakî eylemin hedefi olan kişilik, tekamülü olarak gerçekleşir. Bu yüzden böylesi birlik sonuçta ele geçirilebilir ve dolayısıyla insan karakterinin gelişmesi süreciyle elde edilişi gerçekten hayattaki ana hedeflerimizden birisi olmalıdır. Hakikaten insan ruhlarındaki böylesi gelişme imkanı James'a göre, "derinliklerine varılmaz" gibi öylesine büyüktür.<sup>389</sup> Bu gelişme, insanın iradesine doğrudan bağlı olarak veya dolaylı ya da iradeye hiç bağlı olmayarak çeşitli şekil verici tesirlerle vuku bulur.

İrademizle bağlantılı gördüğümüz şekil verici tesirler, iradi dikkat ve kanaatleri ihtiva eder. "İradi dikkat ile ilgili eylemimiz", diyor James, "kısa ve kesin olarak" bize daha yüksek veya daha düşük alın yazılarını belirletecek kadar muazzam ve eleştireldir.<sup>390</sup> Bazı inançlar, sözelimi ahlakî bir nizamın mevcudiyetine inanç, öncelikle iradeye (inanma iradesi) bağlıdır ve aynı zamanda karakterin gelişmesi için zorunludur. Bazı inançlar, ahlakî alana girmeden önce teyid edilmesi gereken inançlardır ve bu yüzden onlar, tamamen pragmatik nedenlerle teyid edilir.<sup>391</sup> Ahlaka uygun ve karakterin

387) James, "Is Life Worth Living?", **The Will to Believe**, s. 61.

388) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 347.

389) James, **The Varieties of Religious Experience**, s. 357.

390) James, **Talks to Teachers**, s. 189.

391) Mesela aşağıdaki gibi tasvir edilen bir kanaat: "hayattan korkma. Hayatın değerli olduğuna inan ve inancın gerçeği yaratacak." ("Is Life Worth Living?", **The Will to Believe**, s. 62).

şekillenmesinde doğrudan bağlantılı diğer inançlar, hayatımızın tümüne (baştan başa) yön veren gerçeğin duyusallığını içerir.<sup>392</sup> Sözelimi Tanrı'ya inanç, ahlakî hayatımızın tümüne yön verir ve karakterimizin tekrar düzenlenmesine sebep olur.<sup>393</sup>

James'e göre çeşitli şahısların ahlakî hayatını tahlil ederek, farklı tipteki karakterleri keşfederiz. Zira böylesi farklılığın sebepleri, başlıca "duygulanımsal (*emotional*) heyecanlarımızın farklılıklarında" ve bunların getirdikleri değişik tesirler ve yasaklarda yatar.<sup>394</sup> Karakterlerin farklılığı, bunun yanısıra bazı insanların azimkar iradi eylemleri vasıtasıyla belli nitelikleri elde etmesindendir. James'e göre diğer insanlar da böylesi potansiyel niteliklerle doğarlar. Böylesi nitelikler, diyor James, tabiatın hediyesi gibi insanda var olan en iyi niteliklerdir. O, şöyle söyler: "Belli bir karakter tipini istediğiniz sözelimi tutkunuz, savaşçı veya reformculuğunuz, aslında tabiatın bir hediyesidir."<sup>395</sup>

James'e göre eğer belli bir karakter tipi farzedilirse insanın, diğer insanlar için işleyen bazı çözümlerin, ahlakî zorlukların üstesinden gelmesini imkansız kılar. "Çözümlerin herbiri diğerine eşsiz bir tarzla bağlantılı olacağından, çıkacak örgüler de farklı olur."<sup>396</sup> Çünkü her karakter, değişiktir, yumuşak iken; diğeri serttir, biri bir şeye razı iken; diğeri ona karşı durur."<sup>397</sup> Karakterin bu değişikliklerinin önemsemediği tek durum, tüm insanların ahlakî bir hayatları olduğudur; yani "karakterin normal gelişimi, en çok iç benliği düzeltmeyi ve birleştirmeyi içerir."<sup>398</sup> James'e göre bir kişinin hayatı düzensizlik, gevşeklik, müphem fazlalıklarla dolu olduğu müddetçe, biz, onun karakteri hakkında fazla bir şey söyleyemeyiz. Bu nizamasızlığı gideren deruni ahlakî birleşme süreci,<sup>399</sup> çeşitli yollarla gelebilir. Bu süreç ya değişen hisler veya değişen eylem güçleri ile, ya yeni zihni aydınlanmalar veya mistik tecrübe vasıtasıyla tedrici olarak veya birdenbire gelebilir. Bu noktada kişinin iç uyumsuzluk ve tamamlanmamışlığa çare, dinî veya zihnidir."<sup>400</sup> Bunun yanısıra kişiliğin gelişmesinde, içtimai etkiler göz önüne alınmalıdır.<sup>401</sup>

Görüldüğü kadarıyla, iç birleşme süreci çeşitli tarzlarda vuku bulabilir, bununla beraber vaki olan bir değişme, bir ferdin hayatından nihai olarak diğer amaçları defeden sabit bir noktayı amaçlayan her hangi bir gelişimi içerir. Bu noktada insan hayatında görülen bir "ihtida" örneğine sahibiz. James'e göree bu ihtidalar, ani ve tam değişmelere sahip olduğumuz böylesi bir şekilde vuku bulabilir; "duyuların huzursuzluğu, muazzam

392) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 55.

393) Brennan, s. 138.

394) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 261.

395) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 264.

396) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 487.

397) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 487.

398) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 170.

399) Ülken, *Ahlak*, s. 202.

400) James, *The Varieties of Religious Experience*, 175.

401) Ülken, *Ahlak*, s. 206.

duygulanımsal heyecanların arasındaki bir ayrım, eski hayat ile yeni arasında göz açıp kapayıncaya kadar tesis olur."<sup>402</sup> Diğer taraftan, karakterin dönüşümü, tedrici olarak düşüncede, eylemde ve duygulanımlarda küçük değişikliklerin birikmesiyle gerçekleşir.

Böylesi ihtidallarda olabilecek en iyi şey, bir insanın kurtuluşuna sebep olan bir yolda gerçekleşmesidir, zira insanın kurtuluşunda "*onun için* tüm gerçeklerin en büyüğü, hayatın anlamı" yatar.<sup>403</sup> "Düşüncenin ve eylemlerinin birikmesi vasıtasıyla insan yeni ilkeler (*maxims*) kazanır ve bu yüzden kurtuluş, teoriden çok bir davranışın sonucu olur."<sup>404</sup>

James'ın yazılarında kurtuluş yolu, hem pragmatik hem de tecrübi ölçütün taleplerini karşılayan bir yoldur. Söz gelimi, insanın sahip olması gereken faziletler, sadece tecrübede bulunur ve pragmatik araçlarla test edilir. Onların, tecrübe üstü gerçekliklere atıfları yoktur ve insanlar için somut kullanımdan ayrı değerleri yoktur. Söz gelimi arınmayı (*purity*) tartıştığımızda, James, o bu faziletin değerini belirlemede "*faidanın*" temel eleman olduğunu teyit eder: "Arınmak, sadece gerekli olan bir şey *değildir*; ondan daha fazladır zira kire bulaşmış bir hayatın temizlenmesi bize fayda sağlayacaktır."<sup>405</sup>

James, *The Meaning Of Truth* adlı kitabında faziletin mahiyeti hakkındaki teorisinin tecrübi ve pragmatik görünümünü, sağduyuyu tasvir ederek ortaya koymuştur. O, şöyle der:

"Farzedelim ki bir insana sağduyulu diyelim. Somut olarak bu, onun güvenceyi beraberinde getirdiği; bir işe atılmadan önce riski görüp, hesap edip ve buna göre tavır aldığı anlamına gelir. Peki böylesi eylemler, sağduyuyu oluşturabilir mi? Onlar bir insanın sağduyu sıfatı mıdır? Veya sağduyu onlardan bağımsız kendinde bir şey midir? Bize göre sağduyu, fertteki daimi bir alışkanlık, karakterin daimi bir tonu olarak eylemlerinin her hangi birinden ayrılmayan bir nitelik olarak isimlendirmek uygundur. Sağduyu, genel ve ayrıntıları ile tanımlanmaksızın sağ duyu öncesi mevcut olandan neşet eden eylemlerdir. Bunlar, onu sağduyulu hareket ettiren psiko-fizik sistemdeki özelliklerdir; ve onların bazılarını doğru, diğerlerini de yanlış yapmak için harekete geçiren düşüncemizde birliğe doğru eğilimler vardır. Fakat eylemlerin tümünün ve her birinin yokluğunda insan sağduyulu olabilir mi? Veya düşünceler, birliğe ait ve teşvik edici eğilimlere sahip değillerse, doğru olabilirler mi? Muhakkak ki biz, sağduyunun içine koyulduğu hareket eden süreçlere durgun özlerle karşı çıkmaya hiç bir hakkımız yoktur."<sup>406</sup>

James'e göre hayatın hareketli süreci içinde mevcut ve onunla kurtuluşu

402) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 194.

403) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 239.

404) Bununla beraber aşağıdaki pasajda gördüğümüz gibi fikirler, tecrübe ile temasta direkt bize faydalı anlamlar sağladığı müddetçe rol oynar.

405) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 354.

406) James, *The Meaning of Truth*, s. 149-50. (Bu noktada James'ın ifade ettiği sağduyuyu bir dereceye kadar dar anlamda görebiliriz.)

kazandığımız faziletlerin, insan tecrübesinden ayrı mevcudiyetleri ve faydaları yoktur. Faziletler hakkında sahip olduğumuz düşünceler, herhangi bir bağımsız itiraf ile hareket geçirilemez, bu, *apriori* kıymet ve faziletlerin somut faydadan ayrı olduğunun söylenmesidir. James, faziletlere, hayatın problemleriyle yüz yüze geldiğimizde bize sağladığı somut faydaları sebebiyle saygı duyduğumuzu ifade eder. O, şöyle der:

"Kendiliğinden hiç bir kıymete sahip olmayışı, faydadan uzak oluşuyla faziletler, asli asaletlerine göre bir hiyerarşide sıraya konulamazlar. Fakat faziletleri sıraya koyma, ihtiyaca göre veya pratikteki ihtiyaçlarımıza göre görelî olan bir nizamla yapılabilir. Aynı şekilde idealler de ahlak filozoflarının hesaplarıyla sıraya konulmalıdır; *onlar, pratik ihtiyacın meyvesidir.*"<sup>407</sup>

James'e göre ahlakî problemleri çözme görevi, ahlak filozofları için eskiye nazaran daha kolaydır. Çünkü bu konuda önceden oldukça değerli çalışmalar yapılmıştır. Aslında yüzyıllar boyunca deneyerek ve sayısız insan tecrübeleriyle gelişen bir ahlakî skalası mevcuttur. Kanunlar ve memleket adetleri, böylesi bir skalayı oluşturur. Zira onlar "düşünürlerin hepsinin beraber karar aldıkları, azami yeterliliğe razı oldukları şeylerdir."<sup>408</sup> Pragmatik olarak test edilen bu kanun ve kullanımlara göre filozof, kendi ahlakî skalasını oluşturana kadar bunlara yönelmeli ve dolayısıyla kabul edilen iyilere adetlere saygı göstermeli. Filozof, ahlak skalasını "şeyleri toplumun adetleriyle uyuşur şekilde düzenlemeli."<sup>409</sup> "Çatışma durumlarında haddi aşmamalı, adetlere uygun olarak kabul edilen iyiler lehinde olmalı."<sup>410</sup>

James'e göre bir eylemde insanın yapmağa zorlandığı en önemli ve en anlamlı ahlakî kararlar gruptan ayrı olarak verdiği kararlardır. Bu noktada bir insanın kendini gruptan ayrı düşünür ve dolayısıyla gruba karşı olur. James'e göre ferдин kararlarıyla toplumun kararlarının örtüşmemesi, aslında geçerli ahlakî skalasını oluşturturmak için ortaya koyduğu ölçüt ile dürüstçe uyuşur.<sup>411</sup> Eğer istenilen iyilik, diğer iyilerin en asgari seviyede feda edilmesiyle gerçekleşiyorsa - diğer bir ifadeyle ahlakî kainatın oluşmasına en zengin imkan sağlıyorsa - grubun tercih ettiği görüşün ahlakî olarak geçerli olduğunu biliriz. Diğer taraftan, ferдин tek başına kararı, topluma karşı olsa bile, eğer aynı durumlarda yerine getirilirse aynı şekilde geçerlidir. Filozofların "şahsi-çözümleri" *a priori* ne çeşit davranışın bu dünyada iyiliğin azami seviyede kazanacağını söyleyebilir. "Bu ahlakî tecrübeler, *a priori* olarak değil, oluşmalarından sonra ortaya koydukları sonuçlar vasıtasıyla yargılanabilir."<sup>412</sup>

407) James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, "The Will to Believe", s. 203.

408) James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, "The Will to Believe", s. 206.

409) James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, "The Will to Believe", s. 206.

410) James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, "The Will to Believe", s. 206.

411) Brennan, s. 143.

412) James, *The Moral Philosopher and the Moral Life*, "The Will to Believe", s. 207, Akteül olgu noktasından, James, ahlakî yargıların belli eylemlerin dışında her durum için beklenmeyen durumlar

Ahlaki yargıların bu tecrübi ve pragmatik karakteristiklerinden, hiç bir ahlakî yargının, mutlak olarak son kabul edilemeyeceği sonucu çıkar. Filozof "en az direnç çizgisini" takip ederek "daha zengin ve daha şumüllü tertibe" doğru hareket etmeyi sadece umabilir.<sup>413</sup> Bu yüzden, farzedilen bir durumdaki özel bir davranışın, daha zengin ve daha şumullu ahlakî kainat yapacağı görülürse, davranış, sadece o durumda doğru ve iyidir. Diğer durumlarda emin olduğumuzu, - acaba aynı davranış azami iyiliği elde etmede yararlı veya yarasız mı olacağını- aktüel sonucu önceden gördüğümüzü söyleyemeyiz. Bu bakımdan ahlak, "üpkî fizikî bilimler gibidir"; ahlakî mesele "soyut ilkelerden çıkarılabilir olması yerine" ahlak, zamanını beklemeli ve günden güne sonuçlarını gözden geçirmeğe hazır olmalı."<sup>414</sup>

James'e göre şumullü bir ahlak nizamı, ikna edici bir ahlakî skala bulma çabası, gerçekten tam bir insanlık tarihidir. Kendi ideallerini gerçekleştirmede bazı yolları keşfetmek, aynı zamanda diğer yabancı ihtiyaçları olumsuzlamak veya onları atmak, nesilden nesile insanın amacıdır. İnsanın aradığı amacın, sabit ve sistematik ahlakî kainatı gerektirdiğini James beyan eder; bu kainat, "kuşatılan tüm talepleri ile ilahi bir düşünürün mevcut olduğu tümüyle mümkün bir dünyadır. Eğer böylesi bir düşünür mevcutsa, bir diğerine talepleri tâbi kılma yolu, nihai olarak geçerli bir ahlak skalası olacaktır. İnsanın ihtiyacı olduğu ahlakî skala, ilahi bir varlığın mevcudiyetini gerektirir; böyle bir varlığa ihtiyaç, insanın kendi somut ihtiyaç ve isteklerini gidermek içindir, buradan insanın böylesi bir varlığa inanmaya hakkı olduğunu çıkarımlayabiliriz."<sup>415</sup>

Davranışlarımızı yönlendirmek için bir skala bulma problemine ilave olarak, daha ötedeki bir problem çözülmeyi bekler. Çözümü bekleyen problem şudur; filozofun bulacağı skala ile ahlakî hayatımızı tekrar organize edebilirmiyiz. Böylesi bir skala oluşturulsa ve kuramsal bir anlayış gibi kalmasına müsaade edilirse, onun, hiç bir pragmatik değeri olmayacaktır. Bu skalanın pragmatik açıdan öneminin olmayışı, ona felsefede yer vermeyecektir. Bu yüzden biz, en mükemmel ahlakî nizamın gerçekleştirilmesi için karakterimizi değiştirmenin hayati önemde olduğunu görürüz. Fakat bu bizi mevcut skalanın önemli olduğuna götürür; iyi ki insan kendisini mükemmelleştirmek imkanı geliştirecek teknik ve inançları nesilden nesile çözmüşlerdir. James'e göre insan böylesi teknik ve inançların en yüksek gelişimine tarihi açıdan çeşitli dinler, Hristiyanlık ve diğerleri ile ilişkilerinde erişmiştir.

