



T.C.

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

JOHN DEWEY'İN PRAGMATİK AHLAK ANLAYIŞI

Doktora Tezi

İlhami ÇITIR

Çorum - 2023

JOHN DEWEY'İN PRAGMATİK AHLAK ANLAYIŞI

İlhami ÇITIR

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

TEZ DANIŞMANI

Prof. Dr. Ferit USLU

Çorum 2023

KABUL VE ONAY SAYFASI

İlhami Çıtır tarafından hazırlanan “John Dewey’in Pragmatik Ahlak Anlayışı” adlı tez çalışması .../.../..... tarihinde aşağıdaki jüri üyeleri tarafından oy birliği/oy çokluğu ile Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

Prof. Dr. Şaban HAKLI

Prof. Dr. Ferit USLU

Prof. Dr. Mehmet EVKURAN

Prof. Dr. Rahim ACAR

Dr. Öğr. Gör. Ahmet YILDIZ

Hitit Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Yönetim Kurulunun .../.../..... tarih ve sayılı kararı ile İlhami Çıtır'ın Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalında Doktora derecesi alması onanmıştır.

Prof. Dr. Muhammed Asif YOLDAŞ

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü Müdür V.

TEZ BİLDİRİMİ

Tez içindeki bütün bilgilerin etik davranış ve akademik kurallar çerçevesinde elde edilerek sunulduğunu, ayrıca tez yazım kurallarına uygun olarak hazırlanan bu çalışmada bana ait olmayan her türlü ifade ve bilginin kaynağına eksiksiz atıf yapıldığını beyan ederim.

İlhami ÇITIR



JOHN DEWEY'İN PRAGMATİK AHLAK ANLAYIŞI

İlhami ÇİTİR

ORCID: 0000-0002-6260-0867

HİTİT ÜNİVERSİTESİ

LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ

Doktora Tezi

Ocak 2023

ÖZET

John Dewey, pragmatizm felsefesinin Charles Peirce ve William James'le birlikte üç kurucu filozofundan biridir. O, pragmatizmin metafizik ve epistemoloji alanındaki temel görüşlerini ahlak alanına uygulayarak pragmatist bir ahlak anlayışı ortaya koymaya çalışmıştır. Ahlak felsefesi tarihindeki geleneksel ahlak teorileri ahlaki yaşam için evrensel ve objektif bir amaç ve bu amaca ahlaki faili yönelten tek bir temel bulmaya çalışmıştır. Bu teorileri üç temel başlık altında toplamak mümkündür: Birincisi, ahlaki yaşamın amacını aklın yol göstericiliğine tabi olan arzuların yöneldiği En Yüksek İyi olarak belirleyen teleolojik ahlak teorileridir. İkincisi, ahlaki yaşamın amacını aklın doğru/haklı olarak gösterdiği yasalara/vazifelere itaat etmek olduğunu savunan deontolojik ahlak teorileridir. Üçüncüsü ise, ahlaki yaşamı geleneksel ahlaki yaşamdaki toplumsal tasvip ve kınamaya göre oluşturulmuş olan erdemlerle açıklayan erdem ahlakıdır. Dewey, bu üç temel ahlak teorisini, birçok unsurun karşılıklı etkileşim içinde olduğu ahlaki yaşamın kompleks doğasını analitik ve düalist bir yaklaşımla tek bir evrensel ve objektif amaç ve temelle açıklama çabalarının indirgemeci olduklarını iddia ederek eleştirmiştir. Buna karşı o, ahlaki yaşamın amacının gelişme, yetkinleşme ve olgunlaşma olduğunu iddia etmiş, diyalektik ve holistik bir yaklaşım benimseyerek geleneksel ahlak teorilerinin ön plana çıkardıkları unsurların her birinin ahlaki yaşamda meşru ve indirgenemez bir yeri ve işlevi olduğunu göstermeye çalışmıştır. Ona göre, ahlaki failin kendisini geliştirmesi ve olgunlaştırmasının yegâne koşulu bütün bu unsurlar arasında karşılıklı etkileşime dayalı bir ahengi, uyumu, birliği ve sürekliliği sağlayabilmesidir. Ancak bu ucu açık bir sürece işaret ettiği için kendini gerçekleştirme baştan varsayılan bir amaç olmadığı gibi ulaşıldığının iddia edileceği nihai bir amaç da değildir. Bu açıdan kendini gerçekleştirme sürece dışsal bir amaç değil, sürecin bizzat kendisidir.

Bu çalışmada John Dewey'in pragmatist felsefeye dayanarak ahlaki yaşamın doğası ve imkânı hakkında ortaya koyduğu bu temel yaklaşımı çeşitli boyutlarıyla incelenmiştir. Onun geleneksel ahlak teorilerine alternatif olarak önerdiği görüşün gücü ve değerinin olup olmadığı sorusuna karşılaştırmalı olarak cevap verilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kavramlar: John Dewey, Pragmatizm, Ahlak Teorisi, Ahlaki Amaç, Ahlaki Fail.

Bilim Kodu: 60202

JOHN DEWEY'S PRAGMATIC ETHICS

İlhami ÇITIR

ORCID: 0000-0002-6260-0867

HİTİT UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL

Doctor of Philosophy Thesis

January 2023

ABSTRACT

John Dewey is one of the founding philosophers of pragmatism, along with Charles Peirce and William James. He tried to put forward a pragmatic understanding of ethics by applying the basic views of pragmatism in metaphysics and epistemology to this field. Traditional ethical theories in the history of philosophy have tried to find a universal and objective purpose for the moral life and a single foundation that directs the moral agent towards this purpose. It is possible to classify these theories under three main categories: The first is teleological moral theories, which define the purpose of moral life as the Highest Good towards which desires, subject to the guidance of reason, are directed. The second is the deontological moral theories, which argue that the purpose of moral life is to obey the laws/duties that reason shows to be right/just. The third is virtue ethics, which explains moral life in terms of virtues that are formed according to social approval and condemnation in traditional moral life. Dewey criticized these basic ethical theories, claiming that they are reductionist in their attempt to explain the complex nature of the moral life, in which many elements interact with each other, with a single universal and objective purpose and foundation based on an analytical and dualistic approach. In response, he argued that the purpose of moral life is development, perfection, and growth, and by embracing a dialectical and holistic approach, he tried to show that each of the elements that traditional ethical theories emphasize has a legitimate and irreducible place and function in moral life. According to him, the only condition for the moral agent to develop and grow himself/herself is to be able to achieve harmony, unity and continuity based on mutual interaction between all these elements. However, since this points to an open-ended process, self-realization is not a goal that is assumed from the beginning, nor is it a final goal that can be claimed to have been achieved. In this respect, self-realization is not a goal external to the process, but the process itself.

This study examines John Dewey's approach to the nature and possibility of moral life based on pragmatism in its various dimensions. I try to give a comparative answer to the question of whether the view he proposes as an alternative to traditional ethical theories has strength and value.

Key Terms: John Dewey, Pragmatism, Ethical Theory, Moral Purpose, Moral Agent.

Science Code: 60202

TEŞEKKÜR

Bu çalışma son halini alıncaya kadar birçok kişiden yardım ve destek görmüştür. Öncelikle çalışma konum hakkındaki yorumları ve eleştirilerinden istifade ettiğim danışman hocam Prof. Dr. Ferit USLU'ya destekleri ve teşfikleri için müteşekkirim. Ayrıca tez izleme komitemde bulunan Prof. Dr. Şaban HAKLI ve Prof. Dr. Mehmet EVKURAN'a tavsiye, yorum ve yardımları için teşekkür ediyorum. Yine tez jürisinde bulunarak yorum ve eleştirileriyle katkı sağlayan Prof. Dr. Rahim ACAR ve Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YILDIZ'a teşekkürlerimi sunuyorum.



KISALTMALAR

Bk.	Bakınız.
C.	Cilt.
Çev.	Çeviren.
Ed.	Editor.
EW.	The Early Works.
Kr.	Karşılaştırınız.
LW	The Later Works.
MW	The Middle Works.
Yay.	Yayınları/yayınevi.

İÇİNDEKİLER

Sayfa

ÖZET	iv
ABSTRACT	v
TEŞEKKÜR.....	vi
KISALTMALAR.....	vii
İÇİNDEKİLER	viii
GİRİŞ.....	1

1. BÖLÜM

JOHN DEWEY'İN FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

1.1. Pragmatizm Felsefesi.....	16
1.2. Natüralistik Metafizik	25
1.3. Araştırma Teorisi.....	35

2. BÖLÜM

JOHN DEWEY'İN PRAGMATİK AHLAK ANLAYIŞI

2.1. Genel Çerçeve.....	41
2.2. Ahlakta Amaçların Doğası.....	48
2.3. Amaç ve Araçlar Arasındaki Süreklilik.....	52
2.4. Ahlaki Yaşamın Kategorisi Olarak İyi.....	56
2.5. Ahlaki Yaşamın Kategorisi Olarak Hak ve Vazife	61
2.6. Ahlaki Yaşamın Kategorisi Olarak Erdem	67
2.7. Ahlaki Davranışın Kaynakları ve Aralarındaki İlişki.....	72
2.7.1. Alışkanlıklar.....	73
2.7.2. Karakter ve Davranış Arasındaki Süreklilik	78
2.7.3. Duygular	82
2.7.4. Kazanılmış Yatkinlıklar Olarak Bencillik ve Diğerkâmlık	87

2.7.5. Akıl.....	93
2.7.6. Prensiplerin Doğası ve Ahlaki Düşünmedeki Yeri	97
2.7.7. Akıl ve Duygu Arasındaki Süreklilik.....	103
SONUÇ.....	107
KAYNAKÇA.....	112



GİRİŞ

Bu çalışmanın konusu Charles Sanders Peirce (1839-1914) ve William James'le (1842-1910) birlikte pragmatizm felsefesinin üç önemli filozofundan biri olarak kabul edilen Dewey'in (1858-1952) ahlak anlayışıdır. Onun görüşleri ahlak felsefesinin iki temel sorusu çerçevesinde ele alınacaktır. Birincisi, ahlaki yaşamın evrensel ve objektif bir amacının olup olmadığı ve varsa onun ne olduğudur. İkincisi ise ahlaki faili ahlaki eyleme sevk eden unsur ya da gücün ne olduğudur. Dewey, bu iki soruya geleneksel ahlak teorileri tarafından verilen cevapları çeşitli açılardan eleştirerek kendi alternatif görüşünü ortaya koymaya çalışmıştır. Bu açıdan onun ahlak anlayışı pragmatizm felsefe geleneğinin geleneksel felsefeye yönelik daha temel eleştirilerinin ve alternatif görüşlerinin ahlak alanındaki tezahürü olarak nitelendirilebilir. Bu yüzden çalışmamızın girişinde geleneksel ahlak teorileri ve çağdaş dönemde onlara yönelik eleştirel yaklaşımlardan kısaca bahsederek Dewey'in eleştirileri ve alternatif yaklaşımının mahiyetini belirleyerek başlamak yerinde olacaktır.

Ahlak felsefesi bir taraftan içinde bulunduğumuz varoluşsal bir dünyada iyi bir yaşamın *doğası* ve *imkânı* üzerine bir düşünme faaliyetini diğer yandan bu düşünme faaliyetinin bizzat kendisinin *doğası* ve *boyutları* üzerine bir düşünce faaliyetini ifade eder.¹ O, birinci faaliyetiyle somut ahlaki yaşamın katı alışkanlık ve geleneklere ya da kaprise dayalı bir şekilde yaşanmasına karşı etkin bir *eleştiri* yaparak olması gereken bir ahlaki yaşamın hangi ilkeler üzerine inşa edilmesi gerektiğini söyler. İkinci faaliyetiyle ise ahlaki yaşam üzerine düşünen aklın yaşamdaki yeni koşullar ve imkânlara karşı duyarsızlaşarak dogmatik bir yapıya dönüşmesine yönelik bir *özeleştiri* yapar. Başka bir şekilde ifade edersek, ahlak felsefesi, *normatif* bir boyuta sahip olması açısından görevi sadece ahlaki yaşamın çeşitli yönlerini betimlemek olan sosyoloji, psikoloji ve antropoloji gibi bilimlerden ayrılır. Kendisine dönük bir özeleştiri yapması açısından ise, mutlak ve evrensel olduğu varsayılan bir amacı fiilî yaşamın imkân ve koşullarını gözetmeksizin mutlak bir şekilde gerçekleştirmeye çalışan ideolojilerden ayrılır.

Ahlaki yaşamı bu tür bir düşünmenin konusu yapan ilk filozofun Sokrates (MÖ. 399) olduğu, Platon (MÖ. 348) ve Aristoteles'in (MÖ. 322) ise ilk sistematik ahlak teorisi inşa eden filozoflar olduğu söylenebilir. İyi yaşamın ne anlama geldiğini sorgulayan bu filozoflar bu sorunu metafizik varlık anlayışlarına dayandırarak açıklamışlardır. Nitekim onlar evrendeki bütün varlıkları teleolojik bir bakış açısıyla yorumlamışlar ve her varlığın sebebini onun yöneldiği amaçla açıklamışlardır. Varlıklar doğalarını gerçekleştirmeyi arzu ederler ve

¹ Ahlak felsefesinin birinci faaliyet alanının iki temel sorusu vardır: Ahlaki yaşamın amacı nedir ve bu amacın objektif ve evrensel bir temeli var mıdır? İkinci faaliyetin temel sorusu ise şu şekilde ifade edilebilir: Ahlaki yaşamı düzenleyecek ilke ve prensiplerin epistemik açıdan gerekçelendirilmesi mümkün müdür? Bu sorun klasik dönemde erdemin öğretilip öğretilmeyeceği şeklinde ortaya konurken modern dönem analitik felsefede ahlaki yargıların bilişsel bir değerinin olup olmayacağı şeklinde ifade edilmiştir.

onların kendilerini gerçekleştirmeleri onlar için iyidir. Bu yüzden onlar aynı yaklaşım tarzıyla insanı da ele alarak onun için iyi yaşamın kendi mükemmelliğine ulaşması olduğunu, bunun da ancak arzuların akla uygun bir şekilde tatmin edilmesine dayalı erdemli bir yaşamla mümkün olduğunu düşünmüşlerdir.² Ancak Platon metafizik görüşlerine uygun bir şekilde bu iyi yaşamın objektif temelini İdealar dünyasındaki İyi ideasına dayandırmasına rağmen, Aristoteles, Platon'un metafizik alandaki düşüncelerine yaptığı eleştirileri ahlak alanında da sürdürerek tikel iyilerin dışında ve ötesinde bir kendinde iyi düşüncesini reddetmiş ve iyi yaşamın imkânının aktüel ahlaki yaşama içkin bir açıklamasını yapmaya çalışmıştır.³

Modern dönemde ortaya çıkan ahlak teorilerinin arka planı bu dönemde yaşanan birtakım dönüşümlere dayanır ve onların doğasının doğru bir şekilde anlaşılması için bu arka planın dikkate alınması gereklidir. Modern dönemdeki bilimsel gelişmeler, özellikle Newton'un (1643-1727) ortaya koyduğu doğa yasalarının evreni determinist bir şekilde hareket eden mekanist bir yapı olarak açıklamış olması, felsefenin metafizik, epistemoloji, ahlak, din, siyaset ve sanat gibi temel alanlarında birtakım krizlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Yeni doğa anlayışının varlıkları teleolojik bir şekilde açıklayan ve onu değer yüklü bir tasnife tabi tutan klasik anlayışı yıkmaya metafizik alanda, bilimin keşiflerini gerçekleştirirken kullandığı metodun felsefenin kullandığı metodun sorgulanmasına sebep olması epistemolojik alanda birtakım sorunlara yol açmıştır. Bu durumun ahlak alanına yansması ise ahlaki yaşamı düzenleyen ilke ve prensiplerin ontolojik ve epistemolojik statüsünün yeniden gözden geçirilmesi şeklinde olmuştur. Ancak sorun en genel olarak bilimin doğa hakkında ortaya koyduğu bilgiyle insanın değer dünyasını düzenlemekte kendisine başvurduğu entelektüel, dinsel ve ahlaki miras arasında ortaya çıkan çatışmanın nasıl çözüme kavuşturulacağıdır.

Modern felsefenin karşılaştığı bu krizi çözmeye yönelik çabanın iki temel özelliği olduğu söylenebilir. Birincisi, felsefenin söz konusu alanlarına yönelik yeni bir felsefi açıklama yapmak için insanla onun içinde yaşadığı doğa arasında düalist bir ayrım yapmak, ikincisi ise tıpkı Newton'un doğanın objektif ve evrensel yasalarını herhangi bir dışsal kaynağa başvurmaksızın doğanın içinde keşfettiği gibi, felsefenin de metafizik, epistemoloji ve ahlak alanlarını objektif ve evrensel bir şekilde düzenleyecek yasaları başka bir otoriteye başvurmaksızın insanın kendisine dönük muhakemeye dayalı bir analiz yapılarak keşfedilebileceği umududur.⁴

² Bu husus, Yunanların ahlak anlayışını modern dönemden ayırt eden temel hususlardan biridir. Onların bütün varlığa normatif bir değer yüklemiş olmaları modern dönem ahlak teorilerindeki en temel konulardan biri olan olgu ve değer ayrımının onlarda olmadığına işaret eder.

³ Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethics*, çev. Saffet Babür (Ankara: Ayraç Yay., 1997), 1096a, 30-35-1096b, 5.

⁴ Descartes'in "düşünen töz" ve "uzamsal töz" ayrımı ve dolaysız bir sezgisel bilgiyle benliği temellendirmesi, Kant'ın numenal dünya ve fenomenal dünya ayrımı yaparak onların her birini ayrı bir şekilde anlamak için tahsis ettiği teorik ve pratik akıl ayrımı bunun en tipik örnekleridir.

Modern dönemde filozofların bir ahlak teorisi inşa etme çabasının bu arka planının dikkate alınması onlar arasındaki farklılıklara rağmen ortak noktalarına da dikkat etmemizi sağlayacaktır. Nitekim bu dönemdeki bütün ahlak teorileri ahlaki yaşamın objektif, evrensel ve sabit temelini bireysel öznedeki aramaları açısından ortak bir bakış açısını yansıtır. Aynı şekilde onlar, bu temeli ve bu temelin yasalarının ahlaki yaşamdaki bütün tikel eylemleri Newton'un yasalarının doğadaki bütün olayları açıkladığı gibi evrensel ve objektif bir şekilde açıklayacağını iddia etmekte de aynı düşünceyi paylaşırlar.⁵ Farklılaştıkları husus ise insandaki bu temelin ve kaynağın ne olacağı konusundadır.⁶ Bu noktada modern ahlak felsefesinin iki temel ahlak teorisi etrafında şekillendiği söylenebilir. Birincisi, ahlakın temelini *akılda*, amacını ise ahlaki eylemin *sebeplerinde/niyetlerinde* arayan deontolojik yaklaşımdır. Kant'ın (1724-1804) ödev ahlakı bu yaklaşımın en açık örneğini teşkil eder. İkincisi ise, ahlakın temelini insan doğasındaki evrensel ve sabit olduğu iddia edilen birtakım *duygularda/arzularda*, amacını ise ahlaki eylemin *sonuçlarında/faydasında* arayan sonuççu (*consequentialism*) yaklaşımdır. Hobbes'un (1588-1679) egoizmi, Hume (1711-1776) ve Adam Smith'in (1723-1790) altruizmi, Bentham'ın (1748-1832) eylem faydacılığı ve Stuart Mill'in (1806-1873) kural faydacılığı ise bu yaklaşımın örnekleridir.⁷

Ahlakın temeli ve amacı konusundaki bu iki yaklaşım arasındaki tartışma modern ahlak tartışmalarının özünü oluşturmuştur. Bu iki karşıt teorinin kendilerinin makullüğünü diğerinin makul olmadığı üzerinden göstermeye çalışmaları, ahlakta birçok düalist yapının ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu yapıların başlıcaları; akıl-duygu, karakter-davranış, amaç-araç, niyet-sonuç, hak-iyi, objektif-subjektif, olgu-değer ayrımlarıdır. Deontolojik yaklaşım, bu ayrımların ilk tarafında konumlanırken; sonuççu yaklaşım, ahlaki ikinci taraftaki unsurlarla açıklamaya çalışmıştır. Ancak bu iki karşıt teori arasındaki uzlaşmazlığın bir ahlak teorisinin *doğası* ve *işlevi* konusundaki bir uzlaşmazlık olmadığını belirtmek gerekir. Çünkü ahlak teorisinin görevinin ahlaka evrensel ve sabit bir temel ve amaç bulmak olduğu konusunda her iki yaklaşım arasında bir uzlaşma söz konusudur. Uzlaşmadıkları husus, bu

⁵ Bunun bir analogi olmadığını, modern ahlak teorilerinin modern bilime öykündüğü ve Newton'un fizik biliminde yaptığının benzerini ahlak alanında gerçekleştirmeye çalıştıklarının en açık örneklerinden biri Bentham'dır. Nitekim onun Halevy Üniversitesine bıraktığı notlarda şunlar yazılıdır: "Bacon fizik alanında neyse Helvetius da ahlak alanında odur. Bu yüzden ahlak alanı bir Bacon'a sahipti. Bu alanın Newton'u ise gelmek üzereydi": Wesley C. Mitchell, "Bentham's Felicific Calculus", *Political Science Quarterly*, Vol. 33, June 1918, 164.

⁶ Burada modern dönemde ahlakın felsefenin diğer dallarından farklı bir konuma yerleştirildiğine değinmek faydalı olacaktır. Kant, teorik aklın eleştirisinin sonucunda metafiziğin epistemik değerini inkâr etmiş olmasına rağmen aynı şeyi ahlak alanına da hasretmekten kaçınmıştır. Hume ise, metafizik alanda benliğin bütünlüğünü, epistemoloji alanında nedenselliğin zorunluluğunu inkâr etmesine rağmen ahlak alanında bütün eylemlerimizi açıklayacak evrensel ve sabit bir temel arayışını sürdürmüştür. Bk. David Hume, *Ahlak*, çev. Nil Şimşek (İstanbul: Dergah Yayınları, 2010), 61.

⁷ Kant, pratik aklın ortaya koyduğu emirleri yasa olarak ifade eder. Ancak burada empirik ahlak teorilerinin ahlaki yaşamı insan doğasındaki arzularla açıklamaları onların evrensel ve sabit bir temel arayışında oldukları gerçeğini değiştirmemektedir. Bentham'ın şu sözleri bu durumun en açık örneğini teşkil eder: "Tabiat, insanı iki egemen efendinin idaresi altında bırakmıştır: acı ve haz. Ne yapacağımızı belirlediği gibi ne yapmamız gerektiğini de belirlemek sadece onlara kalmıştır. Bir taraftan doğru ve yanlışın ölçüsü diğer taraftan sebep ve sonuçların zinciri onların tahtını sağlamlaştırır. Yaptığımız, söylediğimiz ve düşündüğümüz her şeyde bizi onlar yönetir": Jeremy Bentham, *An Introduction to The principles of Morals and Legislation* (Batoche Books, Kitchener 2000), I/I.

amaç ve temelin ne olduğu konusundadır. Biri bu temeli “evrensel insan doğası”nda bulurken, diğeri “evrensel apriori akıl”da bulmuştur. Dolayısıyla onlar arasındaki farklılık, mantık diliyle ifade edecek olursak, öncüllerdeki bir farklılıktan daha ziyade sonuçlardaki bir farklılıktır.

On dokuzuncu yüzyılın sonları ve yirminci yüzyılın başlarından itibaren çok farklı gerekçeler ve motivasyonlardan hareket ederek bu geleneksel ahlak teorilerini eleştiren alternatif yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. Ancak onları ortak noktada buluşturan husus, bütün ahlaki eylemlerin kendisinden ortaya çıktığı tek bir sağlam temel ve bütün ahlaki eylemlerin kendisine yöneldiği tek bir evrensel amaç bulma çabasının sonlandırılmaz bir çaba olduğu düşüncesidir. Bu alternatif yaklaşımları temelde üç kategori altında sınıflandırabiliriz. Birincisi, G. E. Moore’un (1873-1958) sezgici ahlak teorisi (*intuitionism*) ve ondan ilham alan Charles Stewenson (1908-1979) ve A. J. Ayer’in (1910-1989) duygucu ahlak teorisi (*emotivism*). İkincisi, Soren Kierkegaard (1813-1855), Friedrich Nietzsche (1844-1900), Martin Heidegger (1889-1976) ve John Paul Sartre (1905-1980) gibi Kıta Avrupası filozoflarının varoluşçu ahlak anlayışıdır. Üçüncüsü ise, G. E. Anscombe (1919-2001), Alasdair MacIntyre ve Martha Nussbaum gibi filozofların sonuççu ve deontolojist ahlak teorilerine alternatif olarak Aristoteles’in erdem ahlakını canlandırma çabalarıdır.⁸

Moore 1903’te yayınladığı *Principia Ethica* adlı eserinin girişinde, Kant’a nazîre yaparak, amacının “mümkün olduğunca bilimsel olabilecek gelecekteki bir ahlaka mukaddime” yazmak olduğunu iddia eder.⁹ Moore’a göre, hâlihazırdaki ahlak tartışmalarında büyük bir karışıklık ve belirsizlik vardır. Bu karışıklık ve belirsizliği aşmanın yolu, ahlak tartışmalarının merkezine yerleştirilen soruya yeni ve farklı bir cevap vermek değildir. Yapılması gereken, ahlaka yeni bir metodolojiyle yaklaşarak ahlakın tartışma zeminini değiştirmektir. Bu düşünceden hareketle Moore, gerçek anlamda bir ahlak biliminin “Ne yapmam gerekir?” sorusunu değil, “Kendinde iyi nedir?” sorusunu cevaplaması gerektiğini iddia eder.¹⁰ Başka bir deyişle ahlak, neyin iyi olduğunu değil, iyinin ne olduğunu araştırmalıdır. Buna göre, kendinde iyi tıpkı sarı renk gibi basit bir kavramdır. Sarı rengi tanımlayamadığımız gibi kendinde iyiyi de tanımlayamayız. Moore bu durumu, “Bana iyi nedir diye sorulacak olursa cevabım şudur: İyi iyidir. Hepsi bu kadar. Ya da iyi nasıl tanımlanır? diye sorulacak olursa

⁸ Bu sınıflandırmanın bu çalışma bağlamında yapılmış öznel bir sınıflandırma olduğu belirtilmelidir. Elbette burada zikredilenlerin dışında da geleneksel ahlak teorilerine farklı bakış açılarından eleştiri getiren yaklaşımlar vardır. Ancak yukarıda zikrettiğimiz yaklaşımların ortak özelliği, ahlak teorilerine *içeriksel* olmanın ötesinde *metodolojik* bir eleştiri getirerek ahlak tartışmalarının doğasını *paradigm*al bir değişime uğratma girişiminin ürünü olmalarıdır. Bu yaklaşımlar, geleneksel ahlak teorilerinin ahlakın temeli ve amacını neyle açıkladıklarından daha ziyade, ahlaka evrensel ve objektif bir temel ve amaç arama girişiminin bizzat kendisini sorgulamışlardır. Elbette onların bu sorgulama işinde kullandıkları metot ve amaçlar bakımından kendi aralarında da pek çok farklılık ve karşıtlıklar söz konusudur. Ancak burada vurguladığımız nokta onların sonuççu ve deontolojik yaklaşımların her ikisini de eleştiren tutarlı bir metot ortaya koymuş olmalarıdır. Geleneksel ahlak teorilerine etkili eleştiriler getiren yakın dönemdeki yaklaşımlar olarak post-modern teorileri de ayrıca zikredebiliriz. Post-modern ahlak teorilerinin bir örneği için bk. Zygmunt Bauman, *Postmodern Etik*, çev. Alev Türker (İstanbul: Ayrıntı Yay. 2016).

⁹ George Edward Moore, *Principia Ethica* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), 35.

¹⁰ Moore, *Principia Ethica*, 54-55.

cevabım şudur: O tanımlanamaz ve onun hakkında söylenebilecek bütün şey budur”¹¹ şeklinde ifade eder. Ancak pek çok ahlak filozofu kendinde iyinin basit bir kavram olduğunu göz ardı etmişler ve onu, ona ait olmayan mutluluk, haz, fayda, Tanrı’nın emri, irade gibi birtakım doğal terimlerle tanımlamaya çalışmışlardır. Moore böyle bir çabayı *doğalcı yanlış* (*naturalistic fallacy*) olarak adlandırır. Ayrıca o, bir ahlak teorisinin bu yanlışya düşüp düşmediğini belirlemek için *izolasyon testi* adını verdiği bir kriter de geliştirmiştir. Buna göre eğer iyi dediğimiz şey ilişkilerinden ve sonuçlarından ayrıldığında hala iyi olmaya devam ediyorsa o, kendinde iyidir. Aksi takdirde iyi değildir. Moore, bu izolasyon testinden geçemeyen ahlak teorilerinin deontolojik ve sonuçcu yaklaşımları kapsayacak şekilde oldukça geniş bir listesini verir. Aristoteles, Stoacılar, Spinoza, Rousseau, Bentham, Kant, Mill, Spencer bunlardan bazılarıdır.

Moore’un bu düşünceleri ahlak tartışmalarında çok büyük bir etki yaratmıştır. Nitekim onunla birlikte ahlak tartışmaları büyük ölçüde betimsel ve normatif ahlaktan meta-etik tartışmalara kaymış ve bu durum yirminci yüzyılın ahlak felsefesinin yönünü belirlemiştir. Bundan böyle ahlak tartışmalarının konusu, ahlaki eylemlerimizin amacı ve temelini ne olması gerektiği değil, ahlaki kavramların anlamı, ahlaki değer yargılarının bilişsel statüsü, başka bir deyişle ahlaki dilin doğası üzerine analitik tartışmalara dönüşmüştür. Bu tartışmalar olgu-değer arasındaki ilişki sorununu ortaya çıkarmış ve ahlak ile bilimin kesin çizgilerle birbirinden ayrılmasıyla sonuçlanmıştır. Ancak burada Moore’un olgu-değer ayrımını kabul etmediğini ve dolayısıyla dünyada ahlaki olguların varlığını inkâr etmediğini, aksine realist bir yaklaşım benimsediğini belirtmek önemlidir.

Anti-realist yaklaşım ise, Moore’dan etkilenen ve onun düşüncelerini uç noktalara taşıyan Stewenson ve Ayer gibi mantıkçı pozitivistlerin ortaya koydukları duygucu ahlak teorisi tarafından savunulmuştur. Ayer, ahlaki değer yargılarının deneysel olgu yargılarına çevrilip çevrilemeyeceğini sorarak buna olumsuz cevap verir. Çünkü ona göre deneysel olgu yargıları dünyadaki olgular hakkında bilgi vermeleri ve bundan dolayı doğrulanabilir nitelikte olmalarına rağmen ahlaki değer yargılarının bilgi içerikleri yoktur. Onlar dünyadaki bir olguya işaret etmekten daha çok kişinin duygularını açığa çıkaran duygu ifadeleridir.¹² “Su akıcıdır” önermesi ile “Arkadaşımın sınavı kazanması iyidir” cümlesi aynı yapıda değildir. Birinci önerme bir olguya işaret eder ve doğru ya da yanlış olabilir. Ancak ikinci cümle dünyadaki herhangi bir olguyu göstermez ve dolayısıyla doğrulanma ya da yanlışlanma ihtimali yoktur. Bu önerme, “Sınavı kazandı. Yaşasın!” cümlesinde ifade edilen duygudan başkasını ifade etmez. Stewenson ise, temelde Ayer’la uzlaşmakla birlikte, ahlaki önermelerin kişinin duygularını ifade etmesinin yanında karşısındakini duygusal olarak etkilemeye ve

¹¹ Moore, *Principia Ethica*, 58.

¹² Alfred J. Ayer, *Dil, Doğruluk ve Mantık*, çev. Vehbi Hacıkadıroğlu (İstanbul: Metis Yay., 1984), 85.

onun tutumlarında değişim yaratmaya da yönelik olduğunu savunur. "Hırsızlık kötüdür" demek, ona göre "Hırsızlığı onaylamıyorum, sen de onaylama!" demektir.¹³

Sonuç olarak, Moore'un analitik bir yöntem kullanarak metaetik alanda ortaya koyduğu düşünceler ahlak tartışmalarının seyrini değiştirirken, Ayer ve Stewenson'un duygucu ahlak teorisi, pozitivist bir bilgi anlayışının da etkisiyle, ahlaki olguların varlığını inkâr ederek bilişselci olmayan sübjektif bir ahlaka yol açmıştır. Moore'un gelecekte bir bilim olabilecek bir ahlaka yazmış olduğu mukaddime, Ayer ve Stewenson'un görüşleriyle birlikte ahlaki bilginin bir meşruiyet krizine girmesiyle sonuçlanmıştır.

Varoluşçu filozoflar ise, geleneksel ahlak teorilerine çok farklı bir bakış açısından eleştiri getirmişlerdir. Onlar arasında birçok farklılık olmasına rağmen onları ortak noktada buluşturan temel hususun oluştan ayrı olarak sabit bir varlık olduğu düşüncesine karşı çıkmaları olduğunu söyleyebiliriz. Onlara göre, varlıktan ziyade var olmak üzerinde konuşabiliriz. Bu temel düşünceyi insan benliği bağlamında düşünürsek onlara göre insan dünyaya bir öze birlikte gelmez. O, eylemleri ve tercihleriyle kendini oluşturur. Sartre'ın "insan varlığı etkimek için önceden var değildir, insan gerçekliği için olmak, eylemektir ve eylemekten vaz geçmek, olmaktan vaz geçmektir"¹⁴ sözü bu düşüncenin en açık ifadelerinden biridir. Buna göre, insan keşfedilmesi gereken sabit bir varlık olmaktan ziyade inşa edilen bir oluşumu temsil eder. Bu inşa etme işinde insanın dayanacağı hiçbir temel ve ona rehberlik edecek hiçbir prensip söz konusu değildir. Heidegger'in dünyaya atılmışlık kavramı ya da Sartre'ın insanın özgürlüğe mahkûm olduğu düşüncesi bu noktaya işaret eder. Dolayısıyla onlar için bir tarafta özünü oluşturamamış olan ham şekliyle insan, diğer tarafta ise, eylemleriyle var olmayı gerçekleştiren insan vardır. Nietzsche'nin sürü insan ve üst-insan, Heidegger'in sahih Dasein ve sahih olmayan Dasein, Sartre'ın kendi içinde varlık (entre en soi) ve kendi için varlık (entre poursoi) arasında yapmış oldukları ayrımlar da bu durumu ifade eder.¹⁵

Varoluşçuların bu temel düşüncelerinin ahlak alanındaki imaları en açık şekliyle Nietzsche'nin ahlak görüşünde somutlaşır. Ona göre dünyada iyi ve kötü olarak nitelendirebileceğimiz olgular yoktur. İyi ve kötü insanların olgu ve nesnelere dair bir takım sübjektif yorumlarından ibarettir. Diğer bir deyişle anlam ve amaç, dünyanın kendisinde olan şeyler olmayıp insanın yarattığı ve dünyaya atfettiği birtakım düşüncelerdir. Tarih boyunca insanoğlu binlerce amaç ve anlam yaratmıştır ve bu amaç ile anlamları tek bir çatı altında toplayacak nihai bir amaç yoktur. Ancak ahlak teorileri belli bir tarihsel bağlam içinde ortaya çıkan bir amacı, bağlamından kopararak ona tarih-üstü, evrensel ve mutlak bir konum

¹³ Charles L. Stevenson, "The Emotive Meaning of Ethical Term", *Mind* 46/181 (Jan., 1937), 19-20.

¹⁴ Jean-Paul Sartre, *Varlık ve Hiçlik*, çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen (İstanbul: İthaki Yay., 2009), 600.

¹⁵ Varoluşçu filozofların, benliğin, eylemleri yoluyla kendisini gerçekleştiren olumsal bir yapı olduğu düşüncesinde birleşseler de, kendini gerçekleştirme sürecinin nasıl gerçekleştiği ve olan insanla kendinin bilincine vardığında olacak olan insan arasındaki sürekliliğin betimlenmesi konusunda bir uzlaşma içinde olmadıklarını belirtmeliyiz.

atfetmişlerdir. Örneğin, Kant'ın saf pratik akıldan çıktığını iddia ettiği kategorik imperatif aslında insanları birtakım öznel yasalara tabi kılmanın aracıdır. Diğer taraftan İngiliz faydacılarının ahlakın amacı olarak gördükleri mutluluk, sadece onların mutluluğudur. Çünkü sürekli mutluluğun peşinde koşmak bütün insanlığa değil, İngilizlere has bir tutumdur.¹⁶

Nietzsche geleneksel ahlak teorilerinin iyi ve kötü arasındaki ayrımı bencillik ve diğerkâmlık arasındaki bir ayrımla özdeşleştirmelerine itiraz eder. Ona göre iyi ve kötünün ilk kullanımlarında böyle bir özdeşleştirme söz konusu değildir. Aksine eski dönemlerde iyi, asalet ve yüce gönüllülüğe; kötü ise, zayıflığa ve aşağılığa tekabül eder. Modern dönemde iyi ve kötünün kullanımındaki bu anlam kaymasının sebebi, zayıf, özgür olamayan, kendi değerini kendisi yaratamayıp sürekli başkalarına bağımlı yaşamaya mahkûm olan, kendini küçük gören aciz kimselerin bu eksikliklerini tazmin etmeye yönelik çabasıdır. Bu tür bir ahlak, insanı beceriksiz ve bağımlı kıldığı için aslında bir köle ahlakıdır. Oysa Nietzsche'ye göre ahlak, insanın kendini inşa etme çabasına işaret eder ve zayıflıktan daha çok gücü temsil eder. O böyle bir ahlakı soylu ahlakı olarak adlandırır. Böylece ona göre ahlak, iyi ve kötü arasındaki bir ayrımdan ziyade, soylu ve köle ahlakı arasındaki bir ayrım üzerinden anlaşılmalıdır.¹⁷

MacIntyre ise, ahlaka rasyonel ya da meşrulaştırıcı evrensel bir temel arama çabasını özünde aydınlanmacı bir proje olarak nitelendirir ve bu projenin başarısız olduğunu, çünkü başarısız olmaya mahkûm olduğunu iddia eder. Ona göre, Kant'ın, insan doğasındaki dürtülere karşı rasyonel bir akılla, İngiliz empiristlerinin ise, insan doğasındaki birtakım dürtülerle ahlakı temellendirme çabaları birbirine karşıtmiş gibi görünmesine rağmen temelde ortak varsayımlara dayanırlar. Onların en temel benzerlikleri, insanı teleolojik bir varlık olma karakterinden arındırmalarıdır. Bu iki teori, insanı bir tarafta belli bir amaca yönelik olmayan, kendisi için istenen kurallar yığınıyla, diğer taraftan olduğu gibi değişmeksizin kalan cahil bir insan doğasıyla baş başa bırakmıştır. Böyle bir insan anlayışı, aynı zamanda modern döneme kadar gelen teleolojik ahlak anlayışından bir kopuşu temsil etmektedir. Bu kopuş, bir ahlaki fail olarak insanın yaşamını ve karakter bütünlüğünü parçalayarak toplumsal ve tarihsel bağlamdan kopuk *bireyselci* ve *duygucu* bir ahlaki fail ortaya çıkarmıştır. MacIntyre bu iki temel yaklaşıma karşı alternatif olarak Aristoteles'in erdem ahlakının yeniden canlandırılması gerektiğini savunur. Çünkü ona göre, Aristoteles "*olan insan*"la nihai amacının farkına vardığı takdirde "*olabilecek insan*" arasında ayrım yaparak ahlakın görevinin olan insandan olması gereken insana nasıl geçeceğinin yollarını bulmak olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla ahlakta ham, eğitilmemiş bir insan doğasını esas alan sonuççu yaklaşımın ve ahlaki bir amaca sahip olmayan apriori bir aklın ham insan doğasına dışarıdan kurallar dikte etmesiyle özdeşleştiren deontolojik yaklaşımın alternatifi, insan doğasında potansiyel şekilde bulunan dürtülerin eğitilmesi ve kendilerini bir amaca göre ahenkli bir

¹⁶ Friedrich Nietzsche, *Putların Alacakaranlığı*, çev. İsmet Zeki Eyüboğlu (İstanbul: Say Yay., 2003), 12.

¹⁷ Bk. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, çev. Ahmet İnam (İstanbul: Say Yayınları., 2011), 40-68.

şekilde ifade edebilmelerinin imkânını araştıran bir ahlaktır. Aristoteles'in ahlak teorisi bu imkânları yeterince barındırmaktadır.¹⁸

Sonuç olarak, geleneksel ahlak teorilerini eleştirirken Moore, *analitik/epistemolojik* metodu kullanmış ve ahlaki bilginin bilişsel statüsü hakkında bir tartışma başlatmıştır. Bu analitik metot, Ayer ve Stewenson'un mantıkçı pozitivist görüşleriyle birleştirilerek ahlak alanına uygulandığında ise, olgu ve değer birbirinden tamamen ayrılarak değer alanı hakkındaki bilginin epistemolojik meşruiyetinin krize girmesine sebep olmuştur. Kıta Avrupası filozofları *yapı bozumcu (deconstructionist)* metodu benimsemiş ve metafizik temellerden arındırılmış varoluşçu bir ahlak önermişlerdir.¹⁹ MacIntyre ise, *sosyolojik/tarihsel* metodu kullanarak, bütün modern ahlak teorilerinin gelenekten, tarihten ve toplumsal bağlardan radikal bir kopuşu temsil ettiğini iddia etmiş, bu bağın tekrar kurulması için Aristoteles'in erdem ahlakını canlandırmaya çalışmıştır. Kısaca söyleyecek olursak, Moore ve onu takip eden Ayer ve Stewenson, ahlakın tartışma zeminini değiştirmek yoluna gitmiş, varoluşçu gelenek radikal bir kopuşu, MacIntyre ise tekrardan öze dönüşü önermiştir.²⁰

Burada söz konusu bu alternatif yaklaşımların birbiri arasındaki karşıtlığa da işaret etmeliyiz. Örneğin MacIntyre modern dönem ahlak teorilerinin özünün duyguculuk ve bireycilik olduğunu iddia ettiğinde Moore, Ayer, Stewenson, Kierkegard, Sartre ve Nietzsche'nin de bu anlayışı devam ettirdiğini iddia edecektir. Varoluşçuların ise ahlaki düşünceyi dilsel analizlere dayalı meta-etik tartışmalarla özdeşleştiren analitik felsefeyi, ahlakın varoluşsal boyutlarına nüfuz edememekle, MacIntyre'i ise hâlihazırdaki sorunların çözümünü geçmişte arayarak anakronik bir tutum sergilemekle itham edebileceğini söyleyebiliriz. Diğer taraftan MacIntyre ve varoluşçuların Moore'un izolasyon testinden geçebilecekleri şüphelidir.

Peki, kısaca özetlemeye çalıştığımız geleneksel ahlak teorileri ve onlara yönelik eleştirel yaklaşımlar arasında çalışmamızın konusunu oluşturan John Dewey'in (1859-1952) ahlak anlayışının ayrı ve özgün bir yerinden bahsedilebilir mi? Çalışmamızın başında bu soruya olumlu bir cevap vererek onun ahlak anlayışının eleştirel yaklaşımlar arasında farklı bir bakış açısı ve alternatif bir görüşü temsil ettiği varsayımından hareket edeceğimizi belirtelim. Elbette bu onun ahlak anlayışının yeterliliği ve doğruluğu hakkında normatif bir değer yargısında bulunmak anlamına gelmemektedir. Dewey, eleştirel yaklaşımların temsilcileri içinde zikrettiğimiz Nietzsche ve Moore'la göreceli olarak aynı dönemde yaşamıştır. Nietzsche'nin varoluşçu felsefe geleneğinin Moore'un ise analitik felsefe geleneğinin ahlak

¹⁸ Alasdair MacIntyre, *Erdem Peşinde*, çev. Muttalip Özcan (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001), 86-88.

¹⁹ Burada eleştirinin radikal olduğunu iddia etmek ne onların kendilerini ait oldukları gelenekten tam olarak koparabildiklerini ne de yıktıkları yapının yerine yeni bir alternatif önermediklerini ima eder.

²⁰ Bir teorinin gücü ve otoritesini değerlendirirken ölçütümüz ne olacaktır? Aslında yukarıdaki üç alternatif teorinin ön plana çıkmasının sebebinin teorilerin kendilerinin içeriksel gücü ve otoritesinin yanında ortaya attığı iddianın keskinliği olduğunu görebiliriz. Çünkü belli bir konunun geleneksel tartışma zeminini değiştirmek (Moore, Ayer, Stewenson), bir "öze dönüş projesi" olarak ortaya çıkmak (MacIntyre) ya da geleneğin toptan reddi (varoluşçular) gibi girişimler her zaman ve her alanda dikkat çekici olmuştur.

anlayışını temsil ettiği gibi Dewey de pragmatizm felsefesi geleneğinin ahlak anlayışını temsil etmektedir. Nietzsche geleneksel ahlak teorilerine yönelik yapı-bozumcu (*deconstruction*) bir yaklaşımı, Moore geleneksel ahlak tartışmalarının içeriğini değiştirerek metaetik düzlemde bir inşayı (*construction*) temsil ederken Dewey geleneksel ahlak felsefesinin yeniden inşa (*reconstruction*) edilmesi gerektiğini iddia etmiştir. Çalışmamızın amacı onun bu iddiasını dayandırdığı temel düşünceleri ve önerdiği alternatif yaklaşımın içeriğini ortaya koymaktır.

Ahlaki yaşamın evrensel ve objektif amacının ve ahlaki faili bu amaca yönelten motivasyon unsurunun ne olduğu konusunda üç temel geleneksel ahlak teorisinden bahsedilebilir. Birincisi, bütün ahlaki eylemlerin bir İyiye amaçladığı ve bu İyiye insanın arzuladığı şeyler arasında gerçekten iyi olanla olmayan arasında akıl yoluyla bir ayrım yaparak ulaşılabileceğini söyleyen *sonuççu* ya da *teleolojik* ahlak teorileridir. İkincisi, ahlakın eylemin sonuçlarıyla değil, bu eylemin yapılma niyetiyle ilgili olduğunu ve bir eylemin ahlakiliğinin ölçütünün aklın koyduğu yasalara tabi olmak olduğunu savunan *deontolojist* ahlak teorileridir. Üçüncü ahlak teorisi ise, ahlaki failin tasvip ve kınama gibi ahlaki failde doğal bir şekilde bulunan ve kendiliğinden dolaysız bir şekilde ortaya çıkan duyguların ahlaki faili eyleme yöneltmesindeki önemini vurgulayarak erdemli davranışın ölçütünü tasvip edilmesiyle erdemsiz davranışın ölçütünü ise tasvip edilmemesiyle açıklayan *erdem* ahlakıdır. Dolayısıyla, ahlaki yaşamın amacı olarak İyi, Hak ve Erdem; ahlaki faili bu amaca yönelten temel unsur olarak akıl, arzu ve alışkanlıktan her biri farklı ahlak teorileri tarafından ahlaki yaşamı açıklamakta esas kabul edilmiştir.

Dewey, *Ethics* adlı kitabında ahlaki yaşamın amacı olarak İyi, Hak ve Erdemi ayrı ayrı ele almıştır.²¹ O, öncelikle onlardan her birini esas kabul eden teorilerin görüşlerini eleştirel bir şekilde değerlendirmiş ve daha sonra kendi alternatif görüşünü ortaya koymuştur. *Human Nature and Conduct* adlı eserinde ise benzer bir yaklaşımla ahlaki faili eyleme yönelten unsurlar olarak alışkanlık, arzu ve akli incelemiştir. Onun bu konular hakkındaki temel yaklaşımı, söz konusu unsurların her birinin ahlaki yaşamın bütünlüklü bir şekilde yaşanması için meşru ve indirgenemez bir yere sahip oldukları, onlar arasında organik ve etkileşimsel bir ilişki olduğu ve dolayısıyla birinin diğerine indirgenemeyeceği şeklindedir. Ona göre, bu unsurların herhangi birini diğerleri aleyhine ön plana çıkarma ya da onlar arasındaki ilişkiyi bir amaç-araç ilişkisi olarak açıklama çabası yanlıştır. Dolayısıyla, geleneksel ahlak teorilerine yönelik temel eleştirisi, çok yönlü ve çok boyutlu bir karaktere sahip olan ahlaki yaşamı tek bir amaç ve tek bir motivasyon kaynağıyla açıklayarak indirgemeci ve basitleştirilmiş bir ahlaki yaşam anlayışı ortaya koymuş olmalarıdır. Dewey, onların bu yaklaşımının ahlaki tecrübenin ötesinde ve öncesinde ahlaka sabit ve değişmez bir temel arayışından kaynaklandığını iddia ederek bu arayışın bütün türlerine kategorik olarak karşı çıkmıştır.

²¹ Bk. LW7. 180-183.

Ancak Dewey'in geleneksel ahlak teorilerinin temel arayışına yönelik eleştirisi ve alternatif olarak önerdiği görüşünün daha temel bir arka plana sahip olmadıkça herhangi bir özgün tarafının olmayacağı açıktır. Nitekim ahlakın sabit ve evrensel bir temele sahip olduğu düşüncesine karşı çıkmak sadece Dewey'e has bir yaklaşım değildir. Hatta girişte eleştirel yaklaşımlar arasında zikrettiğimiz Nietzsche'nin bu konuda daha radikal bir tavra sahip olduğu söylenebilir.²² Diğer taraftan, onun ahlaki yaşamdaki unsurların her birinin meşru bir yere sahip olduğu iddiasının yalın bir şekilde ele alındığında herhangi bir normatif iddiayı barındırmayacağı sadece fiilî ahlaki yaşam hakkında bir tespitle sınırlı kalacağı açıktır.