Bu sebepten, bu gelişimi anlamak için, James, Marcus Aurelius'un güzel bir cümlesini düşünmemizi önerir: "Eğer tanrılar bana ve çocuklarıma ihtimam göstermezse, böyle yapmasına bir neden var" Eyüb'ün haykırışı ile: "beni öldürmene rağmen, yine de

---

olarak anlar. Biri insan tecrübesi vasıtasıyla konulan normlar ve zorunlu fikirler vasıtasıyla yönlendirmeli.)

413) James, The Moral Philosopher and the Moral Life," **The Will to Believe**, s. 208.

414) James, The Moral Philosopher and the Moral Life," **The Will to Believe**, s. 208.

415) James, The Moral Philosopher and the Moral Life," **The Will to Believe**, s. 214.

sana güveniyorum."<sup>416</sup> Eyüb'ün dünyası ile Stoacı'nın dünyasının farklı kılan bu düşüncedir.

James, Stoacı ve Epikürcü görüşlerin hasta ruhlardan çıktığına inanır. Onların görüşleri, bir kere doğuş (once-born) diye isimlendirilen anlayışın sonucuna işaret eder. Oysa tabii insan diye adlandırılan iki kere (twice-born) doğuş anlayışı dininin en yüksek menzilini temsil eder.<sup>417</sup> Putperest (Stoacı ve Epikürcü) ahlakının görüşleri dinî ahlakların görüşleri ile mukayese edildiğinde, herkesin görebileceği gibi neşelilikle değil neşesizlik ve kötümserlikle karakterize edilir.<sup>418</sup> Putperestin uysallığı, olsa olsa neşesizliği getirirken, Hristiyan teslimiyeti neşe getirir.

James'e göre, hakikaten ahlaka meraklı Stoacı zihniyet ile Hristiyan zihniyeti arasında inkar edilemez bir ayrılık vardır.. Stoacı, kainatın şemasıyla uyduğu yerde, gerçek Hristiyan harfî harfine *anlaşması çok zor olur*, " o, bu noktada ilahi hükümleri bağrına basmak için" bu kuralların dışına çıkar.<sup>419</sup> James'e göre stoacının dünyasına (*aminus mundi'si*) saygı duyulabildiği ve teslim olunabildiği yerde, hristiyan Tanrı'sına aşık olmak daha akıllıcadır. Stoacının, kainatı zorunlu olarak ölü renkli bir tarzda kabul ettiği yerde, Hristiyan azizi, kainatı "tutkusal mutlulukla" bağrına basar.<sup>420</sup> Stoacı, Hristiyan azizin bol miktarda sahip olduğu şeyin mahrumiyetini çeker, Hristiyana anlam veren şey, "değişik ünvanlardaki bir insan varlığıdır."<sup>421</sup>

Epikürcü ve Stoacı zihniyetle şekillenen ahlakî idealler ve uysallık, "iki kere doğuş" dinlerince reddedilir. İnanana, mutlulukvermeyen davranış ve inançlar atılır, yerine ona neşe ve fayda sağlayan inançlar getirilir: bu, paradoksal olarak putperestin kazandığı mutluluktan daha fazla mutluluk getirir.

James'e göre pragmatik felsefenin gerçek sonucu davranış olduğundan, çokça mutluluk getiren ahlakî ve dinî akideler, elbette pragmatistin çok derinden ilgilendiği şeylerdir.<sup>422</sup> Pragmatist 'kökleriyle değil meyveleriyle bir inanç yargılanmalıdır' der. Eğer ahlak ve Hristiyan, Müslüman, Hindu ve Budist azizlerinin inançları onlara huzur ve mutluluk getiriyorsa, tüm diğer davranış ve teoriler başarısızsa, onların dinleri, sonuçlarıyla hayatta çok önemli meseleler konusunda doğru olduklarını gösterirler. İki kere doğuş dinleri uygulamalarının ve orijinlerinin çoğunu şekillendiren irrasyonelliği

416) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 42.

417) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 143-44. (Paganlar, Müslümanlar, Hristiyanların iki kere doğumuna karşı bir kere doğuma, dünyada ölümün olmadığına ve ruhun tekrar geri geleceğine inanan kimselerdir. Bir kere doğan insanlar kaçınılmaz olarak, tam kötümser olurlar( Aynı yer., s. 142) ve ve ruhları buna göre "dünya gamlı" olur.")

418) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 142-43.

419) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 44.

420) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 41.

421) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 46.

422) "...davranış her sağlam felsefenin gaye ve amacıdır" James, "Reflex Action and Theism," *The Will to Believe*, s. 142.

önemsemeyerek, hayatın en derin ve en hayati anlamdaki bilmeceye başarılı cevaplar verir. Bu konuda James'in ihtidaları örnek verir. Konuyu zikrederken kullandığı sözler şöyledir: "...Bir şeyin değerine, onun orijini vasıtasıyla karar verilebileceği görüşüne karşıyım. Bir insan olayı veya durumunun değer ve önemi hakkındaki fikrimiz, manevi hükmümüz, yalnızca tecrübi zemin üzerinde olmalıdır. Eğer din değiştirmede, ihtidada *hayatın sonuçları* iyi ise, tabiat psikolojisinin bir parçası olarak, onu idealleştirmeli ve saygı göstermeliyiz, eğer sonuçlar kötü ise, kabul etmemeliyiz, zira hiç bir tabiat üstü varlık ilham edilemez."<sup>423</sup>

Pragmatik ölçütleri özellikle azizliğe ve onun eş fenomeni zühde, teslimiyet ve mistisizime uyguladığımızda, James, azizliği, "insanın ideal bir tipi olarak görür." James'e göre eğer dinî hayat iyi sonuçlar üretiyorsa, yani insana mutluluk getiren davranışlar üretiyorsa, öyleyse "onu ilham eden her hangi teolojik inanca, sonuna kadar itibar edilmeli."<sup>424</sup> Eğer böylesi inançlar hayatın somut meseleleriyle netice verir ilişkilere götürmüyorsa, onlara pragmatik ve tecrübî ilkelerce itimat edilmez. Mümkündür ki, "irrasyonallığından dolayı dine yapılan hucumlara rağmen din, hem doğru, hem de insan için zaruridir; gerçekten, o, mistik durumla ilgili varsayımın bizi tabiatüstücülük ve iyimserliğe götüreceği "hayatın anlamına en doğru bakış" olabilir."<sup>425</sup>

Görüldüğü kadarıyla, bu bölümde ahlakî hayatımızın en acil problemlerinden biri, ideallerin varlığı ve onları idealleştirmenin istenmesiyle oluşturduğumuz, ahlakî bir skalanın inşasıdır. İyiyi yapmağa karar verdiğimizde dahi, aktüelliğinin gerçekleştirilmesini ve feda edilmesini beklediğimiz yarışan bir çok iyiyi seçme ile ilgili ilave problemle karşılaşırız. Gerçekten iyi hayat, tüm uygun iyilerden en istenileni seçmemizi, aynı zamanda yarışan iyilerin mümkün olan en azını imha etmemizi gerektirir. Bu meselede akıllı bir karar vermemizin önemini, bir iyiyi diğer iyiye tercih etmedeki seçimimizde gerçekleştir.

James'e göre, tatmin edici bir ahlak skalasının seçimi ve inşası ile ilgili bu hayati derecede önemli ahlak problemi, soyutların yardımı, yönlendirici *a priori* prensipler olmaksızın çözülmelidir. Bu meselede ikna edici genel ilkelere sahip olmayan akılcıların, ileri sürdükleri kabu edilemez; pragmatist, rehberlik için başka yere bakar ve onlar, insanlığın somut tecrübelerinde onu bulurlar.

İnsanlığın ahlakî tecrübesinin kayıtlarını incelediğimizde, biz, somut olarak en tatmin edici ahlakî skalayı keşfederiz ve dolayısıyla en mükemmel insan yaşamının, insanın dinî tecrübesi ile bağlantıda geliştiğini görürüz. Epikürcülüğün ve Stoacılığın kayıtları, ahlak skalaların zuhurunu gösterir ve tarih, bu skalalar lehinde davranışlarını yönlendiren insanların asil yaşamlarının ayrıntılarını kaydeder. Fakat tecrübe bize, Hristiyanlığın, diğer

423) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 237.

424) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 331.

425) Brennan, s. 147.

iki kere doğuş ve tabiatçı olmayan dinlerin ifşa ettiklerinin, en ikna edici ahlak skalasıyla bağlantılı olduğunu gösterir. Dolayısıyla ahlakî olarak konuşursak, ahlaki staliasını en iyi yansıtan azizlerinin en başarılı insanlar olduğunu görürüz. Bu dinlerde, ahlakî skalalar ve onlara göre yaşamak için ilham, mistik tecrübeden zuhur eder.<sup>426</sup>

Biz burada. James'ın pragmatizmi ve tecrübeciliğinin, ahlakî meselelere dair en yüksek ve son sözü aradığını mistik tecrübe alanında görürüz. Gerçekten bu, hiç bir şekilde tuhaf değildir çünkü mistik tecrübenin verilerini, tecrübenin diğer tiplerini test etmede kullanılan aynı pragmatik ve tecrübi ölçütle test edilebilir. Eğer onlar bu testlerden geçerlerse, mistik bilginin doğrularının, tüm diğer doğruların yanında yer almasına izin verilmelidir. James'ın ortaya koyduğu gibi, "*Eğer mistik tecrübe, biri yaşamıyla bir güç olmayı ispatlamatkiçin gelirse*, biz ondan bu şekilde yaşamasını istemek için hangi fermana sahibiz?"<sup>427</sup> Tüm diğer hakikatlerin olduğu gibi, mistik olarak oluşmuş hakikatlerin doğrulanması, onların somut tecrübeden kaynaklandığını ve gerçeğe verimli ilişkilerde bize bir yer açması gerçeğinde yatar. Mistik tecrübenin geniş kayıtlarında biz, mistik bilginin gerçekten tecrübi bir temele sahip olduğu görürüz.<sup>428</sup> Böylesi bilginin, bizi gerçeğe verimli ilişkiler içine sokma kabiliyeti, mistisizmin ahlakî skalasını tahlil etmek ve onun ışığında yaşayanlara sağladığı ilhamların, tesiri vasıtasıyla görülebilir. Bu, Hristiyanların hayatlarına özellikle de azizlerin yaşantılarına bakılarak yapılabilir.

Mistik tecrübe ve beraberinde giden ahlakî gelişim, insanın daha geniş manevi hayata katılmasını içerir. İnsanın, noksan benliği üzerine uygun gelen etki ile karakterin şüphelenilmeyen derinlikleri keşfedilir.

James'e göre mistik tecrübe ve onların ilham ettiği ahlakî hayat, paradokslarla karakterize edilir. Bu tecrübeye teklif edilen her hangi bir şey, pragmatik test ile onaylanabilir. Söz gelimi bize, ölüm ve tekrar doğum süreciyle bereketli hayata sahip olabiliriz denildiğinde, bunun doğru veya fantazi olduğunu bilemeyiz; cevap, tecrübemizin verisine bağlıdır. Eğer ölüm ve yeniden doğuş gerçeğe daha verimli ilişkilere bizi sokuyorsa, paradoks gerçekten doğrudur. Bu sebepten, aynı test vasıtasıyla düşmanımızdan nefret etmenin doğru veya yanlış olduğunu ölçümleyebiliriz.

James'e göre biz kendimizi sadece kendimizden feragat etmek surétiyle gerçekleştirebiliriz; biz ruhlarımızı, yaşamaya değer bulduğumuz ilkeler uğrunda kaybetmek suretiyle kazanabiliriz.<sup>429</sup> Sözgelimi "birinin kibrini veya kendi hakkında iyi

426) Brennan, s. 148.

427) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 423.

428) James, gizemli mistik tecrübenin geçerli tecrübi mahiyeti hakkında şüphesi yoktu. (gizemlilik meyveleri ile test edilmişti). O, "*The Varieties of Religious Experience*" da görüşlerini ayrıntılı olarak ifade etmişti. Aşağıdaki satırlar bunu temsil eder. ; Bizim daha "aklî" kanaatlerimiz diğerleri için mistik aktarımın mahiyeti ile benzer açıklığa dayanır. Duyularımız, yani olguların belli durumları ile ilgili olarak bizi inandırır, fakat mistik tecrübeler olguların direkt algısıdır zira onlar, bizim için herhangi bir duyu gibidir" (*The Varieties of Religious Experience*, s. 423-24.)

429) James, *A Pluralistic Universe*, s. 99.

olduğu umudunu bırakması, kainatın daha derin zenginliklerine açılan tek kapıdır."<sup>430</sup>

James'e göre tüm veriler gibi, mistikler tarafından kabul edilen bu inançlar, orijinleri ile değil sonuçları ile yargılanmalıdır. Pragmatizm, bir hakikatın nereden ve nasıl geldiğine dikkat etmez. Sözgelimi o, hakikatın gerçekten, teistik veya ateistik bir varsayıma dayanıp dayanmadığına bakmaz. Bu sebepten bir inancın, somut problemlerimize uyguladığımızda, işlediği görülürse o, en yüksek derecede doğrudur. Bu anlamda mistik tecrübeden neşet eden bir çok inancın gerçekten doğru olduğu görülebilir.