Bunun yanında, bu durum Dewey'in ahlak hakkındaki konumu açısından da bir belirsizliğe ve onun hakkında birbirine karşıt olacak ölçüde farklı yorumlara sebep olmuştur. Nitekim onun geleneksel ahlak teorilerinin ön plana çıkardığı temel unsurların her birinin ahlaki yaşamda meşru bir yere sahip olduğu düşüncesi, onu özgün kılmak yerine söz konusu teorilerin her biri içinde konumlandırılmasına müsait hale getirmiştir. Ahlakın bir temeli olduğunu reddetmesi ise, onu Nietzsche'den Gadamer'e kadar Kıta Avrupası filozoflarının her biriyle²³ ve Levinas'tan Bauman'a kadar birçok post-modern filozofla çeşitli açılardan karşılaştırılmasına ve aralarında paralelliklerin kurulmasına sebep olmuştur.²⁴

Kanaatimizce Dewey'in görüşlerindeki hem bu belirsizlik hem de onunla Kıta Avrupası filozofları ve post-modern filozoflar arasında belirli ilişkiler kurulmasının sebebi, onun felsefesi üzerinde Hegel'in belirgin bir etkisinin bulunmasıdır. Ancak bu etkinin boyutları ve mahiyeti konusunda literatürde karşıt görüşlerin olduğu görülmektedir. Pragmatizm felsefesi geleneğine bağlı olan ve Dewey'e sempatiyle yaklaşan düşünürler onun Hegel felsefesiyle felsefe hayatına başlamış olmasına rağmen, süreç içinde özellikle James'in *The Principles of Psychology* (Psikolojinin İlkeleri) adlı eseriyle tanışmasıyla birlikte ondan uzaklaşarak pragmatist bir felsefeyi benimsediği görüşünde birleşirler.²⁵ Ancak daha yakın dönemde Dewey'in Hegel'i hiçbir zaman terk etmediğini, felsefi yaşamı boyunca onun etkisinin devam ettiğini savunan yaklaşımlar da ortaya çıkmıştır.²⁶ Örneğin Bernstein, Dewey'in Hegel'i olgun

²² Dewey'le Nietzsche'nin görüşlerinin genel olarak geleneksel felsefeye yönelik eleştirileri üzerinden karşılaştıran bir çalışma için bk. Paul Fairfield, "Dewey, Nietzsche, and the Self-Image of Philosophy", *John Dewey and Continental Philosophy*, ed. Paul Fairfield (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2010), 90-110.

²³ Bk. *John Dewey and Continental Philosophy*, ed. Paul Fairfield (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2010). Bu çalışma Dewey'i Kıta Avrupası filozoflarıyla çeşitli açılardan ayrı ayrı karşılaştıran makalelerden oluşmaktadır.

²⁴ Bk. *Pragmatism and Diversity*, ed. Judith M. Green, Stefan Neubert, and Kersten Reich (New York: Palgrave Macmillan, 2011).

²⁵ Örneğin bk. David Hildebrand, *Dewey: A Beginner's Guide* (Oxford, England: Oneworld Publications, 2008), 10-14; Thomas Alexander, "Comments on James Good, A Search for Unity in Diversity", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 44 (2008), 563-68.

²⁶ Örneğin bk. James A. Good ve Jim Garrison, "Traces of Hegelian Bildung in Dewey's Philosophy", *John Dewey and Continental Philosophy*, ed. Paul Fairfield (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2010), 44-68; Steven Levine, "Hegel, Dewey and Habits", *British Journal for the History of Philosophy* 23 (July 2015), 632-56; Thomas C. Dalton, *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and a Naturalist*

döneminde terk ettiği düşüncesinin onun hakkındaki birçok mitten biri olduğunu, gerçekte Hegelci bakış açısının bütün metinlerinde etkili bir yere sahip olduğunu iddia eder.²⁷ Gale ise, Dewey'in bütün felsefesinin temelinde yatan ana amacın insanın kendi içinde ve diğer insanlar ve dünyayla organik birliğe sahip olduğunu açıklamak olduğunu iddia eder. Ona göre, bu birlik arayışı temelde Hegel'in Dewey üzerindeki etkisine dayanır. Bu yüzden onun Hegel'i terk etmesi sadece kavram düzeyiyle sınırlıdır. Zira onun felsefesinin temel kavramı olan tecrübeye yüklediği anlam Hegel'in Mutlak İdeaya yüklediği anlamla benzerdir.²⁸ Bu iki filozof arasındaki sürekliliğe çeşitli konular üzerinden vurgu yapan Good ve Garrison ise, Dewey'in eğitim anlayışıyla Hegel'in *Bildung* (kültürleşme/eğitim) kavramı arasındaki paralellığe dikkat çekerek, her ikisinin de kastettiği şeyin insanın doğal ve toplumsal çevresiyle etkileşimi yoluyla çeşitli davranış tarzları ve yatkınlıklar oluşturarak kendini inşa etme süreci olduğunu söyler.²⁹

Bu görüşlerden hangisinin benimseneceğinin Dewey'in yorumlanmasında önemli farklılıklar ortaya çıkaracağı açıktır. Bu yüzden, mesele hakkında bizzat Dewey'in "From Absolutism to Experimentalism" (*Mutlaklıktan Deneyimciliğe*) adlı otobiyografik makalesine başvurarak meseleyi daha açık hale getirebiliriz. Nitekim Dewey, bu makalede Hegel'in felsefesinde kendisini etkileyen hususun onun düalizme karşı çıkararak insan ve doğa, ruh ve beden, özne ve nesne arasında organik bir birliğin olduğuna dair düşüncesi olduğunu ifade eder. O, birliğe yönelik arzusunun felsefi bir tarzda ifade edilmiş şeklini Hegel'de bulmuştur. Ancak süreç içinde ondan ayrılmasına rağmen, onun düşüncesinden belirli bir etkinin felsefi yaşamı boyunca devam ettiğini de söyler.³⁰ Bu terk edilen ve devam eden yönün ne olduğunu ise kızı Jane Dewey'in onun hakkında yazmış olduğu biyografideki kendi ifadelerinde bulabiliriz:

Hegel'in kültürel kurumların, bireylerin zihinsel yaşamlarının oluşumunda dayandıkları "objektif zihin" olduğu şeklindeki düşüncesinden Comte, Condorcet ve Bacon'ın etkisiyle uzaklaşıldı. Mutlak bir zihnin sosyal kurumlarda tezahür ettiği şeklindeki metafizik düşünce terk edildi, ancak empirik bir temelde bireylerin düşünceleri, inançları ve entelektüel tutumlarını şekillendirmekte kültürel kurumlar tarafından gerçekleştirilen

(Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002); Thomas C. Dalton, "Dewey's Hegelianism Reconsidered: Reclaiming the Lost Soul of Psychology", *New Ideas in Psychology* 15 (1997), 1-15; Tom Rockmore, "Dewey, Hegel and Knowledge After Kant", *John Dewey and Continental Philosophy*, ed. Paul Fairfield (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2010), 26-41. Hegel'in genel olarak pragmatizmle ilişkisi hakkında ayrıca bk. Richard Bernstein, "Hegel and Pragmatism", *The Cambridge Companion to Pragmatism*, ed. Alan Malachowski (Cambridge: Cambridge University Press, 2013) 105-23. Hegel'in felsefesinin pragmatik yönü hakkında bk. Emmanuel Renault, "The Naturalistic Side of Hegel's Pragmatism", *Journal of Philosophy and Social Theory* 13 (2012), 244-74.

²⁷ Richard Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity* (Philadelphia Pa: University of Pennsylvania Press, 2011), 168.

²⁸ Richard M. Gale, "The Metaphysics of John Dewey", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 38/4 (2002), 515.

²⁹ James A. Good ve Jim Garrison, "Traces of Hegelian Bildung in Dewey's Philosophy", *John Dewey and Continental Philosophy*, ed. Paul Fairfield (Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2010), 44-68.

³⁰ LW5. 154.

yetki hakkındaki düşünce devam ettirildi. O, psikoloji ve felsefede bir nesne olarak fiziksel dünya karşısında hazır yapım bir zihin olduğu varsayımının empirik bir temele sahip olmadığına dair düşüncemin oluşumunda bir faktör oldu. Davranışın biyolojik açıklamasından ayrı olarak tek mümkün psikolojinin sosyal bir psikoloji olduğu inancına sahip olmamda bir faktör oldu. Diyalektiğe dair önceki inancımda şüphe doğduktan sonra bile süreklilik ve çatışmanın işlevine dair Hegelci vurgu empirik temellerde devam ettirildi... Ben onun kategorilerini “yeniden uyum” (*readjustment*) ve “yeniden inşa” (*reconstruction*) kavramlarıyla yeniden inşa etmeye çalıştım.³¹

Bu ifadeler Dewey’in Hegel’in organik birlik düşüncesini terk etmediği aksine onu empirik temellere dayalı bir şekilde yeniden inşa etmeye çalıştığına işaret etmektedir. Buradan hareketle biz onun olgun dönem görüşlerinin Hegel’den bir kopuşu değil, aksine onun görüşlerinin pragmatizm felsefesinin temel ilkeleri bağlamında yeniden yorumlanmasına dayandığını düşünüyoruz. Dolayısıyla bu çalışmada temel varsayımlarımızdan biri, Dewey’in ahlak anlayışının doğru bir yorumunun bu nokta dikkate alınmaksızın yapılamayacağıdır. Bu hususu dikkate alarak, onun ahlaki yaşamın amacı olarak neyi gösterdiği hakkındaki temel varsayımımızı ise şu şekilde ifade ediyoruz: *Ahlaki yaşamın amacı ahlaki failin toplumsal çevresiyle kurduğu holistik, diyalektik, birikimsel ve eğitimsel bir karaktere sahip olan ilişki yoluyla kendini gerçekleştirmesidir.*³²

Çalışmamız iki bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde ilk olarak Peirce ve James’in görüşlerinden hareketle pragmatizm felsefesinin temel görüşleri ve ilkeleri açıklanmaya ve Dewey’in bu felsefe geleneği içindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bununla Dewey’in ahlak anlayışının dayandığı felsefi temellerin ne olduğunun daha iyi anlaşılacağı düşünülmektedir. Daha sonra ise onun metafizik ve epistemoloji alanındaki görüşleri ele alınmıştır. O metafizik alanda natüralizmin bir türünü benimsemiş ve bu görüşün varlık ve değer, ideal ve real ya da insan ve doğa arasında düalist bir karşıtlık yerine etkileşimsel bir süreklilik olduğunu gösterebileceğini iddia etmiştir. Ona göre, insanın içinde yaşadığı varoluşsal dünya onun dinsel, ahlaki ve sanatsal gibi değer ifade eden eylemlerini mümkün kılan niteliklere sahiptir. Dewey’in epistemoloji alanındaki görüşlerinin ahlak alanı açısından önemi, onun araştırma teorisi olarak adlandırdığı bilimsel metodunun, felsefenin teorik ve pratik alanlarında geçerli ve işlevsel olacak ortak bir model olduğunu iddia etmesidir.

Çalışmamızın ikinci bölümünde ise Dewey’in ahlak anlayışı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Bu bölüm hem geleneksel ahlak teorilerinin ahlaki ele alış tarzları hem de Dewey’in ele alış tarzına uygun bir şekilde iki temel sorun etrafında şekillenmiştir. Birincisi, ahlaki yaşamın

³¹ Jane Mary Dewey, "Biography of John Dewey", *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul A. Schilpp (Evanston, Ill.: Northwestern University, 1939), 17-18.

³² Dewey kendini-gerçekleştirme kavramının yerine gelişme, yetkinleşme ve olgunlaşma anlamına gelen *growth* kavramını tercih etmiştir. Ancak bu kavrama yüklediği anlam Hegel’in kendini gerçekleştirmeye yüklemiş olduğu anlamla benzer bir içeriğe sahiptir.

amacının; ikincisi ise, ahlaki faili eyleme sevk eden motivasyon kaynağının ne olduğudur. Dolayısıyla öncelikle Dewey'in ahlaki yaşamın amacı olarak neyi gösterdiği tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu konu hakkındaki ikincil literatürdeki çeşitli görüşler ele alınarak onlar arasında Dewey'in gelişmeyi (*growth*) ahlaki yaşamın amacı olarak benimsediği görüşünün diğerlerine göre daha doğru bir tespit olduğunun temellendirilmesi yapılmıştır. Daha sonra Dewey'in ahlaki yaşamın neyi amaçlaması gerektiği sorusundan önce amacın doğasıyla ilgili düşünceleri ele alınmıştır. Burada onun geleneksel ahlak teorilerinin kendinde amaç (*ends in itself*) düşüncesine yönelik eleştirisinin temel noktalarına işaret edilmiş ve onun buna alternatif olarak önerdiği plan/proje olarak amaç (*ends in view*) kavramıyla kastettiği şey açık hale getirilmiştir. Dewey'in bu düşüncesinin temel noktası, geleneksel ahlak teorilerinin amaç ve araç arasındaki ilişkiyi dışsal ve arızı bir ilişki olarak görmesine rağmen, onun bu ilişkinin içsel ve özsel bir ilişki olduğuna dair ısrarlı vurgusu olduğu için bu konu ayrıca incelenmiştir. Daha sonra onun farklı ahlak teorileri tarafından ahlaki yaşamı açıklamakta temel olarak aldıkları üç amaç hakkındaki bakış açısı gösterilmeye çalışılmıştır. Bu unsurlar, Dewey'in *Ethics* adlı eserinde takip ettiği sıraya uygun bir şekilde ele alınmış ve onun görüşleri bu unsurların her birini ahlak teorisinin temeli yapan geleneksel görüşlerle karşılaştırmalı olarak ortaya konulmuştur. Burada Dewey'in İyi, Hak ve Erdemi ahlaki failin kendini gerçekleştirmesinin koşulları, imkânları ve kategorileri olarak ele aldığı görüşü vurgulanmıştır. Ona göre bu unsurlar ahlaki failin kendisini gerçekleştirmesinin zorunlu koşulları olması sebebiyle her birinin ahlaki yaşamda meşru ve indirgenemez yeri ve işlevi vardır. Onlar arasında ahlaki yaşam içinde ortaya çıkan çatışmalar gerçek ve hakiki çatışmalardır ve çatışmayı gerçek ve hakiki yapan şey de onların herhangi birini temel yaparak diğerlerini açıklama yoluna gitmenin mümkün olmamasıdır. Ayrıca burada dikkat edilmesi gereken nokta, Dewey'in bu unsurlardan önce amacına dair tam bir bilinç sahibi olan bir ahlaki failin bu unsurları amacına ulaşmak için dışsal bir araç olarak kullanması gibi bir durumun söz konusu olmadığına dair vurgusudur. Ona göre daha varoluşsal bir durum söz konusudur. Zira bu unsurlar ahlaki failin sadece kendini gerçekleştirmesine yardımcı kaynaklar değil, kendine dair öz bilinç kazanması ve kendi potansiyelleri ve sınırlılıkları hakkında farkındalık kazanarak kendisini eğitmesinin de nihai zeminini teşkil ederler. Örneğin mutluluk ahlaki failin kendisini gerçekleştirmesinin zorunlu bir koşuludur. Başka bir deyişle mutsuz bir ahlaki fail kendini gerçekleştiremeyecektir. Bu ahlaki failin mutluluk peşinde koştuğu anlamına gelmemektedir.

İkinci bölümün ikinci kısmında ise, Dewey'in ahlaki failde onu ahlaki eyleme sevk eden gücün ya da motivasyon kaynağının ne olduğuna dair görüşleri ele alınmıştır. Bu konuda da o farklı geleneksel ahlak teorileri tarafından temel kabul edilen alışkanlık, akıl ve arzuyu *Human Nature and Conduct* adlı eserinde ayrıntılı bir şekilde açıklamış ve onların her birinin ahlaki yaşamda farklı işlevlere sahip olduğunu ve dolayısıyla birbirine indirgenemeyeceğini savunmuştur. Onun bu üç unsurun ahlaki yaşamdaki yeri ve işlevi hakkındaki düşünceleri ele alınmış ve onlar arasında mutlak bir karşıtlık ya da mutlak bir özdeşlik ilişkisi yerine

etkileşimsel bir süreklilik ilişkisi olduğu iddiasının geçerli olup olmadığı gösterilmeye çalışılmıştır. Onun alışkanlık, arzu ve aklın ahlaktaki yeri ve işlevine dair düşüncelerinin yanında karakter ve davranış, arzu ve akıl, diğerkamalık ve bencillik arasında nasıl bir ilişki kurduğu geleneksel ahlak teorilerinin görüşleriyle karşılaştırılarak ortaya konulmuştur.

Dewey genel bir yaklaşım tarzı olarak, bir konuyu ele alırken öncelikle konu hakkında geleneksel felsefenin bakış açısını ele almış ve daha sonra onu eleştirerek kendi görüşünü ortaya koyma yolunu benimsemiştir. Örneğin, ahlaki yaşamda İyinin yerinin ne olduğunu tartışırken öncelikle ahlaki yaşamın amacını İyi ile açıklayan teorilerin görüşlerini ele almış ve daha sonra kendi görüşünü ortaya koymuştur. Çalışmamızda da benzer bir yaklaşım takip edilerek konular hakkındaki geleneksel görüşler ele alınmış ve bu görüşler karşısında Dewey'in yaklaşımı belirgin hale getirilmeye çalışılmıştır. Aynı şekilde onun gelenek ahlak teorilerine yönelik genel eleştirilerini daha somutlaştırmak için de söz konusu teorileri savunan en önde gelen filozofların görüşlerine müracat edilmiştir.

Çalışmamızda büyük ölçüde John Dewey'in kendi eserlerine başvurduk. Onun eserleri kronolojik bir sıra takip edilerek *The Collected Works of Dewey 1882-1953* adı altında otuz yedi cilt olarak külliyat şeklinde yayınlanmıştır. Ayrıca 1882-1898 yılları arasındaki eserleri beş cilt halinde *The Early Works of John Dewey*, 1899-1924 arasındaki eserleri on beş cilt halinde *The Middle Works of John Dewey* ve 1925-1953 arasındaki eserleri ise on yedi cilt halinde *The Later Works of John Dewey* adı altında tasnif edilmiştir. Batı'da Dewey hakkındaki ikincil literatürde onun eserlerine yapılan atıfların dönemin kısaltılmış şekli (EW, MW LW) cildi ve sayfa numarası şeklinde verilmesi gelenek haline gelmiştir. Biz de Dewey'e yaptığımız atıflarda aynı geleneği takip ettik. Kaynakçada ise kullandığımız kitap veya makalenin tam künyesini belirttik. Dewey'in eserlerinin Türkçeye kazandırılmış tercümelerinden de ayrıca istifade ettik.

Dewey'in ahlak anlayışı hakkındaki ikincil literatürden de kısaca bahsedebiliriz. Müstakil olarak Dewey'in ahlak anlayışı hakkında kitap düzeyinde yapılmış dört çalışma vardır. Onların her biri konuyu belirli bir açıdan ele almışlardır. Gouinlock varlık ve değer arasındaki ilişkiye odaklanarak Dewey'in ahlak ve metafizik arasındaki ilişkiyi nasıl kurduğunu açıklamaya çalışmıştır.³³ Welchman, onun ahlak hakkındaki görüşlerinin süreç içindeki değişimlerini takip etmeye çalışmış ve ahlak ve bilim arasındaki ilişkiye odaklanmıştır.³⁴ Pappas, ahlak anlayışının metaetik, normatif ve deskriptif yönlerini ayrı ayrı ele almış ve daha sonra onun ahlak görüşleri ve demokrasi anlayışı arasındaki ilişkiyi göstermeye çalışmıştır.³⁵ Fesmire ise daha spesifik olarak onun ahlaki düşünmenin doğası hakkındaki görüşlerinden hareketle ahlaki tecrübeyle sanatsal tecrübe arasındaki ilişkinin mahiyetini ve boyutlarını ele

³³ James Gouinlock, *John Dewey's Philosophy of Value* (New York: Humanities Press, 1972).

³⁴ Jennifer Welchman, *Dewey's Ethical Thought* (Ithaca: Cornell University Press, 1995).

³⁵ Gregory Fernando Pappas, *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2008).

almıştır.³⁶ Çalışmamızda Dewey'in genel felsefesini ele alırken onun metafizik ve epistemoloji alanındaki görüşlerini ele alacağız. Ancak ahlak alanındaki görüşlerini sadece ahlaki yaşamın amacı ve ahlaki faili ahlaki eyleme sevk eden güç ve yetenek hakkındaki görüşlerini geleneksel ahlak teorilerinin görüşleriyle karşılaştırmalı bir şekilde ele almakla çalışmamızı sınırlandıracaktır. Çalışmamızın öncekilerden farklılığı, Dewey'in Hegelci arka plana dayalı birliği amaçlayan holistik yaklaşımına vurgu yapmak olacaktır.

Türkçe literatürde ise, Dewey'in genel olarak felsefesi hakkında en kapsamlı çalışma Gündoğdu'nun *John Dewey'de Felsefe, Deneyim ve Yöntem*³⁷ adlı eseridir. Bu eser Dewey'in felsefi yaklaşımını ve onun felsefesinin en temelinde yatan tecrübe düşüncesini ayrıntılı bir şekilde incelemektedir. Dewey'in siyaset anlayışını ele alan Eker'in *John Dewey'in Pragmatik Politik Düşüncesi ve Politikada Pratik Meşruiyet Sorunu*³⁸ adlı çalışması, Dewey'in siyaset alanındaki görüşlerini ve özellikle demokrasi anlayışını felsefi arka planı da dikkate alarak ortaya koymaktadır. Dewey'in eğitim hakkındaki görüşlerinin ise literatürde daha fazla ön plana çıktığı görülmektedir.³⁹ Konu hakkında yapılmış çalışmalardan biri Bağcı'nın Dewey'in görüşlerini Gadamer'in görüşleriyle karşılaştırmalı olarak incelediği *Dewey ve Gadamer'in 'Tecrübe' Anlayışlarının Din Eğitimi Açısından Felsefi Olarak İncelenmesi*⁴⁰ adlı doktora çalışmasıdır. Bu çalışma Dewey'in eğitim anlayışını onun genel felsefesiyle ilişkilendirmesi⁴¹ ve pragmatik felsefe geleneğiyle varoluşçu felsefe geleneği arasındaki benzerlik ve farklılıklara dair bir fikir vermesi açısından önemli bir yer işgal etmektedir. Dewey'in ahlak anlayışını ele alan müstakil bir çalışma ise Türkçe literatürde bulunmamaktadır. Bu açıdan bu çalışmanın literatüre mütavazi bir katkı sunması ümidimizdir.

³⁶ Steven Fesmire, *John Dewey and Moral Imagination: Pragmatism in Ethics* (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2003).

³⁷ Hakan Gündoğdu, *John Dewey'de Felsefe, Deneyim ve Yöntem* (Ankara: Grafiker Yay., 2018).

³⁸ Semih Eker, *John Dewey'in Pragmatik Politik Düşüncesi ve Politikada Pratik Meşruiyet Sorunu* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007); Dewey'in siyaset felsefesi ve özellikle demokrasi görüşü hakkında yapılan yüksek lisans çalışmaları için bk. Mustafa Karadeniz, *John Dewey'in Demokrasi Anlayışının Felsefi Temelleri* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012); Alican Tural, *John Dewey'in Demokrasi Anlayışının Pragmatik Temelleri* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

³⁹ Bunun sebeplerinden biri Dewey'in filozof yönünden daha ziyade eğitimci yönünün ön plana çıkması diğeri ise onun 1924'te Türk hükümeti tarafından davet edilmesi ve Türk eğitim sistemi hakkında bir raporlar hazırlamış olması olduğu söylenebilir. Raporun metni için bk. MW15. 274-307; Türkçesi: "Profesör John Dewey'in Raporları", *Özgürlük ve Kültür*, çev. Vedat Günyol (İstanbul: Remzi Yay. 1993), 147-180; Bu raporlar hakkında ayrıntılı inceleme ve değerlendirme için bk. Hüseyin Bal, *1924 Raporunun Türk Eğitimine Etkileri ve John Dewey'in Eğitim Felsefesi* (İstanbul: Aydınlar Matbaası, 1991).

⁴⁰ Hatice Fakioğlu Bağcı, *Dewey ve Gadamer'in 'Tecrübe' Anlayışlarının Din Eğitimi Açısından Felsefi Olarak İncelenmesi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019); Dewey'in eğitim anlayışı hakkındaki diğer çalışmalar için bk. Kemal Bakır, *John Dewey ve Demokratik Eğitim*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007); Murat Öztürk, *John Dewey'in Eğitim Felsefesi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008).

⁴¹ Dewey'in kendisi eğitim alanındaki en temel eseri olan *Democracy and Education* adlı eserinin genel felsefesinin en yalın ve kapsamlı ifadesi olmasına rağmen onun sadece eğitimciler tarafında ilgi görmesinden yakındır. Bk. LW5. 156.

1.BÖLÜM

JOHN DEWEY'İN FELSEFESİNİN GENEL ÖZELLİKLERİ

1.1.Pragmatizm Felsefesi

Pragmatizm, Charles Sanders Peirce'le başlayıp William James ve John Dewey'le devam eden bir felsefe geleneği olarak kabul edilmektedir. Bu üç filozof arasında temel düşünceler bakımından bir süreklilik söz konusu olsa da onların ilgi alanı ve etkilendikleri görüşlerde farklılık vardır. Buna göre Peirce, Kant felsefesinden etkilenmiş ve bir mantıkçı ve matematikçi olarak pragmatizmi bilimin metodunun bir parçası ya da mantıksal bir ilke olarak sunmaya çalışmıştır. James ise kendi öncelleri olarak İngiliz empiristlerini göstermiş ve ilgi alanını din ve bireysel psikoloji oluşturmuştur. O, Peirce'den farklı olarak geleneksel felsefenin rasyonalist gerçeklik ve tekabüliyetçi doğruluk anlayışını eleştirerek pragmatist bir doğruluk ve gerçeklik teorisi ortaya koymaya çalışmıştır. Dewey ise, Hegel'den etkilenmiş ve daha çok felsefenin pratik alanı olan eğitim, siyaset ve ahlak konularına yönelmiştir.⁴² Ancak bu filozofların etkilendikleri çevreler ve konu alanlarındaki farklılıklara rağmen pragmatizmi bir felsefe geleneği olarak nitelendireceksek onların düşüncelerini belirleyen temel ilkelerde bir birliktelik ve süreklilik olduğunu kabul etmemiz gerekir. Bu süreklilik ve birlikteliği Dewey açısından şu şekilde ifade edebiliriz: O, Peirce ve James'in ortaya koydukları pragmatist metot ve düşüncelerin ahlak, siyaset ve eğitim alanındaki uzantılarının ve imalarının izini sürerek pragmatizmin temel ilkelerini daha somut hale getirmiştir. Dolayısıyla bu bölümde ele alacağımız pragmatizmin temel ilkelerinin ahlaki yaşamın doğasını anlamakta Dewey'in bakış açısını dolaysız bir şekilde belirlediğini söyleyebiliriz.

Pragmatizmin, Peirce'ün bir kavram ya da düşüncenin açık ve seçik bir düşüncesini elde etmemizi sağlayacak normatif standart veya maksimin ne olması gerektiğine dair bir tartışma yürüttüğü "How to Make Our Ideas Clear" (*Düşüncelerimiz Nasıl Açık Yapabiliriz*) adlı makalesinde pragmatik bir ilke önermesiyle başladığı söylenebilir. Onun bu ilkesi şu şekilde ifade edilebilir: Bir düşünce ya da kavrama dair açık ve seçik bir kavrayış elde etmemizin tek yolu onun pratiğe uygulandığında ortaya çıkaracağı sonuçlara/etkilere (*effects*) bakmaktır.

⁴² Christopher Hookway, "Principle of Peirce' and the Origins of Pragmatism", *The Cambridge Companion to Pragmatism*, ed. Alan R. Malachowski (Cambridge: Cambridge University Press. 2013), 17-18. Bu üç filozof arasındaki süreklilik ve farklılıklar hakkında daha fazla bilgi için bk. Robert B.Talisse, Scott F. Aikin, *Guides for The Perplexed : Pragmatism* (Continuum International Publishing, 2008), 1-25; Richard J. Bernstein, "American Pragmatism: The Conflict of Narratives", *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Ed. J. Saatkamp Herman (Nashville: Vanderbilt University Press, 199), 54-67. Pragmatist gelenek içinde Dewey'in James ve Peirce'den oldukça farklı olduğu iddiası için bk. Stephan Toulmin, "Introduction", LW4. ix-xxii; Christopher Hookway, "Pragmatism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E. N. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/pragmatism/>.

Sonuçlara dair kavrayışımızın bütünü düşünce ya da kavrama dair kavrayışımızın tamamını oluşturur.⁴³

Peirce'ün bu ilkeyi pragmatik olarak adlandırmasına ilham veren şeyin Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı eserinde pratik yargılar ve pragmatik yargılar arasında yaptığı ayrım olduğunu hatırlamak onun kastettiği şeyi anlamak açısından önemlidir.⁴⁴ Nitekim Kant, ahlaki yaşamı düzenleyen emirleri kategorik/koşulsuz/kesin ve hipotetik/koşullu/olumsal emirler olarak ayırt etmiş, birincisini pratik yargılar, ikincisini ise pragmatik yargılar olarak adlandırmıştır.⁴⁵ Ona göre pratik yargılar, pratik akıldan apriori bir şekilde ortaya çıkan zorunlu, evrensel ve objektif karaktere sahip kategorik yargılardır. Pragmatik yargılar ise tecrübe içinde bir amaç ve ona nasıl ulaşılabileceğine dair yargılardır. Bu yüzden pragmatik yargılar bir davranışın doğruluğunu onun hedeflenen amaca ulaştırıp ulaştıramayacağına göre belirler. Örneğin "Mutlu olmak için iyilik yapmalısın" yargısı pragmatik bir yargıdır ve iyiliğin koşulunu mutlu olmaya bağlamıştır.

Kant, pragmatik yargıları ahlakın saflığını bozacağı iddiasıyla ahlaki düşünmenin dışında tutmaya çalışmasına rağmen, Peirce bu tür yargıların bilim alanında tek geçerli yargı türü olduğunu düşünür. Çünkü bilimdeki yargıların hepsi kategorik değil, aksine hipotetiktir. Bilim bir düşünce veya kavramı açıklamak için ileri sürdüğü iddiayı başlangıçta bir hipotez olarak ortaya koyar. Bu hipotezin doğrulanması ancak ilgili konuya uygulanarak açıklama gücünün test edilmesiyle mümkündür. Bu test süreci bir taraftan hipotezin doğruluğunu göstereceği gibi, diğer taraftan başlangıçta ham ve soyut olan bir düşünceyi olgun ve somut hale getirecektir. Dolayısıyla Kant'ın ahlaki ilkelerin evrenselliği, objektifliği ve kesinliğini tecrübeye başvurmaksızın apriori bir akılda temellendirmesinin aksine, bilimsel iddiaların doğruluğu ancak onları ilgili tecrübe alanında kullanıma sokarak bu tecrübeyi açıklama gücünün ölçülmesiyle belirlenebilir.⁴⁶ Bu yüzden pragmatizme göre doğruluk baştan varsayılan bir şey olarak değil, bir araştırma sürecinin sonucu olarak ortaya konulmalıdır.

Peirce "Some Consequences of Four Incapacities" (*Dört Yetersizliğin Bazı Sonuçları*) adlı makalesinde bilimde geçerli olduğunu iddia ettiği bu metodu felsefe alanında kullanılan metotla karşılaştırarak daha açık hale getirmiştir. O, öncelikle Descartes'in kendi metodunu, kendisinden önceki skolastik felsefenin metodundan dört temel noktada ayırttığını

⁴³ Charles Sanders Peirce, "How to Make Our Ideas Clear", *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, ed. Nathan Houser and Christian Kloesel (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 132.

⁴⁴ LW2. 3.

⁴⁵ Bk. Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 30-33.

⁴⁶ Peirce, düşünce ve kavramları açık seçik kılmak için ortaya koyduğu pragmatik maksimin bilimin metodu olduğunu iddia ederek bu metoda karşı üç alternatif metottan bahseder: Taraftar olunan inanca karşı olabilecek kanıtı reddetmeyi tercih eden *kararlılık (tenacity)* metodu, bir kurumun dikte ettiği düşünceyi benimsemeyen *otorite* metodu ve tecrübenin testine kapalı olan rasyonel olarak tutarlı ve mükemmel görünen bir inanç seti oluşturan *apriori* metot. Bu metotların geniş değerlendirmesi için bk. Charles Sanders Peirce, "The Fixation of Belief", *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, ed. Nathan Houser and Christian Kloesel (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 110-123.

söyleyerek onları kısa bir şekilde ifade eder. 1- Skolastik felsefe temellerine yönelik hiçbir sorgulama yapmamasına rağmen, felsefe mutlak bir şüpheyile başlamalıdır (*metodik şüphe*). 2- Skolastik felsefe kesinliği Aristoteles'in veya kilisenin düşüncelerine dayandırmasına rağmen felsefe kesinliğin nihai testini bilen özneye dayandırılmalıdır (*subjectivizm*). 3- Orta Çağ çok çeşitli kanıtlama yollarına sahip olmasına rağmen felsefe, düşüncesini temel öncüllere dayanan tek bir çıkarım zinciri oluşturacak şekilde ifade etmelidir (*temelcilik/foundationalizm*) 4- Skolastik felsefe bütün yaratılmış varlıkları açıklamak için kendisi anlaşılmaz olan bir inanca dayanır. Ancak kartezyen felsefenin her şeyi açıklamaya yönelik amacı da Tanrı'nın onları öyle yaptığını varsaymadıkça birçok şeyi açıklayamaz hale gelecektir (*dolaysız bilgi*).⁴⁷

Peirce Descartes'in metodunun bu temel niteliklerinin her birine ayrı ayrı eleştiriler yöneltir. O ilk olarak Descartes'in metodik şüphe düşüncesine itiraz eder. Ona göre bilim mutlak bir şüpheyile başlayamaz. Araştırmanın başlangıcında konuya dair önceki önyargılarımızı tamamen askıya almak söz konusu değildir. Ancak bu önyargılarımızdan hiçbir şekilde şüphe duymayacağımız anlamına gelmez. Aksine şüphe etmek için araştırma sürecinde ortaya çıkan nesnel ve gerçek sebeplerin olması gerektiğine işaret eder. Bu durumda ortaya çıkan şüphenin araştırma açısından pozitif bir değeri vardır. Çünkü bu şüphe araştırmayı daha ileri taşımaya teşvik ederek inanç hakkında daha doğru bir bilgiye ulaşmamızı sağlar.⁴⁸ Burada Peirce'ün inancı nasıl tanımladığı önem arz etmektedir. Ona göre inanç eylem tarzını ifade eden bir kavram olarak alışkanlık anlamına gelir. Şüphe, bir alışkanlığın sürekliliğinde ortaya çıkan kesintiler ve engellemeler sonucunda ortaya çıkar. Düşünmenin amacı şüpheyi gidererek inancı tekrar muhkem (*settled*) hale getirmektir.⁴⁹

Peirce'ün bu düşüncesini bir örnek üzerinde daha açık hale getirebiliriz. Örneğin belli bir metodun bizi doğru bir düşünceye ulaştıracağına dair bir inancımız olduğunu düşünelim. Bu inanç bize belirli bir konuyu ele alacağımız zaman gerçekleştirmemiz gereken davranış tarzları önerir ve onları benimsediğimizde, üzerinde tekrar düşünmeye ihtiyaç duymaksızın gerçekleştirdiğimiz alışkanlıklara dönüşürler. Bir matematikçinin bir problemi çözecek formülü dolaysız bir şekilde probleme uygulaması bunun örneğidir. Ancak araştırma süreci

⁴⁷ Charles Sanders Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities", *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*, ed. Nathan Houser and Christian Kloesel (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 29.