James'e göre bazı mistik inançların testten başarı ile geçmesini, mistisizimin insanın ahlakî hayatını yeniden inşaa eden tecrübelerinde görebiliriz. Mistik tecrübe, "nefesimizi kesen, bizi hayran bırakan imkanlarını" ilham eder, "mutluluğun ve gücün başka çeşidinin" imkanları irademizi bırakmamıza ve bizim için işleyen daha yüksek bir şeye izin vermemize dayanır". Mistik tecrübe "hem fizik hem de kültüresüzün ahlakının hayal ettiğinden daha geniş bir dünyayı gösterir."<sup>431</sup> James'e göre mistik bilginin ilham ettiği ve mistik teslimiyetle kazanılan dünya tümüyle iyidir.<sup>432</sup> Gerçekle ilgili ilahi nizam düşüncesi, azizi "mutluluğun öncelikli bir unvanına" ve diğerlerinin paylaşmayacağı ruhun sebatına" kabul eder."<sup>433</sup> James'e göre bu mutluluk ve sebatteki birisinde, mistisizmin ve azizliğin iddialarının pragmatik doğrulamasını bulabilir.

Bir aziz, hayatının meyvesi olan mutluluğu, akılcıların ve maddecilerin ileri sürdükleri dünyada değil, kötülük olgusunun mevcut olduğu gerçekçi bir dünyada kazanır. James'e göre dinî mutluluk, kötülüğün yüzüne doğrudan bakar: ahlakî hayatının gelişmesiyle mistik, kötülüğün daimi olacağını kabul ederek kendini ideallerine feda eder. Kendini feda etmesinde aziz, Tanrı'nın inayetine dayanır; bulduğu Tanrı huzuru, ona "daha yüksek güveni" kazandırır."<sup>434</sup> Daha çok mutluluk, daha düşük tüm mutlulukları kontrol altında tutar.

Azizce yaşamın, kayıtlarının eğer pragmatik bir yolla inceler ve böylesi yaşamın hangi pratik sonuçları yüklendiğini sorarsak; biz azizliğin "eşsiz olarak faziletleri gerçek yapmağa eğilimli, yaratıcı bir güç" olduğunu buluruz."<sup>435</sup> James'e göre "azizliğin karakterinin,"<sup>436</sup> saadet, saflık, cömertlik, sabır, kendini adama gibi fevkalade faziletlerde, "en mükemmel mümkün ölçü"de görünmesi doğrudur."<sup>437</sup> Azizler, ahlakî sahada iyiliklerin yükselticisi, aktörleri, yazarları olarak pragmatik olarak doğrulanabilir."<sup>438</sup>

James'e göre azizce davranış ve idealleri doğrulama, sosyal gelişmede görülebilir.

430) James, *A Pluralistic Universe*, s. 305.

431) James, *A Pluralistic Universe*, s. 305.

432) James, *A Pluralistic Universe*, s. 305-6.

433) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 369.

434) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 321.

435) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 357.

436) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 346.

437) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 370.

438) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 357.

Sözgelimi azizin cömertliği, toplumsal hayat için gerçekten değerlidir.<sup>439</sup> Dahası, aziz ve onun toplumu, ideal yönleri, azizliğin genel bir yükselişine doğru hareket etmek için gerekli olanları yerine getirirler. Toplum için, bir ideal olan azizlik, aşağıdaki pasajda tartışılır:

"Sadece canlılığın değil, aynı zamanda sempati ve güzeliğin olduğu hayali bir cemiyeti idrak etmek oldukça mümkündür. Bunu gerçekleştirmek, gerçek dostluklarla mümkün olur. Soyut olarak böylesi bir toplum, geniş bir skalada ikibininci yılda olabilir, zira her iyi şey, ne pahasına orada gerçekleştirilebilir. Böylesi bir topluma aziz yön verecektir. Bundan dolayı aziz, soyut olarak "güçlü insandan" daha yüksek insan tipidir, zira o, toplumu somut olarak mümkün, daha yüksek değerlerin mevcut olduğu topluma uydurulabilir."<sup>440</sup>

Özetle biz, James'ın düşüncesinde azizin, ahlakî mükemmeliğin zirvesini teşkil ettiğini görürüz. Aziz, dünyanın ahlaki gelişimi için vazgeçilemez bir unsurdur.<sup>441</sup>

Yukarıda zikredilen bilgiler ışığında bu bölümün sonucu olarak James'in ahlak meselesine genel tavrını tasvir eden sonuçları şöyle sunabiliriz:

a) Ahlak hiç bir *önsel* veya tecrübe üstü temelleri kabul etmez; başka bir deyişle o tamamıyla tecrübidir.<sup>442</sup> Ahlaki ilişkiler ve değerler kendi statülerine, diğer bir ifadeyle ontik temellerine sahip değildir. Onlar, temellerini ferdin bilincinde bulan değerlerdir. Bu bağlamda Tanrı olsun veya olmasın ahlak cumhuriyetini oluştururuz.

b) Ahlak, sadece bir insanın aktüel somut davranışlarının bir tasviri değil; toplumun ortak kabullerinin bir tasviridir.

c) Ahlak, davranışla ilgili "objektif" standartlar sağlar, onların tümü, insan tecrübesi içinde içsel olarak (*endogenously*) gelişir. Ancak ahlakî yargılar değişir ve kamuoyu ile benimsetilebilir.

d) Ahlak, samimi olarak *inanma irademize* dayanır, bu kavramlar ahlakî bir nizam için isteklerimize cevap verir ve tecrübelerimizle ilgili olarak faydalı biçimde bize tesir eder; bu nokta pragmatik mütalaalara dayanır.

e) Ahlak, ahlakın sadece akıl yürütmeğe dayanması gerektiğini<sup>443</sup> iddia eden tüm zihinci talepleri reddeder. "Öznel elemanlar," duyumlar ve irade, bir ahlakın kurulmasında saygı duyulması ve onlara danışılması gereken unsurlardır.

f) Ahlak, herhangi bir grup veya ferdin ahlak meselesinde son sözü söylemeğe hakkı olduğunu reddeder.

g) Ahlak, insanların daha çok tecrübe toplayarak ve özümseyerek doğruladıkları ve geliştirdikleri bir oluş olarak görülmeli. Bu yüzden filozofların problemi, mümkün bir

439) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 358.

440) James, *The Varieties of Religious Experience*, s. 375.

441) Brennan, s. 154.

442) Moore, s. 63.

443) Moore, s. 61.

ahlak sistemi değil, en iyi, en makul bir ahlak sistemi araştırmaktır.

h) Ahlak, teorik nedenler yanında pragmatik nedenlerle herkesin doğru cevap verdiğini söyleyemeyeceği, birçok somut ahlak meselesine dikkati çeker. Böylesi durumlarda hořęr, pragmatik ve teorik olarak eyleme uygundur.

i) Pragmatik ahlak, kabul edeğimiz gibi, tüm ahlakî önermelerin pratik teste sunulmasında ısrar eder: hiç bir ahlakî fikir, bu hayatta insanın dünyevi çabalarına yararlı bir katkı sağlamadıkça kabul edilmemelidir.<sup>444</sup>

j) Azizlik, toplum için bir ideali ve ahlakî mükemmeliğin zirvesini teşkil eder.

---

444) Brennan, s. 128-129.

## ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

### WILLAM JAMES'İN AHLAK ANLAYIŞININ DEĞERLENDİRİLMESİ

#### 1) Ahlak Teorileri Tasnifi

Ethik'in veya ahlak felsefesinin ne olduğu, ve ne olması gerektiği, filozoflarca değişik biçimlerde algılanmaktadır. Ethik'i karakterize edecek Arşimedvari bir nokta mevcut değildir. Zira ahlakın mahiyeti ve işlevi hala tartışılan felsefî problemlerdendir.

Eski ahlak filozofları, ne yapmamız, neyi aradığımız ve diğerlerine nasıl davranmamız gerektiğiyle ilgili genel bilgiler vermişlerdir. Sokrates (İ. Ö. 470-399), Platon, Aristoteles, Epicuros (İ. Ö. 341-270), Hobbes (1588-1679), Spinoza ve Butler gibi filozoflar öğütçü olarak işlev görmüşlerdir.<sup>1</sup> Onlar gerçek ahlakî kodlara veya normatif ahlak sistemlerinin varlığına inanmışlar ve bunu göstermeğe çalışmışlardır. Onlara göre filozofun görevi, ahlakın ilk ilkelerini sistematik olarak ortaya koymak ve bu ilkelerin doğrulanabilirliğini göstermektir. Böylesi bir iş, sadece teorik çalışmayı değil aynı zamanda insanın iyi bir hayat sürmesi için pratik işlevleri de ortaya koyuyordu.

Geleneksel olarak ahlak felsefesi pratik amaçlara hizmet etti. Ahlaki bilgi, sadece ahlak fenomeni ile ilgili saf teorik bilgi değil aynı zamanda nasıl yaşayacağımız hakkında pratik bilgi olarak algılandı. Amaç, sadece iyiliğin ne olduğunu bilmek değil aksine iyi olmak idi.<sup>2</sup>

Bununla beraber ahlak felsefesinin ne olduğu hakkında, onu ayırıcı biçimde karakterize eden bilgi mevcut değildir. Yazarlar, şairler, dramatistler, bazen tarihçiler, bilim adamları ve psikologlar iyi ve kötünün ne olduğu hakkında çeşitli ve farklı bilgiler vermişlerdir. Söz gelimi Tolstoy, Dostoyevski, Sophocles ve Shakespeare ahlakla ilgili perspektifler çizmişlerdir.

Ahlakın amacı ile ilgili geleneksel anlayışta bile önemli anlaşmazlıklar ortaya çıkmıştır. Kant, Sidwick (1838-1900) gibi filozoflar, Bentham ve Nietzsche (1844-1900) gibi filozofların aksine ahlak alanında yeni doğrular keşfetmeye önem vermişlerdir. Onlar, ahlakî bilginin rasyonelleştirilmesine ve ahlakî yargıların objektif doğrulamasını yapmağa gayret etmişlerdir. Geleneksel olarak ahlak felsefesinde şüpheli yaklaşımlar reddedilmiştir.<sup>3</sup> Bu yüzden felsefenin bir dalı olarak ahlak denildiğinde, genellikle ve geleneksel olarak kural-koyucu (*normatif*) ahlak akla gelir.

1) Kai Nielsen, Problems of Ethics, **The Eynyclopedia of Philosophy**, ed by, Paul Edwards, London, 1978, s. 117

2) Nielsen, s. 117

3) Nielsen, s. 117

Bu ahlak anlayışında nelerin iyi veya değerli, nelerin kötü olduğu ve nelerin yapılması gerektiği hususunda bir takım kurallar, ilkeler benimsenir. Bunlar yapılırken olan ile olması gereken arasında kalın çizgi çizilmez. Ahlak felsefesi tarihinin büyük filozofları sözgelimi Platon, Aristoteles, İbn Miskeveyh (951-1030), Spinoza'nın ahlak görüşlerinde ahlakın, din, metafizik, siyaset, psikoloji hatta mantık ve matematikle beraber düşünüldüğünü görürüz. Onlar için önemli olan ahlaklı insan yetiştirmektir. Öteki bütün çabalar bu yüce gayenin birer aracı idiler.

Geçmişte ahlak problemlerini ele alan bir düşünür bir bakıma bir "karakter geliştirme programı" ortaya koymağa çalışıyor ve bunu da öncelikle "insan nasıl bir varlıktır?" sorusuyla temellendiriyordu. Ahlakın bu şekilde anlaşılması 'ahlak' kelimesinin huy, mizaç ve karakter anlamıyla uygunluk teşkil eder.

Günümüzde özellikle analitikçi filozoflar, filozofun ahlak kurallarını ele almadaki rolünü oldukça farklı bir açıdan ele almaktadır. Onlara göre klasik anlamda ahlakçı yapamayacağı bir şeyi sözvermişlerdir. Şöyle ki o, faaliyetleriyle bir yaşam biçimi ortaya koymağa çalışmış, bunu başarmak için de her türlü bilgiyi bir sistemin içine sıkıştırmıştır. Tarih bu yolun başarılı olmadığını göstermiştir. Onlara göre ahlak felsefecisinin işi, ahlak ilkelerini ortaya koymak değil, o ilkeleri incelemektir. Onlar ahlakî kavramları tahlil eder, onların mahiyeti ve sonuçları hakkında incelemeler yaparlar. Onlar, normatif ahlakî ifade ve yargıları ele alır, tahlil ve eleştirilerle bu ifadelere açıklık kazandırmağa çalışırlarsa meta-ethik yapmış olurlar. Bu faaliyeti, analitik veya kritik bir faaliyet şeklinde adlandıranlar da vardır.

Meta-ethik ahlakın temel malzemesi yukarıda ifade edildiği gibi kural-koyucu ahlaktan gelmektedir.<sup>4</sup> O, genellikle şu sorulara cevap vermeğe çalışır: (1) Ahlaki terim ve kavramların ifade ettikleri anlamlar nelerdir. (2) Bir ahlakî yargının mahiyeti neder? (3) Ahlaki yargıları nasıl doğrulayabiliriz? Birinci ve ikinci sorudaki ahlakî terim ve kavramların anlamı ile ahlakî yargıların mahiyeti arasında ayrılmaz bağ vardır. Söz gelimi "iyi" yi fayda olarak tanımlarsak ahlakî yargıları, bilimsel yargılar gibi görmek ve öylece doğrulamak mümkün olur.

Bugün her iki şekilde de ahlak meselelerine yaklaşmanın gerekli olduğunda fikir birliği vardır.<sup>5</sup> Zira böylelikle sürekli bir alışveriş ortamı tesis edilebilir. Kural-koyucu ahlak, meta-ethik yaklaşım için bir malzeme ambarı durumundadır. Kural-koyucu yolda yürüyen ahlak filozofu da analitik yaklaşımdan geniş ölçüde yararlanabilir.

Ahlaka yaklaşımlarının yanında gözden kaçırılmaması gereken bir noktada şudur: Ahlak klasik anlamda nihai olarak pratik olanla ilgili bir alandır. Ahlakın araştırdığı neyin iyi veya kötü olduğu temel konu ise de bunlar belirlendikten sonra böyle bir bilgiye sahip kişinin görevleri, sorumlulukları, daha doğrusu ne yapması gerektiği hususu ortaya

4) Nielsen,s. 119-120.

5) Nielsen, s. 119; Arslan, **Felsefeye Giriş**,s. xx

çıkıyor. Bundan dolayı Aristoteles geleneğine bağlı düşünürler ahlakı pratik ilim diye mütalaa etmişlerdir. Onlar kendilerine göre bir değer teorisi öne sürdükten sonra, ahlakî yükümlülük ile ilgili görüş ve teorileri buna dayandırmışlardır. Bu sebepten teorik muhtevanın yanında pratik işleyişin uygunluğu gözden kaçırılmamalıdır.

Kural -koyucu ahlak teorileri genellikle iki grupta toplanmaktadır: (1) Ahlakî değer teorileri, (2) Ahlakî yükümlülük teorileri.

Ahlakî değer teorileri genellikle kişilerin karakter çizgileri, özelliklerinin, insanı eyleme iten güçlerin, niyetlerin ve tecrübelerin değerlendirilmesiyle ilgili teorilerdir. Söz gelimi 'Ali iyi bir insandır', Cimrilik kötüdür' gibi. Bu teorinin kuşatıcı terimleri "iyi ve kötü" dür.