⁴⁸ Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities", 28-29.

⁴⁹ Peirce, "How to Make Our Ideas Clear", 129-130. Alışkanlık kavramı pragmatizmin en temel kavramlarından biridir. Nitekim pragmatizm bütün tecrübe alanlarındaki inançları alışkanlık üzerinden açıklamaya çalışır. Dewey'in ahlaki yaşamı akıl ve arzudan daha ziyade alışkanlıkla açıklaması da bu düşüncenin bir uzantısı olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla bu kavramın doğru anlaşılması pragmatizmin doğru anlaşılmasında oldukça önemlidir. Peirce'ün şu ifadeleri bu noktada yardımcı olabilir: "İnancın özü bir alışkanlığın oluşturulmasıdır ve farklı inançlar onların sebep olduğu farklı eylem tarzları açısından farklılaşırlar. İnançlar bu yönde farklı değillerse, onlar aynı eylem tarzlarını üreterek aynı şüpheyi gideriyorlarsa o zaman sadece onlar hakkındaki bilinç düzeyindeki farklılıklar onları farklı inançlar yapamayacaktır": Peirce, "How to Make Our Ideas Clear", 129-130.

sürekli olduğundan ortaya çıkan yeni durumların açıklanmasında metot yetersiz kalabilir ve araştırma eylemi kesintiye uğrayabilir. Bu durumda metoda dair bizde bir şüphe doğabilir. Ancak bu şüpheyi bir konuyu anlamak için bir metodun gerekli olup olmadığına, gerekliyse bunun başarılabileceğine kadar götürmeyeceğimiz gibi, daha önce hiçbir metot yokmuş, sıfırdan ve önceli olmayan bir metot inşa edecekmiş gibi davranamayız. Metot hakkındaki geçmiş düşünceler yeni oluşturulacak metot hakkındaki düşünmede vazgeçilmez kaynaklardır. Diğer taraftan metot hakkındaki şüphe araştırma sürecinde pozitif bir işleve de sahiptir. Çünkü metodun revize edilerek metoda dair inancın tekrar muhkem hale getirilmesi eski bir duruma dönüş değil, metodun mahiyeti hakkında daha fazla bilinç elde edilmesiyle sonuçlanır.

Peirce'ün ikinci itirazı Descartes'in şüpheyi gidererek kesin bir inanca ulaşmanın temelini bireysel bir benlikte bulmasıdır. Bilindiği üzere modern felsefenin en ayırt edici özelliklerinden birisi metafizik, epistemoloji, ahlak ve siyaset alanlarının düzenlenmesinde doğal ve toplumsal dünyadan yalıtılmış bireysel bir öznen hareket etmesi ve onu temel yapmasıdır. Başka bir deyişle tecrit edilmiş bir bireyin analizinden yola çıkarak söz konusu alanların doğasına dair muhkem bir bilgiye ulaşılabileceği düşüncesi modern felsefenin en temel düşüncelerinden biridir. Peirce bu düşünceye, "yalnız bir bireyi hakikatin mutlak yargıcı yapmak en öldürücü şeydir. Sonuçta metafizikçiler fizik bilimlerinin ulaştığının çok ötesinde bir kesinlik alanına ulaşılacağına uzlaşacaklardır. Ancak onlar başka hiçbir şey hakkında uzlaşamayacaklardır"⁵⁰ diyerek itiraz eder. Ona göre bir hakikat bireysel zihnin bir mülkü olamaz. Örneğimize başvurursak bir bilim insanı diğer bilim insanlarının ortak bir davranış tarzına dönüştürdükleri metot hakkında şüphe edebilir. Ancak onun bu şüphesinden hareketle farklı bir metot önerisi, başlangıçta kendisinin bile tam olarak kavrayamayacağı bir şeydir. Bu metodun anlaşılması, bilim insanları arasında tartışılması, onlar tarafından kullanıma sokulması ve bu kullanımların testinden geçerek ortak bir davranış tarzına dönüşmesiyle mümkündür. Dolayısıyla Peirce'e göre bilim bireysel zihinde gerçekleşen öznel bir eylem değil, bilim adamlarının birlikte yürüttüğü kolektif bir eylemdir.

Peirce'ün Descartes'e üçüncü itirazı düşünmeyi, üzerinde muhakeme etmeksizin dolaysız bir şekilde sahip olunan temel bir bilgi ve doğruluklarının bu temele dayalı olarak gösterildiği çıkarımsal düşünceler dizisi şeklinde açıklamasıdır. O bu tür bir düşüncenin de bilimin mantığıyla örtüşmediğini iddia ederek Descartes'in metoduyla bilim metodunu zincir ve kablo metaforu üzerinden şu şekilde karşılaştırır:

Felsefe, argümanlarından herhangi birinin kesinliğinden (*conclusiveness*) daha ziyade bu argümanların çokluğu ve çeşitliliğine güvenen başarılı bilimleri örnek almalıdır... Onun düşünmesi en zayıf halkasından daha güçlü olmayan

⁵⁰ Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities", 29.

bir zincir değil, fakat oldukça zayıf tellerin yeterli bir sayıda olması ve birbirleriyle sıkı bir şekilde birleşmesiyle oluşturulmuş bir kablo olmalıdır.⁵¹

Hilary Putnam pragmatizmin ayırt edici özelliklerinden birinin yanlışlamacı (*fallibilistic*) bir metodu ve şüphecilik karşıtı bir anlayışı birleştirme çabasında olması olduğunu iddia eder.⁵² Richard Bernstein ise pragmatizmi rölativizm ve objektivizmin ötesine geçme çabalarından biri olarak nitelendirmiştir.⁵³ Peirce'ün yukarıdaki ifadelerinin onların bu düşüncelerini doğrular nitelikte olduğu söylenebilir. Temelci bilgi anlayışı şüpheciliğe karşı çıkmanın tek yolunun kesin bilginin varlığını göstermek olduğu anlayışından hareket eder. Pragmatizm ise araştırmanın amacının şüphe duyulan bir inancı muhkem (*settled*) hale getirmek olduğunu kabul etmekle birlikte bir inancın muhkem olmasının ilerideki araştırmalarda ortaya çıkacak sonuçlar tarafından yanlışlanmaya ve eleştirilmeye kapalı olması anlamına gelmeyeceğini kabul eder. Dolayısıyla örneğe tekrar dönersek, bir metodun sağlamlığı onun dayandığı bir temelle değil, tecrübe alanına uygulandığında açıkladığı tecrübenin çeşitliliğiyle ölçülebilir.

Peirce'ün dördüncü ve son eleştirisi ise üçüncü eleştirisinin devamıdır. Descartes bütün çıkarımsal bilginin kendisine dayanarak doğrulanabileceği sabit bir temeli bireysel benliğin varlığıyla açıklamıştır ve bu benliğe dair inanca herhangi bir akıl yürütmeye değil dolaysız bir sezgiyle ulaştığını iddia etmiştir.⁵⁴ Peirce, insanın dolaysız bir iç gözlem gücünün olmadığını, kendisine dair bilginin daima dış dünya hakkında elde ettiği bilgiyle dolayimli olduğunu, dolaysız sezgi gücünün olmadığını, her bilme eyleminin kendisinden önceki çıkarımsal bilgiye dayandığını, bir aracın dolayımı olmaksızın (örneğin dil) düşünmenin gerçekleştirilemeyeceğini ve son olarak insanın mutlak bir şekilde bilinemezlik, kavranılamazlık düşüncesine sahip olmadığını iddia eder.⁵⁵

⁵¹ Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities", 29.

⁵² Hilary Putnam and James Conant, *Words and Life* (Mass: Harvard University Press, Cambridge, 1994), 152. Burada pragmatizmin çağdaş yorumlarından bazılarının onun bu yaklaşımına yeterli bir dikkati göstermeyerek modern felsefenin mutlakçı iddialarına yaptığı eleştirileri daha ön plana çıkardıklarına işaret etmeliyiz. Bunun en tipik örneklerinden biri Rorty'dir. O, pragmatizmi *özcülük karşıtı* (*anti-essentialist*) ve *otorite karşıtı* (*anti-authoritative*) bir felsefe olarak tanımlar. Rorty'nin pragmatizmden bahsederken onun daha çok negatif yönlerini ön plana çıkarıp pozitif yönlerinden bahsetmediğini söyleyebiliriz. O, klasik pragmatizmin düşüncelerini en uç noktalara kadar götürmüş ve bu açıdan pragmatist gelenek içinde pek çok kişi tarafından eleştirilmiştir. Rorty'nin pragmatizm hakkındaki görüşleri için bk. Richard Rorty, "Pragmatism, Relativism and Irrationalism", *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1982), 160-175 ve "Pragmatism as Anti-authoritarianism", *A Companion to Pragmatism*, ed. John R. Shook and Joseph Margolis (Malden, MA: Blackwell Pub. 2006) 257-266. Ayrıca burada şu hususu da belirtmemiz gerekir ki klasik pragmatizmin üç filozofu arasındaki bir süreklilikten söz etmemize rağmen kendilerini pragmatizme atfeden çağdaş filozoflar (Hilary Putnam, Richard Rorty, Sidney Hook vs.) arasında bir uzlaşmanın olduğunu söylemek zordur. Bunun tartışması için bk. Richard Bernstein, "American Pragmatism: The Conflict of Narratives", *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*, Herman J. Saatkamp (Nashville: Vanderbilt University Press, 1995), 54-67.

⁵³ Richard Bernstein, *Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*, çev. Feridun Yılmaz (İstanbul: Paradigma Yay., 2009), 176-177.

⁵⁴ Bk. Descartes, *Metafizik Düşünceler*, çev. Mehmet Karasan (Maarif Matbaası, 1942), 34-36.

⁵⁵ Peirce, "Some Consequences of Four Incapacities", 29-30. Daha geniş bir değerlendirme için bk. Charles Sanders Peirce, "Question Concerning Certain Faculties Claimed for Man", *The Essential Peirce: Selected Philosophical*

Sonuç olarak Peirce'ün Descartes özelinde geleneksel modern felsefenin sabit ve değişmez bir gerçekliğin bilgisini kesin ve mutlak bir şekilde kavramaya çalışan bir metot arayışına çeşitli şekillerde eleştiriler yöneltmesi açısından *yapı-bozumcu (deconstruction)*, ancak bununla birlikte tecrübeye dayalı bir gerçeklik ve doğruluk anlayışı sunmaya çalışması açısından ise *yeniden inşacı (reconstruction)* bir yaklaşım olduğu söylenebilir. Bütün çıkarımsal (*inferential/deductive*) ve *dolaylı (mediated)* bilginin doğruluğunun çıkarımsal olmayan ve dolayısıyla kanıtlanamaz ve kanıtlanmaya da ihtiyaç duymayan *dolaysız (immediate)* bir temele dayandırılmasıyla mümkün olduğunu reddederek, bilginin doğruluğunun dayandığı temellerle değil, pratik hayatta ortaya çıkardığı sonuçlara bakarak gösterilebileceğini iddia etmesiyle *temelcilik karşıtı (anti-foundationalist)* olması onun düşüncesinin yapı-bozumcu yönünü oluşturur. Bütün önermelerin tecrübeye dair önermeler olmaları sebebiyle onların *kategorik* olmaktan daha ziyade *hipotetik* bir yapıda olduğunu, tecrübenin ortaya çıkardığı yeni durumlar hakkındaki önermelerin önceki önermeleri geçersiz kılma ihtimalinin her zaman için söz konusu olduğunu savunmasıyla *yanlışlamacı (fallibilistic)* bir metot anlayışı ise onun yeniden inşacı yönüne işaret eder.

Peirce'ün düşünce ve kavramları açık ve seçik kılmak için ortaya koyduğu pragmatik maksimi ilk olarak James üzerinde etkili olmuştur. James, Peirce'ün bir bilim metodu veya mantıksal bir ilke olarak ortaya koyduğu pragmatik ilkenin felsefedeki birbirine karşıt teorileri ve felsefi problemlerin anlamını belirlemede bir metot olarak kullanılabileceğini düşünmüştür. Nitekim o, örneğin rasyonalizm ve empirizmi, materyalizm veya teizmi onlar benimsendiği takdirde dünyayla kurduğumuz ilişkide ne tür pratik farklar ortaya çıkacağı üzerinden değerlendirmeye çalışmıştır.⁵⁶ Aynı şekilde felsefede tartışılan problemlerin hakikiliği ve hakiki ise çözümünün ne olacağına dair pragmatik ilkenin işlevsel olabileceğini örneklerle ortaya koymuştur.⁵⁷ Dolayısıyla James'in, Peirce'ün sadece bir bilim metodu olarak öne sürdüğü pragmatik ilkeyi bir doğruluk kuramı olarak felsefe alanına taşımasının pragmatizmin bir felsefi ekol olmasının yolunu açtığı söylenebilir.⁵⁸

James pragmatik metodun, "ilk şeylere, ilkelere, "kategorilere", varsayılan zorunluluklara yüz çevirme ve son şeylere, meyvelere, neticelere ve olgulara bakma tavrına" işaret ettiğini söyler. Dewey bu düşünceyi, düşüncenin yönünün geriye/geçmişe dönük (*retrospective*) değil, ileriye/geleceğe dönük (*prospective*) olduğu şeklinde ifade eder.⁵⁹ Bu nokta bir

Writings, ed. Nathan Houser and Christian Kloesel (Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992), 11-27.

⁵⁶ Bk. William James, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, çev. T. Karakaş (İstanbul: İletişim Yayınları, 2015), 35-58; İngilizcesi için bk. "Pragmatism", *Writings 1902-1910: The Varieties of Religious Experience* (New York: Library of America, 1987), 487-504.

⁵⁷ Bk. James, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, 107-128.

⁵⁸ Peirce pragmatik ilkeyi James'in yorumlama biçimine ve uygulama alanını genişletmesine karşı çıkmış ve bu ilkeyi yalnızca bilimin bir metodu ya da bir mantık ilkesi olarak sunduğunu söyleyerek kendi görüşünü James'tan ayırmak için pragmatizm olarak yeniden adlandırmıştır.