Geniş bir açıdan bakıldığında ahlakî değer teorileri "Tabiatçı teoriler" ve " Tabiatçı olmayan teoriler" diye iki kısma ayrılabilir. Birincisi ahlakî 'iyi'yi tabii bir durumu veya yaşantıyı dile getiren bir durumla tanıtır. Sözgelimi 'haz iyidir' derken 'iyi'yi psikolojik bir terim olan 'haz'la tanımlarlar. Burada psikolojik bir terim olan 'haz' yerine biyolojik (türlerin evrimi), sosyolojik (toplumun istediği) veya ideolojik (işçi sınıfının geleceği) bir terim koyabiliriz. İyi farklı terimlerle tanımlasak da tabiatçı çerçeveden ayrılmış olmayız. Bu çerçevenin en belirgin özelliği ahlakî yargıları, bilgi veren, objektif bir durumu dile getiren, doğru veya yanlış olabilen yargılar olarak görmesi ve ahlaktaki anlaşmazlıkların objektif yolla giderilebileceğine inanmasıdır. Pragmatizm bu anlamda tam bir tabiatçı teoridir.

Tabiatçı olmayan teorilerde ahlakî iyi tanımlanamaz ve çözümlenemez. 'İyilik' tabii olmayan bir niteliğin, bir özelliğin adıdır. Eğer iyi veya haz kavramlarla tanımlanabilseydi, o zaman ahlak bağımsızlığını yitirir, bu konularda son söz sosyoloğun veya psikoloğun olurdu. Bu görüşün bir adı da 'sezgicilik'tir.

Ahlakî değer teorileri bir başka açıdan da "mutçu", "hazcı" veya "vazifeci" diye tasnif edilebilirler.

Rauh, ahlak teorilerinin çok umumi, çok çerçevesiz ve tek bir formül altına girmeyecek kadar girift olduğunu ifade eder. Ona göre bu teorilerin illetleri kendi dışına metafizik varlıklarda ya da deruni tecrübe olgularındadır.<sup>6</sup>

H. Ziya Ülken, felsefe tarihinde ahlakın kurulduğu öğeleri şöyle sıralar; a) haz üzerine kurulan ahlak, b) hazların ve arzuların feda edilmesi temeline dayanan ahlak, c) Dayanma ve katlanma düşüncesi üzerine kurulan ahlak, d) fayda üzerine kurulan ahlak, e) cemiyet üzerine kurulan ahlak, f) duygu üzerine kurulan ahlak, g) akıl üzerine kurulan ahlak, h) bilinmez ve esrarlının üzerine kurulan ahlak, ı) hayat üzerine kurulan ahlak, i) aşk ve ihtiras üzerine kurulan ahlak.<sup>7</sup>

H. Ziya Ülken, ahlak sistemlerini değişik bakış açılarından değerlendirerek bir

6) F. Rauh, **Ahlak Tecrübesi**, çev. Z. Fahri Fındıkoğlu, İstanbul, 1937, s.22.

7) Ülken, **Aşk Ahlakı**, s. 60-62.

tasnife tabi tutar. 1) Ahlaki hareketteki kesinlik bakımından ahlaklar; a) aşırı dindarlık (*pietizm*) ahlakı, b) hoşgörü (*tolerance*) ahlakı, c) meratip (*hierarchique*) ahlak. 2) Teklif ettikleri ideallerin yayılma gücü bakımından; a) örnek veya kahraman ahlakı, b) münevver (*intellectuel*) ahlak, c) evrensel kaide ahlakları, d) meratip ahlakları 3) Muhtevalarına göre ahlaklar; a) Mistik ahlaklar, b) Rasyonel ahlaklar, c) his ahlakları, d) irade ahlakları. 4) Dünya görüşü olarak ahlak tipleri; a) stoacı ahlaklar, b) epicurien ahlaklar, c) idealist ahlaklar. 5) İdeale verilen mana bakımından ahlaklar; a) vasıtaçı ahlaklar, b) gayeci ahlaklar, c) müstakil ahlaklar. 6) Ahlaki failin tessüri davranışına göre ahlaklar; a) iyimser (*optimist*) ahlaklar, b) kötümser (*pessimist*) ahlaklar, c) Terakkici (*progressif*) ahlaklar. 7) Ahlaki failin tabiat karşısındaki durumuna göre ahlaklar; a) kaderci (*fatalist*) ahlaklar, b) hayalci (*utopist*) ahlaklar, c) gerekirci (*determinist*) iradeci ahlaklar.<sup>8</sup> Ülken'in de ahlak teorilerine değişik açılardan bakışı konunun sistematik olarak anlaşılması içindir.

Bununla beraber o, *Ahlak* adlı eserinde a) metafizik ahlaklar, b) formalist ahlaklar, c) epistemolojik ahlak anlayışı, d) bilimsel ("fizikî", "biyolojik", "psikolojik" ve "sosyolojik") ahlak teorileri, e) fenomenolojik ahlak teorilerini ortaya koyar ve bunların eleştirilerini yapar.<sup>9</sup>

Mustafa Namık, ahlak teorilerini *Ahlak* adlı kitabında a) İlahiyatçı ahlak. b) Metafizik ahlaklar, saadet ahlakları. c) Vazife ahlakı, d) Faydacı ahlak, e) Tekamülcü ahlak, f) Mükellefiyetsiz ve kaidesiz ahlak olarak tasnif eder.<sup>10</sup>

Abdurrahman Bedevi, ahlak teorilerini a) tecrübe ahlakı, b) şekli (*formel*) ahlak ve konulu ahlak, c) ödev ahlakı, d) değer ahlakı, e) pozitivist (biyolojik, sosyolojik ve psikolojik) ahlak diye tasnif eder.<sup>11</sup>

Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak İlmî ve İslam Ahlakı* adlı eserinde ahlak sistemlerini a) Lezzetçi ahlak, b) Menfaatçı ahlak, c) Tekamülcü ahlak, d) İhtisascı (his ve duyulara dayalı) ahlak, e) vazife ahlakı diye tasnif eder.<sup>12</sup>

Günümüzde John Hospers, meta-ethik teorileri a) tabiatçı, b) tabiatçı olmayan, c) bilişselci olmayan (*non-cognitivism*) ahlak olarak tasnif eder.<sup>13</sup>

Titus, ahlakî sistemleri tasnif etmek yerine bu sistemlere temel olan ahlakî standartları gözönünü alarak a) vazifenin standart alındığı, b) Mutluluğun standart alındığı, c) tabiatın veya gücün standart alındığı, d) kendini gerçekleştirmenin standart alındığı, e) otoritenin standart alındığı bir ahlak ayrımı yapar.<sup>14</sup>

Ahlak tarihine genel olarak bakıldığında en uzun en yaygın ahlak sistemlerinin ya

8) Ülken, *Ahlak*, s. 282-295.

9) Ülken, *Ahlak*, s. 23-98.

10) Mustafa Namık, *Ahlak*, İstanbul, 1930, s. 97-130.

11) Abdurrahman Bedevi, *el Ahlaku-n Nazariyye*, Kuveyt, 1976, s. 18-48.

12) Ahmet Hamdi Akseki, *Ahlak İlmî ve İslam Ahlakı*, Ankara, 1991, s. 25-34.

13) Hospers, s. 568-579.

14) Titus, *Ethics for Today*, New York, 1954, s. 117-193.

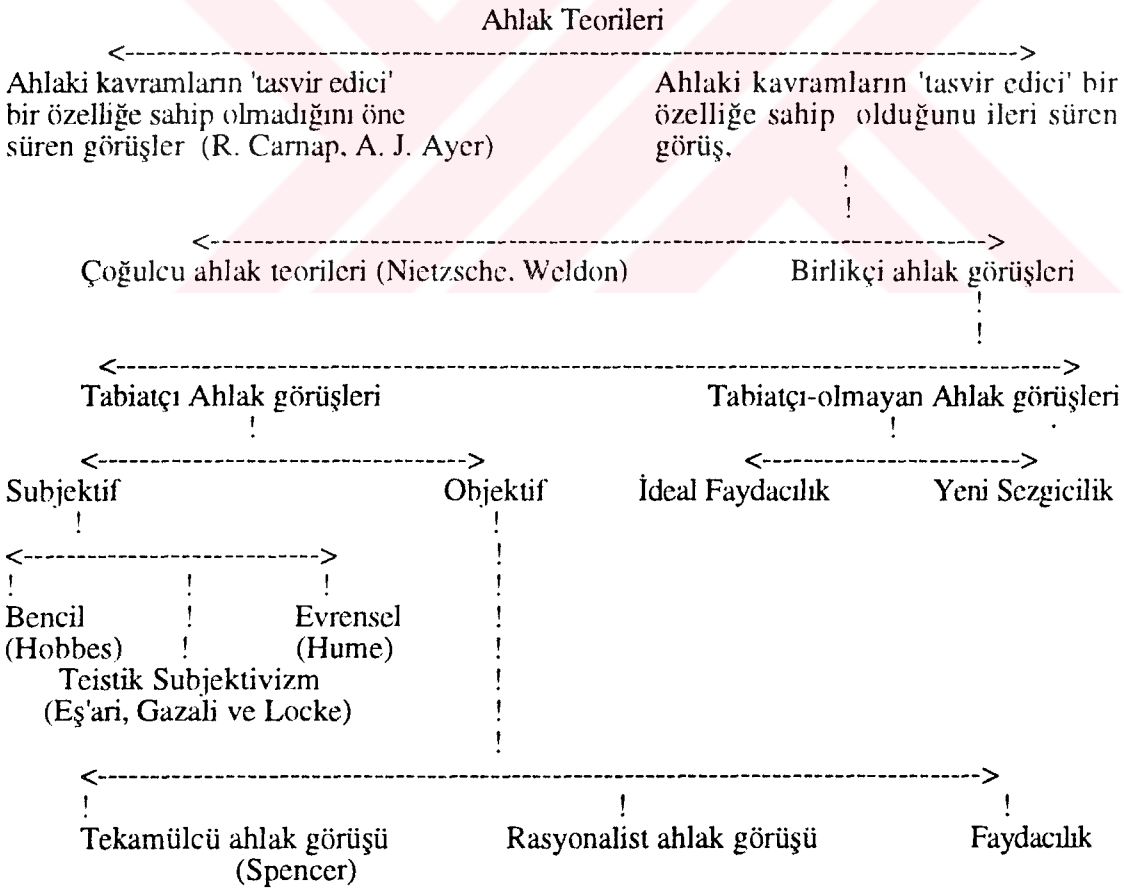
dinî olan ahlak sistemlerini ya da filozofların dinî temayüleriyle şekillenen ahlak sistemlerini olduğun görürüz. Bu, bizi ahlakî esasların teşekkül ettiriliş şekillerine göre "din ile temellendirilen ahlak"lar ve "din ile temellendirilmeyen ahlak" lar ayırımına götürür.

Din dışı ahlak denince dine dayanmayan, emir ve otoritesini dinden almayan ahlak anlayışı anlaşılmaktadır. Din dışı ahlakî ekoller genelde benlik, hissi sebepler ve ahlakî faktörlerle oluşmuş ve ferd ağırlıklıdır.

Dini ahlak ise illetini aşkından, tabiat üstü bir güçten, emir ve otoritesini vahiyden alır.<sup>15</sup> Ahlaki normlar Tanrı tarafından bildirilir. Dini ahlakta, iyi ve kötünün muhtevası insanlarca değil tanrı mutlak iradesi tarafından belirlenmiştir.

Dini ahlak ile dinî olmayan, felsefî ahlakın arasındaki farkları Draz, a) konuları yönünden, b) koydukları kanunlar ve dayanaklar yönünden, c) davranışların oluşması ve hedefi yönünden farklılıklarını ele alarak incelemiştir.<sup>16</sup>

Yukarıda verilen çeşitli tasnifler temelde meselenin basitçe ve sistematik olarak açıklanmasını hedef alır. Bu yüzden biz de bu konuda temel olabilecek M. Aydın'ın tasnifine göre James'ın ahlak anlayışını irdedeceğiz.



15) Kılıç, s. 14.

16) Draz, *İslamın İnsana Verdiği Değer*, s. 157-160.

Ahlak teorilerinin bu şekilde şematik bir sınıflandırmaya tabi tutulması sadece ahlak felsefesine toplu bir bakışın sağlanmasına kolaylık olsun diye yapılmaktadır. Aslında çeşitli ahlak teorileri bir şemaya sığdırılamayacak kadar fazladır. Diğer taraftan bu teorileri yalın ve katıksız olarak görmek de oldukça güçtür. Sözelimi "teistik subjektivizm "adı konuya Tanrı'nın sadece varlığı açısından bakıldığında doğrudur.<sup>17</sup> Bu şemaya çeşitli itirazlar yapılabilir ama amacımızın toplu bakışı olduğunu tekrar hatırlatalım.

## 2) William James'in Ahlak Anlayışının Değerlendirilmesi

James'in ahlak anlayışının değerlendirilmesine geçmeden önce pragmatik felsefesinin en çok eleştirilen yönlerini ele alalım. Felsefi açıdan pragmatizme yöneltilen en büyük eleştiri onun aslında pozitivizmin bir devamı olduğudur.<sup>18</sup> Pozitivizm, metafizik olayları ve mutlak hakikatleri reddettiğinden pragmatizm de bunun doğruluğunda tereddüt etmez ve onu, insan hayatında herhangi bir faydanın gerçekleşmesine sebep olduğu sürece doğru kabul eder. Nitekim bu anlayışın sonucu olarak James, Mutlak kavramını felsefesine dahil etmemiştir; çünkü bu kelime tecrübe sonuçlar içermediği için anlamsızdır. Bu eleştirinin, James pragmatizminin ilkeleri kabul etmemesi anlamında doğru, fakat sonuçları itibariyle, yerinde olmadığı kanaatindeyiz. Zira onun felsefesi tecrübecilik ve pozitivizmin eklektik bir özeti veya uzantısı değil, doğal bilimlerden kaynaklanan ve felsefeye uygulanabilen bir anlam ve doğruluk kuramıdır.<sup>19</sup>

Diğer taraftan pragmatizmin ilkeleri kabul etmemesindeki en büyük handikap eylemi yüceltip, kuramın değerini gözardı etmesidir. Pragmatizm, tasarlanabilen her şeye eylem açısından bakmaktır. Bu bağlamda kuram, eylemin alt türüdür. Örneğin, A, B' dir önermesi dönüp dolaşıp X'e göre A, B'dir anlamına gelir. O zaman, A, B'dir önermesi, belli bir kişinin, çevrenin, toplumun çıkarına uygun düşmüyorsa pragmatizme göre hiç bir sakıncaya yol açmadan yanlıştır. Pragmatizm, metafizik, teolojik ve soyutluk üzerine kördüğüm olmuş olan anlam tartışmalarına yalın ve doğal, etkin ve kesin gözüyle bakılan bir çözüm yolu önermiştir. Bu öneride, yalnız teolojik, metafizik değil, ahlak, bilgi, adalet vb. sorunları aydınlığa kavuşturmada eylemi benimser ve onu ölçüt alır. Her ne olursa olsun James, gerçeğin kuramsal yararını reddetmenin sağlayacağı fayda nedir? sorusuna cevap vermemiştir. Zira ne denli uygunluk kazansa da, pragmatizmin eylem kavramına verdiği değer ve önem üzerine itirazları önleyemez. Zira eylemi, teolojide ve metafizikte ölçüt yapmak, eyleme ilişkin bazı aksaklıkları beraberinde getirir. Çünkü kuram-eylem, semantik bir bütündür. Her güçlüğü eylemde çözümlemek, belirlemek ve dolayısıyla kuramı ortadan kaldırmak yanlıştır. Kuram-eylemle, eylemde kuramla anlamlıdır.

17) Aydın, A. Ü. İlahiyat Fak. 1978-1979 Ders Yılı Ahlak felsefesi Ders Notları, s. 27.

18) Hançerlioğlu, s. 59.

19) Thilly, s. 225.

Yukarıda zikredildiği gibi pragmatizm, Mutlak'ı felsefesine dahil etmediği için relativizmi öne çıkarır. Hatta bazıları bunu da geçip solipsizme vardığını ileri sürerler.<sup>20</sup> Cresson'a göre, her ferdi, doğrulukları zihne ve gönüle verdikleri neşe ile kabul etmek dünyanın birbirinden garip şekilde ayrı, hadsiz hesapsız inançla dolmasına sebebiyet vermektir. Birine iyi bir hayat kaidesi olarak görünen şey, başka birine tamamen cılız bir prensip gelebilir. Böylesi çeşitlilik kural olarak, teoride güzel görülebilir; ancak toplumsal bakımdan son derece tehlikelidir. Toplamların muhtaç olduğu şey, "ruhları birbirine bağlayacak ve onları bir demet halinde birleştirecek inanışlar bütününde " toplayacak bir güçtür. Bundan dolayı Pragmatist metodun bunu başarması olası değildir.<sup>21</sup>

Pragmatizmin hakikat anlayışı da oldukça müşkildir. Bu durum sonucu, eylemde görmesinden kaynaklanır. Sonucun doğru olup olmadığına dair herhangi bir güvencemiz yoktur. Nitekim, böyle kabul edildiğinde hakikat, kağıt para gibi, sahte olduğu ortaya çıkana kadar kullanılabilir bir şey olabilir. R. Guenon, daha da ileri giderek 'fayda ve insan tekinin bayağı ve bedensel yanının isteklerine boyun eğmiş basit bir alet veya Bergson'un ifadesiyle "aletler yapacak alet" olması sebebiyle pragmatizm, hakikat konusunda tam bir ilgisizliktir.' der.<sup>22</sup>

Pragmatizmde genellikle eylemin sonucu dikkate alınır. Oysa pratik hayatta bizim tek tek olayları ele alıp değerlendirmeye vaktimiz ve imkanımız yoktur. Bunun yanı sıra her hangi bir eylemin ortaya çıkan sonuçlarının tümünü bilebilir miyiz? En iyi sonuçlardan kastedilen nedir?<sup>23</sup> vb. sorular müphem kalan sorulardır. Çünkü konumuzla ilgili olarak faraza ahlak eğitiminin kuralsız yapılamayacağı düşünüldüğünde bu problem önümüzde durur.

Pragmatizme yapılan diğer bir itiraz da doğruluk anlayışı konusundadır. Russell, ve Lovejoy, doğruluk anlayışındaki "işlerlik" kavramının müphem olarak kabul ederler.<sup>24</sup> Zira Lovejoy bir inancın iki bakımdan işlediğine işaret eder. Birincisi o inanca inananlara gelecekte tahminler sağlaması, diğeri inanana enerji vermesi. Fakat bir inanç bir durumda işlerse diğer durumda işlemez. Sözelimi, Mesih inancı, Yahudi için enerji verir. Fakat tahminsel olarak işlemez. Russell, meselenin özüne inerek, doğrulamanın yapılması için bir şeyin varolması gereken bir zeminin olması lazım geldiğini öne sürer. Pragmatizm'in bir şeyin varolmasını zihni bir kabul veya inanca indirgemesi ona göre, öznel deliliğin bir biçimidir.<sup>25</sup> Zira, Noel Baba'nın ferdin hayatında olumlu etkiler yapması onun

20) Hançerlioğlu, s.425.

21) Andre Cresson, **Felsefe Meselelerinin Bugünkü Durumu**, çev. S. kemal Yetkin-H. Akverdi, İstanbul, 1949, s. 79.

22) Rene Guenon, **Modern Dünyanın Bunalımı**, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1986, s. 142.

23) C. E. Joad, **Dünyanın Büyük Felsefeleri**, çev. Semih Umar, İstanbul, 1985, s. 107.

24) Gertrude Ozerosky, "Pragmatic Theory of Truth", **The Encyclopedia of Philosophy** (ed.), Paul Edwards, London, 1967. s. 428.

25) Russell, C. III. s. 186.

doğruluğuna, dolayısıyla gerçekliğine işaret eder ancak gerçekte onun varlığı yoktur.

Özelde James'e genelde faydacılara yöneltilen en önemli eleştiri de fayda, yarar gibi kavramlar sebebiyledir. James, felsefesinde özellikle "nakit değer ve kâr" gibi kavramları kullanarak meseleyi aktüelleştirmek istemiştir. Faydayı insan hayatında bazı noktalarda öznelliğe bazı durumlarda kamusalığa indirgeyerek ayıklanması zor bir tablo oluşturmuştur. Toplum hayatı düşünüldüğünde kazanç ve zarar ölçüsüne göre toplumun oluşturulması, toplumun fertleri arasındaki ilişkilerin fayda ve maddi kazanç temeline oturmadığı sürece yok olacağına delalet eder. Nice başka ilişkiler vardır ki cömertlik, fedakarlık, hayırseverlik üzerine kurulmuştur. Bu ilişkiler toplumda huzurun yerleşmesi görevini üstlenmişlerdir. Zira yardımlaşma ve dayanışma, hümanist toplum hareketinde iki önderdirler. Yoksa toplum kuvvetinin zayıfı ezdiği bir ortama döner.

Diğer taraftan bu felsefe özünde, kurucusu Zenon (İ.Ö. 343- 270 ) olan Stoacı felsefe ile aynıdır ve Stoacılık görüşünün tekrarından ibaret olarak kabul edilir. Ona sadece modern çağın mücadeleci bir ruhu eklenmiştir. Eski Stoacılara göre mutlak hayır, sadece seçme gücündedir, yoksa seçtiği şeyde herhangi bir hayır yoktur. Bu ilke hayatın belli alanlarında James'in tabiriyle işlese bile insan oğlunun yüce addettiği din, ahlak gibi sahalarda çok basit, hatta aşağı seviyeden bir anlayış sayılabilir. Sözelimi dine faydalı olduğu için mi bağlanmalıyız? Bu düşünce pragmatizmin en şiddetli eleştirildiği yerdir. Zira böylelikle insan ile Tanrı arasındaki en kuvvetli bağlantı küçültülmüş ve olumlu ve olumsuz arasındaki tercih edilebilen menfaat ilişkisi olarak görülmüştür. W. James bizzat imanından kaynaklanan iradesiyle hastalığa galip gelmişken, en şiddetli zorluklara karşı insana dayanma gücü veren iman nerededir? Bertrand Russel bu görüş hakkında şöyle der: "samimi bir inananın inancı onu tatmin etmez, çünkü inanan, ne zaman ki iman ve ibadet sayesinde huzura ererse o zaman tatmin olur. İnanan, "Allah'a inandığımdan dolayı mutlu olurum diyemez ancak Allah'a inanıyorum bu sebeple de mutluyum diyebilir. Samimi bir inanana göre, Allah'a inanmak, Allah'a inanmanın sonuçlarına inanmaktan farklıdır. Bu noktada pragmatizmin bize sunduğu "din" değil, "din duygusudur".

Pragmatist metodda daha zayıf bir nokta bütün pragmatistlerin ileri sürdükleri "inanmak için inanmak istemek yeter" postülasıdır. Cresson'a göre bundan daha aldatıcı birşey yoktur.  $2 \times 2 = 5$  ettiğine, hava güneşli ve yağmursuz olduğu halde yağmur yağdığına inanmaya çalışsanız da başarılı olamazsınız. Fakat metafizik meselelerde, din ve ahlak meselelerinde bu başarı mümkün olabilir. Zira bu alanda göz boyayıcı güdüler olabilir. İnsanların bir meselede bilerek ve isteyerek başka güdülerinin bulunduğunu bildiği halde, bir şeye inanmaları ne kadar sürebilir. İnanan, inanmak istediği bir hükme ulaşmak için kendi kendini aldattığını anladıkça, o hükme olan güveni o nisbette sarsılacaktır. Seviyor gibi görünmek aşkı yaratmadığı gibi inanıyor gibi görünmekte inancı ortaya çıkarmaz.<sup>26</sup> N. Topçu, pragmatizme göre inancın, beklentimizin konusunu

26) Cresson, s. 80.

belirleyen ve en çok itibar ettiğimiz içsel güçlerimizin beklentisine hitap eden bilgiler manzumesi olduğunu ileri sürer. Bir fikir, inanç dünyamıza etkili olmayı başardığı ölçüde gerçek olduğundan inancı hakikat yapan, onun pratikteki başarısıdır. Pratikte en faydalı olan varsayımı seçmek iradenin işidir.

Bunun içindir ki pragmatistler nezdinde bir fikir, irade tarafından seçilmiş veya yaratılmış bir inançtan başka bir şey değildir. Bu noktada iradenin rolü sadece pratik bir fayda gayesiyle inancı seçmektir. Oysa Topçu'ya göre iradenin inanca içkinliği vardır. Üstelik bu, hiç bir gayeye bağlanamaz. İnanç, bizatihi kendi kendisine yeter. O bir harekete yöneltilmemiştir. Sadece harekete geçen bir güç değil, fakat bizzat kendisi bir harekettir. Benliğin eşya üzerinde hareketi olmaksızın ne benlik mevcut olur ne de eşya. Bu yüzden benliğin hareketi duyum olayında bir yöneliş şeklinde zaten mevcuttur ve inanç onu en üst derecede ve gayet açık bir şekilde ihtiva eder.<sup>27</sup>

Pragmatizme yöneltile eleştirilerden sonra, James'ın ahlakla ilgili görüşlerinden çıkardığımız sonuçları hatırlayalım:

a) Ahlak hiç bir *önsel* veya tecrübe üstü temelleri kabul etmez: başka bir deyişle o tamamıyla tecrübi olduğu için ahlakî ilişkiler ve değerler kendi statülerine, diğer bir ifadeyle ontik temellerine sahip değillerdir. Onlar, temellerini ferdin bilincinde bulan değerlerdir.

b) Ahlak, tek bir insanın aktüel somut davranışlarının bir tasviri değildir.

c) Ahlak, davranışla ilgili "objektif" standartlar sağlar, onların tümü, insan tecrübesi içinde içsel olarak (*endogenously*) gelişir. Ancak ahlakî yargılar değişir ve kamusal fikirle benimsetilebilir.

d) Ahlak, samimi olarak *inanma irademize* dayanır, bu kavramlar ahlakî bir nizam için isteklerimize cevap verir ve tecrübelerimizle ilgili olarak faydalı biçimde bize tesir eder; bu nokta pragmatik mütalaalara dayanır.

e) Ahlak, ahlakın sadece akıl yürütmeğe dayanması gerektiğini <sup>28</sup> iddia eden tüm zihinci talepleri reddeder. "Öznel elemanlar," duyumlar ve irade, bir ahlakın kurulmasında saygı duyulması ve onlara danışılması gereken unsurlardır.

f) Ahlak, herhangi bir grup veya ferdin ahlak meselesinde son sözü söylemeğe hakkı olduğunu reddeder.

g) Ahlak, insanların daha çok tecrübe toplayarak ve özümseyerek doğruladıkları ve geliştirdikleri bir oluş olarak görülmeli. Bu yüzden filozofların görevi, mümkün bir ahlak sistemini değil, en iyi, en makul bir ahlak sistemini araştırmaktır.

h) Ahlak, teorik nedenler yanında pragmatik nedenler için birinin doğru cevap verdiğini söyleyemeyeceği birçok somut ahlak meselesine dikkati çeker. Böylesi

27) Nurettin Topçu, *İsyan Ahlakı' Conformisme et Revolte'*, çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, Dergah Yay. 1995. s. 118

28) Moore, s. 61.

durumlarda farklılıklarla ilgili eşit hoşgörü pragmatik ve teorik olarak eyleme uygundur.

i) Pragmatik ahlak, kabul edeceğimiz gibi, tüm ahlakî önermelerin pratik teste sunulmasında ısrar eder: hiç bir ahlakî fikir, bu hayatta insanın dünyevi çabalarına yararlı bir katkı sağlamadıkça kabul edilmemelidir.<sup>29</sup>

j) Azizlik, toplum için bir ideali ve ahlakî mükemmeliğin zirvesini teşkil eder.

Yukarıda maddeler halinde verdiğimiz sonuçlara yapılan veya yapılabilecek eleştirileri aynı maddeler altında inceleyelim.

a<sup>1</sup>) Öncelikle onun ahlak anlayışı tabiatçı ahlak teorileri arasında kabul edilir. Zira James, temelde psikolojik kavramlarla, insanın hayati ihtiyaçları, zihnin gaye-güdücülüğü ile, iyiyi, talebin giderilmesi vb. ifadelerle teorisini ortaya koymuştur. Zaten tabiatçı teorilerin ortak özelliği iyiyi bir özelliğe ve niteliğe indirgeyerek açıklamalarıdır. Çünkü ahlakî iyi, tabii bir niteliğe indirgenirse o zaman ahlak bilimsel bir nitelik kazanabilir. Bu yüzden o, ahlakta tecrübe üstü bir ölçüt tanımaz. James, değerlerin ne öz ne de varoluş olarak bilincin dışında objektif bir varlığa sahip olmadığını ifade ederek , subjektif bir değer teorisine sahip olur. Subjektif değer teorisinde değer, insanın zihni bir ürünü olduğu için, değer hükümleri de insana bağımlı olarak değişecektir. Bu sebepten James'in ahlak teorisi bütün insanlar için bağlayıcı temel prensipleri olan normatif bir ahlak sistemi değildir. Bunun yanı sıra genel geçer objektif ahlakî doğruları da yoktur. Böylece iki insan, aynı ahlakî meselede birbirine zıt iki ayrı kanaate varırlarsa, bunlardan birine doğru, diğerine yanlış deme imkanı olmayacaktır. Bu tarz bir kabul bizi ahlakî relativizme götürecektir.

b<sup>1</sup>) James'in ahlakı tek bir insanın insanın aktüel davranışlarının sonucu olmadığını ifade etmesi ahlaki olguların ferdin insiyatifine bırakılmadığı sonucunu çıkarır. Fakat ferde indirgenmeyen ahlak onun sisteminde değişen ve gelişen topluma dayandırıldığı için teist anlamda ahlak alanının normatif bir alan olmadığı sonucu çıkar. Teizm açısından ahlak, olanın değil olması gerekenin bir alanı ve değerlerinin değişmediği göz önüne alındığında James'in ahlak anlayışıyla uygunluk arzetmez.

c<sup>1</sup>) James'in ahlakî objektifleri, toplumlara göre değişen standartlardır. Ama adalet, fazilet, cesaret gibi kavramlar tarih boyunca aynı anlaşılmıştır. Böylesi bir değerler rölativizmi cemiyetlerde ahenksizliği, kişilerde ise şahsiyet problemini ortaya çıkarır. Bu yüzden ortaya konan eylemin ahlakî olabilmesi için bir ilkeye bağlı olarak ortaya konulması gerekir. Yani ben, başka herhangi bir zaman benzer bir durumla karşılaşsam aynı eylemi ortaya koyabilmeliyim. Bu yüzden bir ahlakî davranış, dolayısıyla onun dayandığı ilke evrenselleştirilebilmelidir. Bu yüzden, bir insan, kendi ahlak düsturunun (*maksiminin*) evrensel bir kanun olmasını isteyebilmelidir. Sözgelimi X eylemimi gerçekleştirmem doğruysa, benzer şartlar altında bulunan birinin aynı şeyi yapması doğru olmalıdır. Aslında bu özellik, ahlakî davranış açısından çok, "ahlaklı insan" açısından

29) Brennan, s. 128-129.