⁵⁹ LW4. 110.

düşüncenin doğruluğu konusunda pragmatizm ve geleneksel felsefenin bakış açısını birbirinden ayırt eden temel noktadır. Çünkü pragmatizme göre bir düşüncenin doğruluğu onun dayandığı temellere bakarak değil, ortaya çıkaracağı sonuçlara bakarak test edilebilir ve gerekçelendirilebilir. James doğrulama hakkındaki bu anlayışını materyalizm ve teizm karşıtlığına uygulayarak daha somut hale getirir. Ona göre, dünyanın tamamlanmış ve yeniliklere kapalı bir yapıda olduğu kabul edildiği takdirde onu geriye dönük bir şekilde Tanrı'ya ya da maddeye dayandırarak açıklamak arasında bir farklılık olmayacaktır. Ancak dünyanın henüz tamamlanmamış ve bütün imkânlarını tüketmemiş olduğunu kabul ettiğimizde teizmi ve materyalizmi kabul etmek birbirinden çok farklı pratik sonuçlar ortaya çıkaracaktır. Çünkü bu durumda materyalizm mutlak bir yok oluşu savunduğu için “ahlaki düzenin ebediliğinin reddi ve bütün umutların sönmesi” anlamına gelecek iken spritualizm mutlak bir yok oluşu kabul etmediği için “ebedi bir ahlaki düzenin varlığının onaylanması ve umudun azad edilmesi” anlamına gelecektir.⁶⁰ Dolayısıyla “materyalizm ve spiritüalizmin gerçek anlamları maddenin iç özü veya Tanrı'nın metafizik nitelikleri hakkında kılı kırk yaran soyutlamalarda değil de, işte burada, yani bu farklı hissi ve pratik çağrılarda, umut ve beklentilere ilişkin somut davranışlarımızın düzenlenmesinde ve aralarındaki farkların yol açtığı tüm ince sonuçlarda yatar.”⁶¹

Ancak burada James'in bir düşüncenin doğruluğunu düşünme sürecine dışsal olan ve önceden belirlenmiş olan bir sonuçla özdeşleştirdiğini düşünmek yanlış olacaktır. Dewey, bu noktada haklı olarak James'in öncelleri olarak İngiliz empiristlerini gösterdiğini ve kendi pragmatizmini *radikal empirizm* olarak nitelendirdiğini hatırlamamız gerektiğini söyler.⁶² Buna göre James'in doğruluk anlayışının pragmatik olmadan önce empirik olduğu söylenmelidir. Peki empirik bir yöntem doğruluğu nasıl açıklar? Öncelikle bu yöntem hem doğruluğu zihindeki düşünceyle dışsal gerçekliğin mutlak ve dolaysız bir şekilde örtüşmesi olarak yorumlayan ve bir kez elde edildiğinde artık yanlışlanmaya kapalı olduğunu iddia eden tekabülîyetçi doğruluk teorisinden hem de doğruluğu zihinde oluşturulmuş olan düşünceler arasındaki tutarlılıkla açıklayan bağdaşımcı (*coherentism*) teorilerden farklıdır. Empirizme göre bir teorinin olgulara karşılık geldiği iddiası söz konusu olgu alanına uygulanmadıkça ve onun sebep ve sonuçları bu somut olgular alanında gözlemlenmedikçe gerekçelendirilemez. Eğer bu teori uygulamaya geçirildiğinde vadettiği olgulara bizi götürüyorsa doğru, değilse yanlıştır.⁶³ Böylesi bir anlayışta doğruluk başlangıçta varsayılan

⁶⁰ James, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, 96.

⁶¹ James, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, 96.

⁶² LW2. 11.

⁶³ James'in doğruluğa dair en açık ve temel tanımlarından biri şudur: “Pragmatizmin doğruluğa ilişkin yegane testi şudur: Doğru, bize en iyi şekilde yol gösteren, yaşamın her bir parçasına en iyi şekilde uygunluk gösteren ve hiçbir şeyi dışarıda tutmaksızın tecrübelerin gereklerinin bir aradalığını mümkün kılandır.”: James, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, 81; Bu tanımın yukarıda Peirce'in bilimin metoduyla Descartes'in metodunu karşılaştırdığı yerdeki düşüncesiyle paralelliği dikkat çekmektedir. James'e göre de, bir düşüncenin doğruluğu, dayandığı temelin sağlamlığıyla değil, ilgili olduğu olguları ve onlar arasındaki ilişkileri açıklama gücüyle test edilir.

bir şey olmaktan ziyade olgular içinde araştırmanın ulaştığı bir sonuçtur. Diğer taraftan ulaşılan bu sonucun doğruluğu mutlak bir doğruluk değildir. Onları henüz başka olgularla *yanlışlanmaması* sebebiyle doğru olarak kabul edip gelecekteki araştırmalarda yönlendirici prensipler olarak kullanmak meşru olmasına rağmen onlar hiçbir zaman *hipotetik* karakterini kaybetmezler. James'e göre mutlak bir doğruluk iddiası ancak doğruluğun hedeflendiği olguların bütününe kayıt altına alınması, "çantaya konması" koşuluyla mümkün olacaktır. Ancak yaşadığımız dünyanın açık uçlu, tamamlanmamış ve yeni olguların ortaya çıkmasının mümkün olduğu bir dünya olması bu koşulun hiçbir zaman gerçekleştirilemeyeceğini gösterir.⁶⁴ Dolayısıyla "aslına bakılırsa doğrular büyük oranda kredi sistemiyle yaşarlar. Tıpkı kimse reddetmediği sürece geçerli olan banknotlar gibi düşüncelerimiz ve inançlarımız da bir şey onlara kafa tutmadığı ölçüde 'geçerlidirler'."⁶⁵

James'in bu görüşlerinin onun yanlışlamacı bir metodu benimsediğine işaret ettiği görüldüğü takdirde, o zaman onun kendi görüşünü meşru sınırlarına zorlanmış olan radikal bir empirizm olarak nitelendirmesinin anlamını da kavrayabiliriz. Bilindiği gibi klasik empirizm bir düşüncenin doğruluğunu bu düşüncenin gerisinde yatan daha basit atomik duyu verilerine dönerek test eder. Çünkü ona göre kompleks düşünceler sadece subjektif zihinde bir araya getirilmiş duyu verilerinin toplamından ibarettir. Bu duyu verileri arasında kurulan ilişkilerin tecrübenin kendisinde bulunan objektif bir gerçekliği değil, subjektif zihin içeriklerini ifade ederler. Oysa James, doğrulanmanın ileriye dönük bir eylem olduğunu, bir düşünce yanlışlandığında onu revize etmek için geriye değil, ileriye doğru bakmak gerektiğini söyler. Daha da önemlisi olgular ve düşünce arasında karşılıklı bir ilişki söz konusudur. Şöyle ki bir düşüncenin doğrulanması bu düşüncenin kendisini tecrübe dünyasındaki olguların testinden geçerek ulaşılmış olan bir sonuç olarak sunmasına bağlıdır. Ancak James'e göre böyle bir doğruluğa ulaşmış bir düşünce veya teori dünyanın olgularını anlamak için kullanıldığında yeni sonuçlara sebep olur. Dolayısıyla James akıl ve düşüncenin tecrübeyi düzenleyerek yeni sonuçlar elde etmesi açısından kurucu bir güce sahip olduğunu düşünür. Akıl rasyonalizmin varsaydığı şekilde dünyayı bir kerede ve mutlak bir şekilde kavrama gücüne sahip değildir. Ancak o, sadece atomik duyu verilerinin pasif bir alıcısı da değildir. Nitekim onun, kötülük problemine karşı rasyonalizmin iyimser bakış açısı empirizmin ise kötümser bir bakış açısı sunduğu yerde pragmatizmin daha orta yolu benimseyerek meliorist bir tavra sahip olduğunu iddia etmesi de bu anlayışın bir tezahürü olarak görülebilir.⁶⁶

Son olarak James'in pragmatist doğruluk düşüncesinin birtakım metafizik imaları olduğuna işaret etmeliyiz. Nitekim o, pragmatizmle rasyonalizm arasındaki asıl karşıtlığın bilginin mahiyeti hakkında değil, içinde yaşadığımız dünyanın doğası hakkında olduğunu iddia eder.⁶⁷

⁶⁴ LW2. 11-12.

⁶⁵ James, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, 156.

⁶⁶ Bk. James, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, 35-58.

⁶⁷ James, *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*, 188.

Çünkü gerçekliğin tecrübeye başvurmaksızın apriori akıl yoluyla dolaysız bir şekilde kesin bilgisine ulaşma iddiası ancak tamamlanmış, sabit ve değişmez bir varlık anlayışı kabul edildiği takdirde gerçekleştirilebilir bir iddiadır. Doğruluğu tecrübe dünyasının olgularının testinden geçerek ulaşılan bir sonuç şeklinde tanımlayarak, onun mutlak ve kesin değil, olumsal ve hipotetik bir karaktere sahip olduğunu iddia eden bir görüş ise gerçekliğin henüz tamamlanmamış, hala oluşum sürecinde olan bir karaktere sahip olduğunu kabul edecektir. Ayrıca birinci görüş sabit olduğunu varsaydığı gerçekliğe aykırı olan ve onu tehdit eden olguları yokluğa (*non-being*) indirgeyerek veya insanın bilişsel yetersizliğiyle açıklarken, ikinci görüş yeni olguları başka doğrulara doğru genişleme ve gelişmenin fırsatları olarak değerlendirecektir. Kısaca söyleyecek olursak rasyonalizm monist bir dünya anlayışına sahipken pragmatizm plüralist bir dünya olduğunu savunur.

Sonuç olarak James'in pragmatizminin Peirce'ün temel görüşleriyle paralel olduğunu kabul etmekle birlikte ayırt edici hususiyetlerini şu şekilde özetleyebiliriz: O, rasyonalist felsefenin akla mutlak ve sabit gerçekliği bir kerede ve toptan kavrama gücü atfetmesine karşı çıkarak *anti-entelektüalist* bir tavır sergilerken, tecrübenin testinden geçmiş olan teori ve düşüncelerin insanın yaşamını düzenlemekte kurucu bir işleve sahip olduğunu iddia etmesi açısından atomik duyu verilerini tek gerçeklik olarak gören ve aklın tecrübedeki işlevini küçümseyen katı duyumcu empirizme de karşı çıkar. Onun gerçekliğin henüz tamamlanmadığını, hala yaratılmakta olan yeniliğe açık bir sürecin devam ettiğini ve gerçekliğin birçok unsurun çok çeşitli şekillerde etkileşim kurduğu kompleks bir yapı olduğunu iddia etmesi açısından ise *plüralist* bir dünya anlayışını savunduğunu söyleyebiliriz.

Peki Peirce ve James'in kısaca açıklamaya çalıştığımız bu temel görüşleri dikkate alındığında Dewey'in bu gelenek içindeki yeri hakkında ne söyleyebiliriz? Bölümün başında Dewey'in ayırt edici özelliğinin pragmatizmin temel ilkelerini ahlak, siyaset ve eğitim gibi felsefenin pratik alanlarına uygulayarak onları daha somut hale getirmesi olduğunu ifade etmiştik. Dewey'in ahlak anlayışını ele alacağımız ana bölümde bunu göstermeye çalışacağız. Ancak burada daha temel bir hususa dikkat çekmeliyiz. Nasıl ki Peirce ve James arasındaki farklılıklar birinin öncelinin Kant, diğerinin ise İngiliz empiristleri olmasından kaynaklanıyorsa Dewey'in ayırt edici konumunun da Hegel'in onun üzerindeki etkisiyle yakından ilgisi olduğu söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında onun felsefesinin temel özelliğinin modern felsefenin *düalist* yaklaşımına karşı çıkarak *holistik* bir yaklaşımı benimsemesi olduğu söylenebilir. Dewey'e göre modern felsefenin metafizik alanda madde ve ruh, epistemoloji alanında özne ve nesne, ahlak alanında arzu ve akıl, siyaset alanında birey ve toplum gibi temel ayrımlar yaparak bu ayrımların herhangi bir tarafına tek yanlı bir vurgu yapması birtakım teorik ve pratik sorunlara yol açmıştır. Ona göre düalist yaklaşımın temel hatası, bir tecrübeyi (örneğin bilgi tecrübesi) anlamak için bu tecrübenin unsurları arasında yapılan *zihinsel* ve *işlevsel* ayrımları *ontolojik* ve *zorunlu* ayrımlara dönüştürmüş olmasıdır. Diğer taraftan modern felsefe tarihi ontolojik ve zorunlu bir şekilde ayrı olduğu iddia edilen unsurların birbiriyle ilişkisinin nasıl mümkün olduğu sorusunu çözmeye çalışmış ve genel

olarak sorunu bu iki unsuru birleştirecek üçüncü bir unsuru meseleye dâhil ederek çözmeye çalışmıştır. Dewey bu yaklaşımı çeşitli şekillerde eleştirerek onların ayırdıkları unsurlar arasında organik bir ilişki olduğunu tecrübe içinde her birinin indirgenemez bir yeri ve işlevi olduğunu iddia ederek onlar arasındaki birliği göstermeye çalışmıştır. Onun gelecek bölümlerde ele alacağımız metafizik ve epistemoloji alanındaki görüşleri bu temel yaklaşımını daha açık hale getirecektir.

1.2.Natüralistik Metafizik

Platon'dan başlayarak felsefe tarihi boyunca bir ahlak teorisi ortaya koyan bütün filozoflar görüşlerini açık veya örtük bir şekilde metafizik bir görüşe dayandırmışlardır. Örneğin Platon ahlaki yaşamı düzenleyecek ilkelerin objektif ve evrensel bir karaktere sahip olduğu iddiasını, tikel tecrübe dünyasının ötesinde ve üstünde bir İdealar dünyasının varlığıyla gerekçelendirmiştir. Aristoteles'in ahlaki yaşamı bu yaşama dışsal bir otoritenin ilke ve kurallarından ziyade sosyal yaşam ağının içinde elde edilen alışkanlıklarla açıklamasının, tikelden bağımsız bir tümelin varlığını kabul etmemesiyle ve varlığı madde ve form, potansiyel ve aktüel kavramlarıyla açıklamasıyla yakın bir ilişkisinin olduğu şüphesizdir. Modern dönemde Kant'ın, ahlaki yaşamın ilkelerinin tecrübe dünyasının empirik olgularından değil, aklın apriori ilkelerinden elde edilebileceğini iddia etmesi, onun fenomenal ve numenal dünya ayrımıyla dolaysız bir şekilde ilişkilidir. Bentham'ın ahlaki yaşamın amacını, atomik bireyin tikel hazlarının toplamıyla özdeşleştirerek toplum ve siyaseti bireylerin bu amaca ulaşmak için oluşturduğu yapay araçlar olarak nitelendirmesi, onun nominalist tutumuyla yakından alakalıdır. Ahlak ve metafizik arasındaki ilişki konusunda en ironik örneklerden biri şüphesiz Nietzsche'nin ahlaki yaşama yön veren hiçbir öncel ilkeyi kabul etmemesi ve bireyin kendi özgür istenciyle yaşamını inşa etmesi gerektiğini söylemesine rağmen "ebedi döngü" düşüncesinin en az eleştirdiği görüşler kadar metafizik bir düşünceyi barındırmasıdır.

Peki Dewey için de benzer bir durumdan bahsedilebilir mi? O, ahlaki yaşam hakkındaki görüşünü temellendirecek metafizik bir düşünceye sahip midir? Bu soruya ikincil literatürde çok farklı şekillerde cevaplar verilmiştir. Bu cevaplar üç temel başlık altında toplanabilir. Birincisi, Dewey'in metafizik bir görüşü olduğunu kabul etmeyen ya da onun bu alandaki görüşlerini felsefesinden tecrit etmek isteyen yaklaşımdır. Örneğin Rorty, Dewey'in metafizikle ilgili en temel eseri olan *Experience and Nature*'ın yeni bir metafizik görüş ortaya koyma çabası olarak değil, günümüzde artık niçin bir metafiziğe gerek kalmadığını gösterme girişimi olarak okunması gerektiğini savunur.⁶⁸ Ancak diğer taraftan o, bu görüşüyle çelişecek şekilde geleneksel metafiziğe yapı-bozumcu eleştiriler yönelten Dewey'i takdir ederken,

⁶⁸ Richard Rorty, "Dewey's Metaphysics", *Consequences of Pragmatism* (Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1982), 72.

bununla yetinmeyip yeni bir metafizik inşa etmeye çalışan Dewey'in yanlış yaptığını söyler. Çünkü ona göre Dewey'in varlığın genel özelliklerine dair düşüncesinin sıradanlıktan nasıl kurtulacağı ve geleneksel problemleri nasıl çözeceğini görmek zordur.⁶⁹ Sidney Hook ise, bizzat Dewey'in söz konusu eserine yazmış olduğu girişte onun metafiziği meşru ve indirgenemez bir disiplin olarak kabul etmesinden duyduğu rahatsızlığı şu şekilde ifade eder:

Dewey, bana göre, *Experience and Nature*'ı tashih ederek metafizik hakkındaki düşüncesini değiştirseydi ve metafiziğin başka bir araştırma tarafından ulaşılmayacak olan dünyanın herhangi bir konuda ya da bütün söylem evreninde keşfedilebilir olan genel özelliklerinin bilgisini veren bağımsız bir disiplin olduğu düşüncesinden vazgeçseydi iyi ederdi. Onun gerçekten ilgilendiği şey, insani koşullar, umutlar ve imkânlarla önemli bir ilişkiye sahip olan ve sıklıkla açık bir şekilde ifade edilmeksizin kanıksanmış olan dünyanın özelliklerini kataloglamak ve analiz etmektir.⁷⁰

İkinci görüş ise Dewey'in metafiziğini bir süreç metafiziği olarak yorumlayan görüştür. Örneğin Jacques Maritain Dewey'in metafiziğinde bir doğadan ziyade yalın bir sürecin varlığından bahsedilebileceğini iddia ederken⁷¹ David Bowers onun düşüncesini akış metafiziği olarak adlandırmış ve bu görüşün ahlak alanındaki tezahürünün rölativizm olduğunu iddia etmiştir.⁷²

Üçüncüsü ise Dewey'in metafiziğini Aristoteles ve Hegel'in görüşleriyle paralellikler kurarak açıklayan görüştür. Örneğin, Raymond Boisvert, bir taraftan Rorty ve Shook'un görüşlerine karşı çıkarak Dewey'in probleminin bir metafiziğin gerekli olup olmadığı değil, alternatif metafizik konumun ne olması gerektiği olduğunu iddia eder. Diğer taraftan ise onun metafizik görüşünü süreçle açıklayan görüşlere karşı çıkarak Dewey'in metafiziğinin Hegel'in görüşlerinin Aristoteles'in madde ve form, potansiyel ve aktüel kavramları çerçevesinde yorumlanmasına dayandığını Dewey'in metinlerinden hareketle temellendirmeye çalışır.⁷³

⁶⁹ Rorty, "Dewey's Metaphysics", 73-74; Rorty'nin genel olarak pragmatizm ve özel olarak Dewey hakkındaki yorumları pragmatist felsefe geleneği içindeki birçok düşünür tarafından eleştirilmiştir. Onun Dewey'i kendi düşünceleri için bir sıçrama tahtası olarak kullandığına yönelik neredeyse ortak bir kanı olduğu söylenebilir. Rorty'ye yönelik eleştiriler için bk. Raymond D. Boisvert, "Rorty, Dewey and Post-Modern Metaphysics", *Southern Journal of Philosophy* (1989) Vol. 27, No: 2; Garry Brodsky, "Rorty's Interpretation of Pragmatism", *Transactions of The Charles S. Peirce Society*, 18 (1982), 311-337.