üzerinde durulması gereken bir konudur. Aynı şahsın benzer durumlarda aynı eylemi gösterememesi, erdemlerin, değerlerin ve davranışın tutarlılığı bakımından problemler doğurur. Örneğin, bir insana dürüst diyebilmek için onun bir kaç defa dürüstlük göstermesi yeterli değildir. Aristotelesci anlamda konuşacak olursak, erdemli fiilin gelip geçici olmaması tersine daimi olması gerekir. Bunun yanısıra değerlerin daimiliğine zarar verecek rasyonel öz-benlik ilkesini unutmamak gerekir.

d<sup>1</sup>) İnancın ahlak alanına katkısı özellikle teistik dinlerde kabul edilen bir gerçektir. Fakat James'in sunduğu inanma iradesi, karar verilmesi zor durumlarda yapılacak eşsiz tercihler durumunda gereken inançtır. O, inancı ahlak alanı için bir psikolojik faktör olarak görür. Oysa teistik dinlerde inanç, ahlak alanının belirleyicisidir. Şüphe durumundan kurtarıcı değil, insana şevk, kudret, güç veren sürükleyicidir. Bir insanda veya toplumda inanç ne kadar güçlü ise ahlakî hayat da o ölçüde güçlüdür. Hayatını belli ilkeler ışığında düzene koyan insanın hayatında bütünlük vardır. İnanç boyutu varlığını ve etkisini daha çok ahlakî problemlerin ortaya çıktığı sıralarda gösterir. Böyle bir otoritenin olmadığı durumlarda ahlakî emirlere uymak oldukça zordur. Ayrıca bu inancın kaynağı Tanrı olduğunda vazettiği fiillerde bir görecilik ve sonuca göre değerlendirme bulamayız. Bu yüzden James'in önerdiği inanç, teizmin önerdiği inançtan mebdet ve sonuçları bakımından oldukça farklıdır

e<sup>1</sup>) 18. yüzyılda Hume tarafından ortaya konulan itiraz, değerleri belirlemede aklın tek başına olamayacağı şeklinde idi. Bu itiraz James, tarafından yeni versiyonuyla ortaya konuldu. O, değerleri belirlemede sadece aklın değil, insanın taleplerini göz önüne aldı. Ona göre talepler hayatta takip edilmesi gereken olgulardır. Bu anlayış "iyi" nin tarifinde sonuçlandı. James, iyiyi basitçe talebin giderilmesi olarak ifade etti. Ancak biz iyiyi talebin giderilmesi, sonuçları hayatta fayda getiren şeyler olarak alırsak ahlakî yükümlülük açısından bu teori ile sorumluluklarımızı nasıl birleştireceğiz. Bu noktada değerlerin fertden kamuya yükselmesini nasıl açıklayabileceğiz. Tabiatçı ahlaka itiraz eden birçok düşünür olgu-değer arasındaki geçişe itiraz eder.

Diger taraftan, iyiyi talebin giderilmesi olarak özdeşleştirmek yanlıştır. Zira bu soru, talep iyi midir? sorusunu gereksiz kılmıyor. Bu da bizi James'in en çok eleştirildiği konuya götürüyor. Hayati insan ihtiyaçları nereden geliyor veya bir inancın doğrulanmasında onlar, nasıl işler olabiliyorlar? Dolayısıyla doğruluk ve yanlışlık, ihtiyaç ve onların giderilmesiyle nasıl alakalandırılabilir? James, bütün bu sorulara cevap vermiyor.

f<sup>1</sup>) Sistemi çerçevesinde son insan tecrübesine kadar ahlak alanında son sözün söylenemeyeceği, tutarlıdır. Ancak teizm açısından ahlakî taleplerin kaynağı insan olmadığı ve olamayacağı için, ahlakî taleplerin gayesi taleplerin giderilmesi veya doğrudan dünya iyilikleri değildir. Bu gaye, uğruna herşeyimizi feda edebileceğimiz bir gaye olmalıdır.

g<sup>1</sup>) James'in kendinden önceki ahlak tecrübelerini takdir ettiği hatta bunları faydalı

bir birikim olarak gördüğü bilinen bir gerçektir. Ancak onun bu birikimi ilerleyen bir süreç olarak görüp, birikimin arkasındaki değişmeyen ahlak kanununu görememesi ve en iyiyi değil de en makulu araması bir eksikliktir.

h<sup>1)</sup> James'in ima ettiği somut meseleler, hayatın çelişmelerinden çıkan durumlardır. Asli itibariyle insan hayatı karmaşıklık ve çelişiklik arzeder. Fakat bu çelişik ve karmaşık durumlardan görelilik çıkarmak, hem ahlakî idealler hem de ahlakî kişiliğin oluşmasında problemler doğurur.

i<sup>1)</sup> İnsanların ahlakî önermeleri tecrübe testine tabi tutmaları birçok faydayı sağlasa da nihai olarak belirleyici değildir. Doğruluk probleminde gördüğümüz gibi sonuçların ne ölçüde doğruyu yansıttığı, ayrıca hayatımızda tecrübelerimizin hepsini değerlendirme imkanına sahip olmadığımız bir olgudur. Hepsinden önemlisi tecrübe nihai olarak ahlak bilincini yaratmaz, tecrübe ahlak bilincini denemeden geçirir; adeta fizik biliminde yeni bir tecrübenin bir teoriyi denemeden geçirmesi gibi, tecrübede de ahlak bilincinin orijinal kararlara varmasını ister.

j<sup>1)</sup> James ahlakî hayatta ahlakî idealleri benimser. Onun azizi ahlakî davranışa kılavuzluk eden bir örnek sunması, şahsiyetin oluşturulmasında önümüzde bir idealin bulunmasıdır. Fakat ahlakî idealin, neredeliğini veya ahlakî idealin ontolojik statüsünü ferdin bilincine indirgeyen James, ahlakî yargıların değişmesini, ahlakî ideallerin değişmesi olarak görüyor. Ahlaki yargıların farklı olabileceği, toplumdan topluma değiştiği hatta ferdden ferde değişiklik kazandığı doğrudur. Fakat bu ahlakî ideallerin izafi olduğu sonucuna çıkmaz. Bu yüzden pragmatizmin ahlak ideali, üst insan veya insan tarafından yaratılmış olduğu için gerçek üzerinde itibari varlığa sahiptir. Subjektif olan yeni ihtiyaçlar yeni idealler icat edildikçe eskileri tamamen silinir. Böylelikle sayısız subjektif ideal icatlarına kapı açtığı için ideali anarşik bir kuvvet haline getirmek tehlikesine düşer. James'in azizi, ahlakî hayatın zirvesi olarak sunması örneklik açısından olumludur. Fakat ahlakî hayatta örnek olan azizin örnekleme nedir? James bu noktaya girmez. Bilindiği gibi teistik dinlerde aziz, velinin ahlakî ilerlemede yönleri "Tanrı'yı taklit etme" veya "Tanrı'ya benzeme" doğrultusundadır. Değerleri Tanrı'dan ayrı bir varlık alanı olarak gören James'in azizi ahlakî hayat için zirve görmesi bu noktada çelişki teşkil eder. Bunun yanında azizin hayatında "ruhi arınma" veya "kalbin temizlenmesi" ahlakî hayatın mistiklikte vazgeçilmez bir düzey olduğunu gösterir.

## SONUÇ

Çalışmamızın birinci bölümünde James'in görüşlerini ana çizgileriyle inceledik. Onun, sistemini birleştirmede ve tutarlı kılmada iki temel esası(*commiments*) terketmediği, hatta sisteminin tümünü bu iki merkez üzerine kurduğunu gördük. Bunlardan ilki, eğilim ve amaçlarını giderme yönünde güdülenen, çeşitli uzanımlara sahip insan anlayışı, ikincisi tüm felsefî meselelere uyguladığı tecrübi metod ve onun uzanımı olan anlam ve doğruluk anlayışı.

James, bir bütün olarak insanın eğilim ve ilgilerinin giderilmesinin hayat için dinamik ve merkezi durumlar olduğunu kabul eder. Ona göre insan, çabalayan, amaçlarını gerçekleştiren, organizmasının ihtiyaçlarını gideren ve amaçlarıyla ilgili iradi uygunluk ve projeksiyona sahip olan bir varlıktır. James'ı böylesi bir insan anlayışına, özellikle de insanın zihni fonksiyonlarıyla ilgili böylesi belirlemelere götüren hiç şüphesiz düşüncesinin merkezine oturan iki ciltlik *The Principles of Psychology* temel psikoloji kitabıdır.

James, bu eseri ile alışkanlık, bilme çeşitleri, düşünce ırmağı, duygulanım, benlik, gerçeklik algısı, inanç, eylem ve irade gibi, bir ucu metafizik problemlere uzanan meselelerle uğraşmış, bir anlamda zihin felsefesi yapmıştır. Onun düşüncelerine başlangıç noktası ruh-beden problemi olmuştur. O, bu meseleyi geliştirdiği 'bilinç ırmağı' formülüyle çözmeğe çalışmıştır. Geliştirdiği formüle göre zihin, teleolojik bir mekanizmadır. Bunun için gaye-güdücü sujenin ihtiyaçları, arzuları ve eğilimleri pragmatik dünya görüşünün karakterini belirlemede merkezi rol oynar. Bu yüzden James'te insan varlığının resmi, plan yüklü, arzulayan, amaca yönelmiş, aktif, eğilimli, değeri teyit eden, yorumlayıcı bir ferd olarak çizilir.

James pragmatizminin ikinci merkezi tecrübeciliktir. Ona göre her felsefî durum, eylem ile pratikte test edilerek çözümlenmelidir. Zira felsefî bir iddia veya sistem hayatta idrak edilemez sonuçlara sahip ise pragmatik olarak anlamsızdır. Bu yüzden James, felsefeyi sabit, belirlenmiş öğretiler grubu olarak değil, ezeli prensip ve gerçekleri yansıtan zihni yapının tamamlanmamış parçaları üzerinde düşünmek, yoğunlaşmak olarak görür. Diğer bir ifadeyle felsefe, mümkün veya aktüel hayata dayanarak tahlil edilebilecek meselelere uygun olarak sınırlandırılmalı ve nihai olarak pratik işleve sahip olmalıdır.

James için tüm önermelerin anlamı, tecrübede test edilmelidir. Zira anlam, düşünürün somut ve pratik ilgilerine bağlıdır ve ancak fonksiyonunu yerine getirirken tanımlanabilir. Bu yüzden bir önermenin anlamı ona göre, ferdin hayatında bazı etkilere sahip olduğu müddetçe doğrudur. Sözgelimi bir inanç, duygulanım olarak düzeltici ve ahlaken de teselli veriyorsa doğrudur. James'in pragmatik anlam teorisi soyut meselelerin çözümünde geleneksel anlayışa alternatif bir girişimdir. Pragmatik anlam teorisinin felsefî problemlere uygulanmasında 'doğruluk' meselesi merkezi, en çok çaba gösterilen bir

konudur. James'e göre geleneksel tutarlılık ve tekabüliyet teorileri işlevsel değildir. Zira her iki teoride doğruluk, tesirsiz statik bir ilişki anlamına gelir. Pragmatik doğruluk teorisi şunu önerir; bir fikir, objesi ile uygun ise bu uygunluk pratikteki sonuçları arasında da olacaktır. Bu yüzden bir fikrin doğruluğu tecrübede, pratikte bize sağladığı fayda ile test edilerek kazanılabilir.

James'in gerek anlam gerekse doğruluk teorisinde gözönünde bulundurduğu tecrübeciliği, geleneksel tecrübecilikten farklıdır. Onun tecrübeciliği radikaldir. Geleneksel tecrübecilik, gerçekliğin bilgisinin sadece duyusal bilgi ile kazanılabileceğine inanır ve onlara göre algılar bilişseldir. James'e göre algılar bilişsel olmaktan çok işlevseldir. Geleneksel tecrübeciler, gerçekliği kavramlara feda ederek olgulardan uzaklaşırlar. Fakat dışsal ya da bilimsel tecrübeden başka, başta dinsel ve manevi olmak üzere çeşitli tecrübeler de vardır. James'e göre bu tecrübe şekillerinden hiçbirini ihmal edilmemelidir. Zira her biri kendi sınırlarında etkili ve aydınlatıcı değere sahiptir. James radikal tecrübeciliğiyle kuramları olguların emrine verir ve metodolojik olarak pluralizme bağlanmış olur.

James'in düşüncenin değerini insanın pratik hayattaki uygulamalarına bağlaması, eylem için işe yarayan aletlere, araçlara sahip olmak içindir. Bu sebepten bir düşünceye yararlıdır demekle doğrudur demek aynıdır. Bu ifadenin mantıksal sonucu bizi, gerçeğin, gerçeklik tarafından değil bizzat kendi tarafımızdan bir değer oluşturduğu, gerçeğin bir 'nesne' değil, 'hayat' olduğu: statik değil, dinamik olduğu, nihayetinde gerçeğin bir taraftan da duygularımıza dayandığı sonucuna götürür.

Bu açıklamalar, diğer taraftan James'in epistemolojik olarak, madde ve zihin arasındaki ilişkiyi 'saf tecrübe' olarak isimlendirdiği görüşüne işaret eder. Ona göre bir şey tecrübe bağlamında zihni, nesne bağlamında fizikidir. Diğer bir ifadeyle saf tecrübe iki görünümün iki kontekste alındığı şeydir.

Bu bölümde son olarak James'in radikal tecrübeciliğinin metafizik uzanımı olan kainat anlayışının, pluralizminin, monizme bir başkaldırış, blok kainat fikrine, dolayısıyla determinizme karşı, insan özgürlüğünü, yeniliği, şansı, kötülüğün üstesinden gelinmesine yönelik ahlakî görevi savunan bir tavır olduğunu görürüz.

James düşüncesinin ana çizgilerini serdedince, James'in metafizik, din ve epistemoloji ile ilgili görüşlerinde ahlakî uzanımları görmek ve tesbit etmek ikinci bölümü oluşturur.

Bu bölümde öncelikle ahlak olgusunun varlığı, insan ve toplum üzerinde etkisinden bahsederek James düşüncesinde ahlakın mevcudiyetinin nasıl konulduğunu gösterdik. Gördük ki James düşüncesinde ahlakın mevcudiyeti, ilkin psikolojisiyle alakalı insan anlayışı, ikinci olarak insan hayatının anlam ve değerinin belirlendiği metafizik görüşlerinde (radikal tecrübecilik) ve nihayetinde pragmatizmi, özellikle de doğruluk anlayışı ile delillendirilir.

James, metafizik meselelerle ilgili tartışmasında ahlak teriminin anlamını belirlemeyi hedefler. Zira böylesi bir işe koyulmak ahlakî değer varlığını ortaya koymaktır. O, ahlakî değer olabilmesi için iki delil ileri sürer; biri duygusal kainat, diğeri ahlakî tek başlılık. İlkine göre duygusal olmayan dünyada "iyi ve kötü" nün bir statüsü olmayacağını ileri sürer. Zira 'iyi ve kötü', nesnel ve olgusal değil, değerseldir. İkinci olarak James, duygusuz bir kainatta bir tek şahsın tasavvur edilmesini ister. Böylesi bir kainatta o şahsın arzuları, amaçları, hisleri ve yargılarıyla ahlakî değerlerin varoluşa gelmeyeceğini ileri sürer. James'e göre, değerlerin tek belirleyicisi onu hisseden insandır. O, duygulu varlıkların taleplerinin ahlakî değeri içerdiğini beyan eder. James için iyilik, basitçe talebin karşılanmasıdır.

James'ın metafizik görüşlerini yansıtan radikal tecrübeciliğinde ahlakın önemi kolayca görülebilir. Zira ona göre, ahlakî tecrübenin değerini takdir etmede yeğane yol insan tecrübesine dalmaktır. Burada diğer tecrübeler gibi ahlakî tecrübenin de bir olgu olduğunu görürüz. Ahlaki verilerin gerçekliği, ilave-tecrübi destek istenmeyen veriler gibidir. Hatta bu noktada ahlakçı ile bilim adamı eşittir. Fark, onları kendi amaçları için kullanışlarıdır. Bu yolda ilerlediğimizde radikal tecrübeciliğin bir sonucu olan pluralizmin ahlak için çok geniş uzanımlara sahip olduğunu görürüz. James'e göre tekçi bir kainatı talep ediş, hastalıklı zihinlerin ürünüdür ve ona göre monizmle ilgili deliller büyük ölçüde değerini yitirmiş ve ahlakî ihtiyaçları karşılamada başarısızdır. Bunun ötesinde James'e göre monist teori, kötülükle ilgili spekülâtif, dayanılmaz bir problemi ortaya çıkardığı için ahlakî duyarlılığımızı iptal eder.

Çoğulcu, kötülük olgusunu gerçek kabul ederek ve ona, anlamlı roller belirleyerek insan ruhunun rahat edeceği bir yuva kurar. Çoğulculuk ona göre, ahlakî bir kainat isteğine olumlu olarak cevap verir. O, kendi ifadeleriyle 'nihai bir çoğulculuğun cansız sonluluğunda saplanmayı tercih eder'; çünkü çoğulculuk, James'e en azından belli bir şeye ibadet etme ve belli bir şeyle savaşıma enerjisi verir.

James için gerçeği oluşturan parçaların şartlı serbestlikleri, dünyada şansın imkanını ortaya koyar; ve tecrübe, böylesi şansın gerçekten mevcut olduğunu bize gösterir. Ona göre şansın gerçek mevcudiyeti ile ilgili ahlakî uzanımlar, dünyayı tamamlanmamış ve yeniliğe açık kabul ettiğimizde ortaya çıkar ve insanın özgürlüğü böylelikle mümkün olur. James felsefesi, insanın otantik imkanlarının çokluğunda kendine özgü bir hayat tarzı seçmeye kapasiteli olduğunu vurgular. Dolayısıyla değer ve anlam, asli olarak seçimlerimizle ilgilidir ve seçimlerimiz, değerleri yaratmada ve desteklemede insana yol gösterirler.

James, zamanımızın önemli bir meselesi ile ilgilenir. Bizim belli ruh durumumuz, özgürlüğün büyüyen bir farkındalığı ile karakterize edilir. Zira James'e göre insan hayatı tesadüflerle oluşmaz. Hayat, genelde eleştirel düşüncenin ve özgürlüğün dikkatlice kullanımının sonucudur. Bu ise sağlıklı karar vermede, ahlakî bir perspektif çizmemize

dair bir ihtiyacı vurgular.

Genel ifadelerle söylersek, özgürlükle ilgili mevcut vurgu çok önemli iki meseleyi ortaya çıkarır: 1) İlkelerin ve değerlerin belirlenmesinde seçimlerimizin rolü ile ilgili bir perspektifin gerekliliği, 2) ahenkli toplumsal hayatı bozan istenmeyen öznellikten kaçınmak için seçimlerimizi yönlendirmenin zorunluluğu. James felsefesi, bu meseleler hakkında bazı aydınlatmalar önerir. Bunlar, seçimlerimizi önceleyen tümüyle belirlenmiş değer yapısından mahrum bir dünyada ahlakî hayatın mahiyetini anlamaya yardım eder.

James'e göre özgürlük, tüm insan hayatına ve bir bütün olarak dünyaya yayılmıştır. Yeni amaçlar, değerler ve eylemler onunla ortaya çıkar ve onlar dünyayı biçimlendirir. James, özgürlüğün determinizm teorileri ile uyuşmadığını vurgular. İnsan hayatı, geleceğin eşsiz bir biçimde açık uçlu olduğu duygusunda yayılır. Özgürlük, mevcut durumumuzla ilgili kararlarımıza yardım eder ve bu yüzden eylemlerimiz geçmişteki nedenlerin yalın sonuçları değildir. Dahası özgürlükle ilgili duygular hem ahlakî çabalarımız ve umutlarımız temel ayrılmaz parçalarıdır.

James'in din ve ahlak hakkındaki görüşlerine geçtiğimizde onların her ikisinin de kainatı algılayışımızla ilgili bir tavır olduğunu görürüz. Ona göre hem dinin hem de ahlakın temelinde kainatı nasıl kabul ettiğimiz yatar. James, ahlak-din ilişkisinde önceliği ahlaka verir. Bununla beraber ahlak ve dinin içiçeliği de başka bir görünüm olarak sunulur.

James'e göre dinin delili tamamiyle a posteriori ve pragmatiktir. Zira din, insanın en acil şahsi arzularını tatmin eder, görülemeyen manevi bir nizama işaret eder. Hatta dini inanç, James düşüncesinde, görünen dünyada karşılanamayan ihtiyaçlar olgusuyla da güçlenir. Ona göre, eğer ihtiyaçlarımız görünen dünyada karşılanamıyorsa bu, görünmeyen bir alemin varlığına niçin işaret olmasın?

James'e göre dinler, ahlakî hayatımızın boyutları ve ona yeni derinlikler kazandırmada imkanlar sağlar. Din vasıtasıyla dünyanın iyiye dönüştürülmesi, ahlak alanına katkı yapar. Ahlakın postülasına göre bir şeyler, diğer şeylerden daha iyi olmalıdır. Din ise "en iyi şeyin, sonsuz şeyler olduğunu" ve böylece "eğer dini doğru olduğunu kabul edersek daha iyi olacağımızı" ilave eder. Zihin bu teyitlerini doğru olarak kabul ettiğimizde biz, tecrübelerimizin "sonsuz bir ahlakî nizamda zarflanmış" ve ıstıraplarımızın "ölümsüz bir öneme" sahip olduklarını görürüz; sonra günlerimiz zevkle geçer, manzaralarla canlandırılır, daha yabancı değerlerle heyecanlanırız. Biz kendimizi "güvenli ve barış mizacıyla, ve diğerleri ile ilişkide, sevgisel etkilerin bir üstünlüğüne bırakınız"

James'e göre din, çok derin ahlakî çarenin ve ahlakî vizyonun çoğaltılmış kuvvetlerini bize getirir. Ona göre din, bizatihi aslî olarak sadece dinin doldurabileceği boşluktan dışarı fırlayan kötümserliğin amansız düşmanıdır. James'e göre dinî hislersiz ahlakın olduğu yer, kişinin baş eğmesini ve razı olmasını sağlayabilir ama din, zor itaati, neşeli katılıma dönüştürür. Dinin tesiri altında insan, sadece yüksek ahlakî imkanlar kazanmaz; dinî ilham altında ahlakın esaretini alır ve onu ruhani neşeye dönüştürür ve

kanunla ilgili her gereksinimi aşar; "insan, cesaret, sabır, güven, fedakarlık, hayırseverliğin en yüksek menzillerine dinî idealler için akar."

James'ın düşüncesinde din ve ahlakın, asli ve önemli ilişkilerle bağlanmış olduğunu gördükten sonra onun Tanrı'nın mahiyeti ve iradi inanç teorisine bakışlarımızı çevirdik. James, teistik delillere mantiken değil, hem mümkün, hem de pragmatik olarak değerli olduğu için inanmıştır. Zira geleneksel akli deliller, Tanrı'ya inanmamızı değerli kılacak zeminler sağlamaz. Aksine insanların pratik, aktüel ihtiyaçları Tanrı'ya inanca temel sağlar. Bunun ötesinde James'e göre Tanrı'ya inanca bizi iten baskılar, "zihnî" değil fakat iradîdir, teorik değil, aksine ziyadesiyle "pratik"tir.

Tanrı'nın varlığı meselesi, James düşüncesinde pragmatik metodla çözülebilir. Zira o, en mütevazı ve en şahsî tecrübe addetmesiyle Tanrı hakkındaki araştırmayı genişletir. Pratik sonuçları varsa dinî tecrübeyi kabul eder. James, ferdin dinî tecrübesini, din için en büyük otorite kabul eder. Tanrı'nın varlığına işaret eden şahsî tecrübelerimiz arasında James, Tanrı'ya inanmanın içsel bir eğilim olduğuna ve dua dürtüsüne dikkat çeker. Her iki durumda bunlar, yerine getirilmeleri için belli nesnel gerçeklikleri gerektiren şahsî eğilimler ve eylemlerdir; bu eğilim ve eylemler sistematik olarak birleştirilmiş ahlakî doğrularla ilgili kendi ideal eğilimlerimizde bulunurlar.

James, teistik dinlerin geleneksel inançlarının şüpheli olduğunu beyan eder. Zira ona göre, pragmatik zeminde teizmin geleneksel Tanrı'sı işlemez. Teizmin Tanrı'sı, bize doğrudan değil, dolaylı yoldan, dünya vasıtasıyla etki eder. Bu yüzden O, tamamen soyuttur ve bu ilke verimsizdir.

Bu noktada James'e göre önyargıları ve iç güdüleri, insana rehber olacaktır. Sağ duyumuz bir yandan varlığımıza massetmiş bir Tanrı'yı diğer yandan onunla sonsuz, kanuni ilişkileri elde ettiğimiz Tanrı'yı reddetmelidir. Pragmatizmin Tanrı'sı bir ve çok olmalı; zira vizyonla ilgili olarak dikkatimizi çeken oldukça değerli fikirler, kabaca panteistik saha diye adlandırılan genel sahada azalır, Tanrı'nın vizyonu, sonsuz yaratıcıdan daha çok, ilahiliğe nüfuz eden ve derin gerçekliğin bir parçası ve paketi olan insan hayatının vizyonudur. Pragmatizmin Tanrı'sı her çeşit vazifeyi yaparak, dünyaya dalar.

James, geleneksel teizmin alim, kadir gibi Tanrı'nın sıfatlarını reddettiği gibi, Tanrı'nın sonsuz olduğu inancı da reddeder zira o, tecrübenin sonsuzun var oluşu ile ilgili hiç bir bilgi vermediğine inanır. Çünkü sonsuzluk kavramının hiç bir teolojik amaca hizmet etmediğini hisseder. Geleneksel teizmde sonsuz bir varlık, iyi gibi kötülüğü de içermelidir. Onun için sonsuz bir varlık zorunlu olarak tamamen aşkındır ve bundan dolayı tecrübe felsefesinde bir yer işgal etme imkanı yoktur. Fakat James için sonlu olmak, Tanrı'nın mahiyetinde bir eksiklik değildir. Ona göre Tanrı'nın sınırlı oluşu onun iyiliğidir. Zira böylesi bir Tanrı, insanın ahlakî hayatına olumlu katkılar sağlar.

James'in epistemolojisinde ise, genel olarak ahlak konusunun doğruluk teorisinde odaklandığını ve inancın ahlakî hayat için katkı sağladığını tesbit ettik.

Bu bölümün sonunda ahlakî hayattan, özellikle de kişilik karakterizasyonu sağlaması açısından ideal değerlerden bahsettik. James'in insan şahsiyetinin asli kökünü "azimkar ahlak enerjisi" ile tasvir ettiğini, insanın ahlaklı yaşaması için ciddiye alınabilecek bir kainata sahip olması gerektiğini gördük.

Bunun yanı sıra insanın ahlakî ideallerinin, hayati önemde ve bize özel sorumluluklar yüklediğini, bu ideallerin varılacak noktalar olduğunu fakat bunların gerçekleştirilmesinin mümkün olmadığını; çünkü kainatta kötülüğün yokluğunun, ahlakî mücadelenin de yokluğu anlamına geldiğini tesbit ettik. Yine James'e göre, tüm insanlar için ideal bir karakter tipi mevcut olmadığını zira hem değişik, duygulanım, heyecansal ve farklı hassasiyetlerimiz hem de belli bir karakter farzedildiğinde ahlakî zorlukların üstesinden gelmede çıkabilecek güçlükler nedeniyle ideal bir karakterin mevcut olamayacağını gördük.

Bu bölümün sonunda James'in ahlak meselesine genel tavrını tasvir eden sonuçları şöyle maddeleştirdik.

a) Ahlak hiç bir *önsel* veya tecrübe üstü temelleri kabul etmez; başka bir deyişle o tamamiyle tecrübidir. Ahlaki ilişkiler ve değerler kendi statülerine, diğer bir ifadeyle ontik temellerine sahip değildir. Onlar, temellerini ferdin bilincinde bulan değerlerdir. Bu bağlamda Tanrı olsun veya olmasın ahlak cumhuriyetini oluştururuz.

b) Ahlak, tek bir insanın aktüel, somut davranışlarının bir tasviri değildir.

c) Ahlak, davranışla ilgili "objektif" standartlar sağlar, onların tümü, insan tecrübesi içinde içsel olarak (endogenously) gelişir. Ancak ahlakî yargılar değişir ve kamusal fikirle benimsetilebilir.

d) Ahlak, pratik ve somut problemlerimiz ile başa çıkamada başarılı bir şekilde bize yardım eden, pragmatik olarak doğrulanmış giriş-kapısı tecrübelerini doğru gibi kabul eder.

e) Ahlak, samimi olarak *inanma irademize* dayanır, bu kavramlar ahlakî bir nizam için isteklerimize cevap verir ve tecrübelerimizle ilgili olarak faydalı biçimde bize tesir eder; bu nokta pragmatik mütalaalara dayanır.

f) Ahlak, ahlakın sadece akıl yürütmeğe dayanması gerektiğini iddia eden tüm zihinci talepleri reddeder. "Öznel elemanlar," duyumlar ve irade, bir ahlakın kurulmasında saygı duyulması ve onlara danışılması gereken unsurlardır.

g) Ahlak, herhangi bir grup veya ferdin ahlak meselesinde son sözü söylemeğe hakkı olduğunu reddeder.

h) Ahlak, insanların daha çok tecrübe toplayarak ve özümseyerek doğruladıkları ve geliştirdikleri bir oluş olarak görülmeli. Bu yüzden filozofların problemi, mümkün bir ahlak sistemi değil, en iyi, en makul bir ahlak sistemi araştırmaktır.

i) Ahlak, teorik nedenler yanında pragmatik nedenler için birinin doğru cevap verdiğini söyleyemeyeceğini birçok somut ahlak meselesine dikkati çeker. Böylesi

durumlarda farklılıklarla ilgili eşit hoşgörü pragmatik ve teorik olarak eyleme uygundur.

j) Pragmatik ahlak, kabul edeceğimiz gibi, tüm ahlakî önermelerin pratik teste sunulmasında ısrar eder: hiç bir ahlakî fikir, bu hayatta insanın dünyevi çabalarına yararlı bir katkı sağlamadıkça kabul edilmemelidir.

k) Azizlik, toplum için bir ideali ve ahlakî mükemmeliğin zirvesini teşkil eder.

Üçüncü bölümde, önce felsefe tarihindeki ahlakî sistemlerle ilgili tasniflere verdik. Bu tasniflerin değişik ve farklı olmalarının sebebinin, filozofların farklı bakış açıları ve sistematik anlayışlarından kaynaklandığını gördük. Onların böylesi tasnifler ortaya koymasının asıl gerekçesinin pratiklik, meselenin sistematik olarak izahı olduğunu tesbit ettik. Daha sonra James'in ahlak anlayışının değerlendirmesine geçtik. James'in ahlak anlayışının tabiatçı ahlak teorileri içine girdiğini, teorisinin düşünce sistemiyle genelde bir bütünlük arzettiğini gördük.

Bununla beraber ahlak teorisinin temelinde yatan değerler probleminde, bir diğer anlamda iyinin belirlenmesinde, talebin niçin iyi olduğunda, değerlerin fayda, adalet ve eşitlik, rasyonel öz benlik arasındaki ilişkilerde, irade hürriyetinin kaynağı ve gerçeğin kuramsal yararı meselelerinde özellikle de ahlakî hayat konusunda ahlakî idealleri kabul etmekle sisteminde kabul edilmesi güç ve müşkil problemlerin ortaya çıktığını gördük.

**BİBLİYOGRAFYA**

**AHMED**, Mahmud Seyid , el-Ahlak inde Hume, Kahire, 1992.

**ARSLAN**, Ahmet, Felsefeye Giriş, Ankara, 1996.

**AKARSU**, Bedi, Ahlak Öğretileri, İstanbul, 1970.

.....Felsefi Terimler Sözlüğü, İstanbul, 1988.

.....Çağdaş Felsefe, İstanbul, 1987.

**AKSEKİ**, Ahmet Hamdi, Ahlak İlmi ve İslam Ahlakı, Ankara, 1991.

**AYDIN**, Mehmet, Din Felsefesi, İzmir, 1992.

.....Kant ve Çağdaş İngiliz Felsefesinde Tanrı-Ahlak İlişkisi, Ankara, 1981.

..... A. Ü. İlahiyat Fak. 1978-1979 Ders Yılı Ahlak felsefesi Ders Notları.

**BACKWELL**, C. M., W. James, Selected Papers, London, 1947.

**BEDEVİ**, Abdurrahman, el Ahlaku'n-Nazariyye, Kuveyt, 1976.

**BERDYAEV**, Nicolas, The Destiny of Man, New York, 1960.

**BOUTROUX**, Emile, İlim ve Din, çev. Hasan Katipoğlu, M. E. B. Yay., İstanbul, 1988.

**BOZKURT**, Nejat, "William James'in Pragmatizm ve Hümanizm Anlayışı", Felsefe Arkivi, sayı 21, İstanbul Ed. Fak. Yay. 1978.

**BRENNAN**, Bernard P., The Ethics of William James, New York, 1961.

**ÇETİN**, İsmail , John Locke'da Tanrı Anlayışı, Ankara, 1995.

**CONKIN**, Paul K., Puritans & Pragmatist, New York, 1968.

**COTKIN**, George and J. Hopkins, William James, Public Philosopher, London, 1990.

**CRESSON**, Andre, Filozofik Sistemler, çev. S. J. Becarano, İstanbul, 1962.

.....Felsefe Meselelerinin Bugünkü Durum, çev. S. K. Yetkin-H. Akverdi, İstanbul, 1949.

**DAEN**, William, The Religious Critic in American Culture, New York, 1994.

**DEWEY**, John, "The Development Of American Pragmatism", Pragmatism, (ed. H. S. Thayer) Cambridge, 1982.

**DIGGINS**, J. Patrick, The Promise of Pragmatism, The University of Chicago Press, London, 1994.

**DRAZ**, M. A., Kur'an Ahlakı, çev. Emrullah Yüksel-Ünver Günay, İstanbul, 1993.

.....İslamın İnsana Verdiği Değer, çev. Nureddin Demir, İstanbul, 1993.

**EARLE**, William James, "William James", The Encyclopedia of Philosophy, (ed. Paul Edwards) C. IV, London, 1967.

**EDWARDS**, Paul, The Encyclopedia of Philosophy (ed.), London, 1967.

**FLEW**, Antony, A Dictionary of Philosophy, London, 1981.

**FLOURNOY**, Theodore, The Philosophy of William James, New York, 1917.

**FRENKENA**, W. K., Ethics, Prentice-Hall, 1963.

**GUENON**, Rene, Modern Dünyanın Bunalımı, çev. Mahmut Kanık, İstanbul, 1986.

**GÖKBERK**, Macit, Felsefe Tarihi, İstanbul, 1985.

**GRÜNBERG**, Teo, Anlam Kavramı Üzerine bir Deneme, Ankara, 1983

**HANÇERLİOĞLU**, Orhan, Düşünce Tarihi, İstanbul, 1995.

**HARMAN**, Gilbert, The Nature of Morality, Oxford Press, New York, 1977.

**HEIMSOETH**, Heinz , Ahlak Denen Bilmece, çev. Nermi Uygur, İstanbul, 1978.

.....Immanuel Kant'ın Felsefesi, çev. Takiyeddin Mengüşoğlu, İstanbul, 1986.

**HICK**, John, Philosophy of Religion, Prentice Hall, 1963.

**HİLMİ**, Mustafa, el Ahlak Beyne'l-Felasife ve'l Ulemai'l İslam, İskenderiye, 1993.

**HOSPERS**, John, An Introduction to Philosophical Analysis, Prentice-Hall, 1968.

**İBRAHİM**, Zekeriyya, Dirasetün fi'l Felsefeti'l Muasıra, Kahire, 1967.

**IMMANUEL**, Kant, Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, çev. Ioanna Kuçuradi, Ankara, 1995.

**JAMES**, William , The Principles of Psychology, vol. 2. New York, 1890.

.....The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy, New York, 1897

.....Talks to Teachers on Psychology, New York, 1939.

.....The Varieties of Religious Experience, New York, Penguin Books, 1985.

.....Pragmatism, New York, 1907.

.....The Meaning of Truth, New York, 1909.

.....A Pluralistic Universe, New York, 1909.

.....Some Problems of Philosophy: A Beginning of an Introduction of Philosophy, New York, 1911.

.....Essays in Radical Empiricism, New York, 1912

**JOAD, M. J.**, Dünyanın Büyük Felsefeleri, çev. Semih Umar, İstanbul, 1985.

**KALLEN, Horace M.**, The Philosophy of William James, New York, 1964.

**KANT, Immanuel** , Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi, çev., Ioanna Kuçuradi, Ankara, 1995.

**KILLIOĞLU, İsmail**, Ahlak-Hukuk İlişkisi, Marmara Ün. Yay., İstanbul, 1982.

**KILIÇ, Recep**, Ahlakın Dini Temeli, Ankara, 1992.

**KOÇ, Turan**, Ölümsüzlük Düşüncesi Üzerine, İstanbul, 1992.

.....Din Dili, Kayseri, Tarihsiz.

**KORLAELÇİ, Murtaza** , Pozitivizmin Türkiye'ye Girişi, İstanbul, 1986.

**MARCEL, David W.**, Progress and Pragmatism, Greenwood Press, 1974.

**MAYER, Frederick**, 20. Asırda Felsefe, çev. Vahap Mutal, İstanbul, 1992.

**MOORE, Edward C.**, William James, New York, 1965.

**MORRIS, Charles**, The Pragmatic Movement in American Philosophy, New York, 1970.

**MYERS, G. E.**, W. James, Selected Essays, New York, 1992.

**NAMIK, Mustafa** , Ahlak, İstanbul, 1930.

**NIELSON, Kai**, "History of Ethics" The Eynclopaedia of Philosophy, (ed. Paul Edwards), Macmillan Publishing, New York, 1967.

**ÖNER, Necati**, İnsan Hürriyeti, Ankara, 1982.

**PEIRCE**, Charles S., "How to Make Clear Ideas", Pragmatism, (ed. H. S. Thayer), Calbridge, 1982.

**PERRY**, Ralph Barton, The Thought and Character of William James, Boston, 1935.

.....Present Philosophical Tendencies, New York, 1955.

**RANDALL**, John H. - **BUCHLER**, Justus, Felsefeye Giriş, çev. Ahmet Arslan, İzmir, 1982.

**RAUH**, F., Ahlak Tecrübesi, çev. Z. Fahri Fındıkoğlu, İstanbul, 1937.

**ROTH**, John K., Moral Philosophy of William James, (ed.), New York, 1969.

**RUSSELL**, Bertrand , Batı Felsefesi Tarihi, çev. Muammer Sencer, İstanbul, 1996

**SAHAKIAN**, William S., Felsefe Tarihi, çev. Aziz Yardımlı, İstanbul, 1990.

**SENA**, Cemil, Filozoflar Ansiklopedisi, İstanbul, 1976.

**SCHAFFER**, Joremo, Bilinç ve Ötesi, çev. Turan Koç, İstanbul, 1992.

**SCHEFFLER**, İsreal, Four Pragmatist, New York, 1974.

**SMITH**, John E., America's Philosophical Vision, The University of Chicago Press, London, 1992.

**SMITH**, J. E., Contemporary American Philosophy, New York, 1970.

**SUCKIEL**, Ellen Kappy, The Pragmatic Philosophy of William James, London, 1984.

**SUNAR**, Cavit, Varlık Üzerine Düşünceler, Ankara. Ün. İ. F. Yay., 1977.

**TAYLOR**, Richard, Metaphysics, Prentice-Hall, 1963.

- THAYER, H. S.**, Pragmatism, The Classical Writings (ed.), New York, 1982.
- ....."Pragmatism" in A Critical History of Western Philosophy, ed. by. D. J. O' Connor, New York, 1964.
- THILLY, Frank** , Felsefe Tarihi, çev. İbrahim Şener, Sistem Yay. İstanbul, 1995.
- TITUS, Harold H.**, Ethics for Today, New York, 1947.
- .....Living Issues in Philosophy, New York, 1967.
- TOPÇU, Nurettin**. İsyen Ahlakı, çev. Mustafa Kök-Musa Doğan, İstanbul, 1995.
- TÜRER, Celal**, Muhammed İkbâl'in Din Felsefesi, Basılmamış Y. Lisans Tezi, Kayseri, 1992.
- UYGUR, Nermi** , Kuram-Eylem Bağlamı, Yapı K. Yay. 1996,
- ÜLKEN, Hilmi Ziya**, Ahlak, İstanbul, 1946.
- .....Felsefeye Giriş, İstanbul, 1958.
- . ....Bilgi ve Değer, Ankara, Tarihsiz.
- WEBER, Alfred**, Felsefe Tarihi, çev. A. Vehbi Eralp, İstanbul, 1991.
- VERNEAUX, Roger**, Egzistansiyalizm Üzerine Dersler, çev. Murtaza Korlaelçi, Erciyes Ün. Yay., Kayseri, 1994.
- WIENER, Philip P.**, Evolution and the Founders of Pragmatism, Harvard University Press, 1969.

### ABSTRACT

Throughout this dissertation we have examined the ethics of William James. First of all we tried to expose the outline of his system in Chapter I. We have found that in the development of his views, James never forsakes two fundamental commitments which is function to unify his system and render it coherent. The first of these is his commitment to principle of experience-namely, the view that all philosophical issues are properly understood only by reference to their experiential implications and effects. Secondly, James is committed to a conception of human nature which views individuals as motivated towards the fulfilment of a wide range of purposes and interests. His pragmatism, a method for determining the meaning of claims by tracing their practical consequences. Pragmatism naturally leads to a metaphysical pluralism which is rejection of monism, and to a specific theory of truth.

In Chapter II we researched the ethical implications of his metaphysical, epistemological and religious views. His radical empiricism considered to be a metaphysical doctrine, respects all the facts of man's moral and intellectual life. For pluralistic universe satisfies man's moral demands, James rejects monism's block-universe conception. In such pluralistic universe, freedom, chance, tyicism are the foundations of moral life. Religion influences man to achieve his highest moral possibilities in James's ethical theory. To him ethics is frankly based on our will to believe those concepts which answers our cravings for a moral order and direct us fruitfully in our dealings with our experience. James's pragmatic epistemology definitely does provide a basis for ethical concepts. According to James, truth is a kind of good.

James's pragmatic method involves an ethical perspective. Turning to James's ethical theory, the view that "the essences of good is the satisfaction of demand" we note once again his use of the principle of experience. James holds that moral principles cannot exist a priori or lie beyond experience in any way whatever. His ethical naturalism is based on his conception of human beings as positors of ends, and the plausible repository of ethical values, he finds, is thus in the fulfilment of those ends-in the form of interest, desires, goals, and ideas. To him moral values are subjectively generated by the individual. Thus moral value is embodied in the human situation and accesible to being known. His ethics insists that all ethical propositions must be submitted to practical test: no ethical ideal is to be accepted unless it makes a useful contribution to man's mundane struggles in this life. Besides he claims that ethics denies that any one individual or group of men may rightfully have the final word on ethical questions.

For James the moral life is assistance towards to existence that stresses openness,

critical reflection about facts and consequences in the light of fundamental values of freedom and unity. This moral orientation is a style of American life.

In Chapter III for evaluating his ethics, we pointed out the various classification of ethics theories. We saw that his ethics theory coherences with his pragmatic system. However, in view of theism, we found difficulties with determining his moral values, the concept of good, why demand is good, the matter of foundation of freedom and the usefulness of truth's theoretical and especially moral ideals.