⁷⁰ Sidney Hook, "Introduction", *The Later Works of John Dewey, Volume 1: 1925, Experience and Nature*, ed. Jo Ann Bodyston (Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981), xiv.

⁷¹ Jacques Maritain, Bollinger Collection, *Moral Philosophy; an Historical and Critical Survey of the Great Systems* (New York: Scribner, 1964), 407.

⁷² David F. Bowers, "Hegel, Darwin and The American Tradition," *Foreign Influences in American Life: Essays and Critical Bibliographies*, ed. David F. Bowers (Princeton: Princeton University Press, 1944), 147.

⁷³ Bk. Raymond D. Boisvert, *Dewey's Metaphysics*, (New York: Fordham University Press, 1988); Boisvert bu düşüncesini Dewey'in Hegel felsefesine yöneliminin John Hopkins Üniversitesinde hocası olan George Sylvester Morris'ten (1840-1899) kaynaklandığına ve Morris'in Hegel yorumunun ise Almanya'da Aristoteles felsefesinin temsilcisi olan hocası Friedrich Adolph Trendelenburg'a (1802-1872) dayanmasıyla açıklar. Trendelenburg'un ayırt edici özelliği ise Aristoteles'in felsefesini esas alarak Hegel'in diyalektikten arındırılmış bir yorumunu yapmaya çalışmasıdır. Ancak bu görüşün Aristoteles'in Hegel'in kendisi üzerindeki etkisinin niteliği ve boyutları hakkındaki tartışmayı gözden kaçırdığı söylenebilir. Aristoteles ve Hegel arasındaki ilişki için bk. Alfredo

Richard Gale ise, Rorty'nin düşünceleriyle tam bir karşıtlık içinde, Dewey'in geleneksel metafiziğe yapı-bozumcu (*deconstruction*) eleştirilerine rağmen, insanın kendindeki güçler ve yetenekler arasında ve diğer insanlar ve doğa arasındaki birlik ve bütünlüğü amaçlayan *Prometheuscu mistik* bir metafizik geliştirdiğini söyler. Ona göre Dewey'in bu tür bir birlik arayışının kaynağı Hegel'e dayanmaktadır. Dewey'in felsefeye Hegel'le başlamasına rağmen sonrasında onu terk ederek pragmatizme yöneldiği düşüncesi gerçekliği yansıtmamaktadır. Çünkü onun Hegel'i terk etmesi sadece kavramsal düzeyde kalmıştır. Hegelci döneminde birliğin temel kavramı *Mutlak Tin* iken, daha sonraki dönemde onun yerini *tecrübe* kavramı almıştır. Bu yüzden onun görüşlerinin layıkıyla anlaşılabilmesi için geleneksel metafiziğe yönelik yapı-bozumcu eleştirilerinden ziyade ortaya koyduğu alternatif metafizik görüş dikkate alınmalıdır. Dolayısıyla Gale, Dewey'in felsefesinde korunması gereken şeyle atılması gereken şey hakkında Rorty'den farklılaşarak metafizikten yana bir tavır sergiler.⁷⁴

Peki, bu birbirinden farklı görüşlerden hangisi Dewey'in metafiziğe yönelik yaklaşımını doğru bir şekilde yansıtmaktadır? Dewey'in konu hakkındaki kendi ifadelerine yalın bir şekilde başvurduğumuzda onun metafiziğin meşru ve hatta zorunlu bir disiplin olduğunu kabul ettiğini söyleyebiliriz. Zira o, metafizik ve bilgelik arayışı olarak felsefe arasında açık bir ayırım yapmış ve birincisinin görevinin varlığın doğası ve genel özelliklerini ortaya koymak, ikincisinin ise insanın dinsel, ahlaki, bilişsel, sanatsal ve siyasal inançlarına, eylemlerine ve onları somutlaştıran kurumsal yapılara yönelik bir eleştiri yapmak olduğunu söylemiştir.⁷⁵ Ayrıca o, sosyal ve ahlaki konular hakkındaki bir teorinin kapsamlı bir felsefi temele dayanmadığı takdirde soyut bir kişisel tercihin ötesine geçemeyeceğini söylemiştir.⁷⁶ Zira Dewey'e göre, "bir kişi, insan yaşamını kuşatan dünyanın falanca bir karakteri (onun tanımı ne olursa olsun) olduğundan ne kadar eminse, o kadar da hem kendisinin hem de diğerlerinin yaşamının idaresini dünyaya attığı bu karakter temelinde yönlendirmeye çalışacaktır."⁷⁷ Bu açıdan bakıldığında Rorty'nin ve Shook'un görüşlerinin Dewey'in bir metafizik görüş ortaya koymadığına değil, koymamış olsaydı iyi olacağına dair bir arzuya işaret ettiği söylenebilir. Onun görüşlerinin süreç metafiziği olarak nitelendirilmesi ise hiçbir tamamlanmaya ulaşmayan salt bir akış kastedildiği takdirde Dewey'in görüşünün doğru bir tasviri olmayacaktır. Zira Dewey, bir sonuç ya da amacın varlığını yadsımamaktadır. Onun vurguladığı husus amaç ve sonucun onlara ulaşılan süreçten bağımsız bir şekilde sabit ve

Ferrarin, "Hegel's Aristotle: Philosophy and Its Time", *A Companion to Hegel*, ed. Stephen Houlgate ve Michael Baur (Malden MA: Wiley-Blackwell, 2016), 433-451.

⁷⁴ Richard M. Gale, "The Metaphysics of John Dewey", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* c. 38, s.4 (2002), 515; Gale'in Dewey'in metafizik görüşünü mistik olarak nitelendirmekle kalmayıp Prometheuscu olarak nitelendirmesinin sebebi onun insanın amaç ve ideallerine uygun olan bir varlık görüşü ortaya koyduğunu iddia etmesidir. Bk. Richard M. Gale, *John Dewey's Quest for Unity: The Journey of a Promethean Mystic* (Amherst N.Y: Prometheus Books. 2010); Richard M. Gale, "The Naturalism of John Dewey", *The Cambridge Companion to Dewey*, ed. Molly Cochran (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 55-79.

⁷⁵ LW1. 9.

⁷⁶ LW14. 150.

⁷⁷ LW1. 309.

bağımsız bir varlığa sahip olmadığıdır. Aksine ona göre amaçlar ve sonuçlar daima bir süreçle dolayımıdır ve bu yüzden sürecin tamamlanması şeklinde anlaşılmalıdır. Dolayısıyla o, değişime kapalı olan ve mutlak bir şekilde tamamlanmış bir dünya kadar mutlak bir akışın olduğu dünyanın da insan tecrübesinin birikimsel ve sürekliliğe dayalı karakterini açıklayamayacağını iddia eder.⁷⁸

Onun metafizik görüşlerinin Aristoteles ve Hegel'in düşünceleriyle benzerliği hakkında doğru bir kavrayışa sahip olmak ise bu benzerliğin boyutlarının belirlenmesi ve Dewey'in onların düşüncelerini nasıl yorumladığının ortaya konulmasına bağlıdır. Dewey, Aristoteles'in empirik olgulara pek çok modern filozoftan daha yakın olduğunu, onun monizm ya da düalizmden ziyade plüralizmi savunduğunu iddia eder. O, düzen ve değişimden birini tercih etmek yerine onlar arasındaki ilişkiyi açıklamaya çalışması açısından varlığın olumsal karakterini anlamaya en yakın filozoftur. Ancak Dewey, onun sabit, kesin ve tamamlanmış olana yönelik önyargısı sebebiyle, açtığı yolu sonuna kadar takip etmediğini iddia eder.⁷⁹ Ancak Hegel'in Aristoteles'ten daha ileri giderek karşıt unsurlar arasında organik ve karşılıklı bir ilişki olduğunu savunması ve onların biri olmaksızın diğerrinin ne varlığından ne de bilgisinden söz edilemeyeceğini söylemesi açısından Dewey'in düşüncesine daha yakın olduğu söylenebilir. Dolayısıyla biz Gale'in Dewey'in insan, doğa ve toplum arasında organik bir ilişki ve süreklilik olduğunu göstermeyi amaçlayan bir metafizik görüşe sahip olduğu ve bu açıdan Hegel'in görüşleriyle paralel olduğu şeklindeki tespitinin daha makul olduğunu düşünmekteyiz. Ancak onun Dewey'in düşüncelerindeki geleneksel metafiziğe yönelik eleştirel boyutla alternatif bir metafizik öneren boyutu arasında ayırım yapmakla Rorty'nin düştüğü hatayı tersinden tekrar ettiği söylenebilir. Bu açıklamalardan sonra Dewey'in meseleyi ortaya koyduğu zeminden başlayarak onun geleneksel metafiziğe yönelik eleştirileri ve alternatif görüşünün temel niteliklerine geçebiliriz.

Dewey, modern dönemdeki bilimsel gelişmelerin özellikle Newton'un yasalarının yeryüzü ve gökyüzünde bulunan en basitinden en karmaşık olanına kadar bütün varlıkları kapsayacak şekilde doğayı *determinist* bir tarzda işleyen *mekanist* bir yapı olarak açıklamasının varlık ve değer arasındaki bir bölünmeye/çatallaşmaya (*bifurcation*) sebep olduğunu söyler.⁸⁰ Ona göre bu bölünme modern dönemdeki geleneksel felsefenin çözmesi gereken en temel problemi ortaya çıkarmıştır. Bu problem, Batı insanının geçmişten tevarüs ettiği ve davranışlarını kendisine göre düzenlediği dinsel ve ahlaki değerlerle bilimin ortaya çıkardığı, bu değerlerden bağımsız ve onlara karşı nötr bir konumda olan bir doğa anlayışının nasıl

⁷⁸ LW10. 20; Türkçesi: *Deneyim Olarak Sanat*, çev. Nur Küçük (İstanbul: Vakıfbank Yay. 2021), 34.

⁷⁹ LW1. 47-48; John Hermann Randall, Boisvert'ten daha ileri giderek, Aristoteles'in düşüncelerinin Dewey'in bütün felsefesinde belirleyici bir etkisi olduğunu hatta onun Aristoteles'ten daha Aristotelesçi olduğunu iddia eder. Onun bu düşüncesi Dewey'in Aristoteles'in açtığı yolu sonuna kadar götürmediğini söylemesiyle uyumludur. Bk. John Herman Randall, "Dewey's Interpretation of The history of Philosophy" *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul Arthur Schilpp (Evanston, Ill.: Northwestern University, 1939), 101-102.

⁸⁰ LW1. 4.

uzlaştırılacaktır. Başka bir deyişle problem, hem bilimin ortaya çıkardığı sonuçları kabul edecek hem de değerlerin ontolojik ve epistemolojik statüsünü garanti altına alacak bir açıklamanın nasıl mümkün olacağıdır.⁸¹ Dewey'e göre, bu temel problem felsefenin bütün alt dallarındaki problemlerin de kaynağını teşkil etmiştir. Nitekim metafizik alanda ideal ve real, ruh ve madde, epistemoloji alanında metot ve konu, özne ve nesne, ahlak alanında amaç ve araç, değer ve olgu, siyaset alanında birey ve toplum, özgürlük ve yasa, sanat alanında biçim ve içerik, form ve madde, din felsefesinde ise Tanrı, doğa ve insan arasındaki bölünme ve çatışma bu temel problemin farklı alanlardaki tezahürlerini temsil eder. Bu durum modern dönemdeki felsefi görüşlerin kendilerini niçin bir sistem olarak ortaya koyduğunu da açıklar. Nitekim bir filozofun bu temel probleme getirdiği çözüm önerisinin dolaysız bir şekilde felsefenin alt dallarındaki probleme yaklaşım tarzını da belirlediği söylenebilir.

Modern dönemde bu problemin çözümüne yönelik birbirinden farklı ve karşıt birçok teori ileri sürülmüştür. Ancak içerik olarak farklı olmasına rağmen onların probleme yaklaşım tarzı açısından belirli benzerlikler taşıdıkları söylenebilir. Bu açıdan bakıldığında modern felsefenin yaklaşım tarzındaki biri diğerini gerektiren dört temel hususa işaret edilebilir. Birincisi çatışan taraflar (doğa ve insan) arasında *düalist* bir ayrım yapmak ve onların her birine ontolojik açıdan farklı varlık alanları tahsis ederek problemi çözme çabasıdır. İkincisi ayrımın her bir tarafındaki unsuru diğerinden yalıtılmış bir şekilde *analize* tabi tutarak onların doğasına dair kesin bir bilgiye ulaşmaya çalışmaktır. Üçüncüsü, doğayla ilişkisiz olan değerlerin ontolojik ve epistemik gerekçelendirmesini doğal ve toplumsal dünyadan yalıtılmış olan bireysel öznenen hareketle yapmaya çalışan *sübjektivist* yaklaşımın benimsenmesidir. Dördüncüsü ise varlığın çok çeşitli tezahürlerini ve insanın çok çeşitli değer tecrübelerini değişim ve olumsuzluktan yalıtılmış, öncel ve sabit olan *basit* bir temelle açıklamaya çalışmaktır. Descartes'tan Kant'a kadar bütün modern dönem filozoflarında bu dört hususun ortak olduğunu ve farklı konulara farklı şekillerde uygulandığını söyleyebiliriz. Descartes'in düalist bir yaklaşımla varlığı "düşünen töz" ve "uzamsal töz" şeklinde ayırması, doğadan ve bedenden yalıtılmış bir zihnin analizinden benliğin varlığını kanıtlaması ve bilginin kesinliğini bu benlikte temellendirmesi bu tür bir yaklaşımın başlangıcını temsil eder. Ancak modern felsefenin bu dört temel niteliğini en açık şekilde ortaya koyan filozofun Kant olduğu söylenebilir.⁸² Nitekim o, öncelikle fenomenal dünyayla numenal dünya arasında bir ayrım yapmış daha sonra insanın doğal bir varlık olarak fenomenal dünyaya, değer varlığı olarak numenal dünyaya ait olduğunu iddia etmiştir. Ona göre bu iki dünya hiçbir şekilde birbiriyle karşılaşmayacak iki paralel varlık alanını ifade ettiği için birbirinden yalıtılmış bir şekilde analitik bir yöntemle incelenebilir. Analitik yöntem, Kant'ın, ne bildiğinden bağımsız

⁸¹ Bu durum, felsefedeki varlık ve değer arasındaki kadim tartışmanın modern dönemdeki hususi bağlamını oluşturur. Dewey bu bağlamı özellikle vurgular. Çünkü ona göre doğayı teleolojik bir bakış açısıyla yorumlayan Grek felsefesinde varlık ve değer arasında bir karşıtlık yerine süreklilik söz konusudur.

⁸² Dewey, Kant'ın bilginin temelini bilinen nesneden bilen varlığa dayandırmasının ona özgü bir husus olmadığını iddia eder. Ona göre Kant, sadece kendisinden önceki modern felsefede örtük bir şekilde yapılmış olan şeyi daha açık hale getirmiştir. Bk. LW4. 230.

bir şekilde akla sabit ve değişmez kategoriler atfetmesinde, sübjektivizm, bilginin temelini bilinen nesneden bilen özneye transfer etmesinde, basitlik arayışı ise ahlakın metafizik bir temelini bütün empirik olgulardan bağımsız bir şekilde pratik aklın yarasında bulmasında en açık şekilde tezahür eder.

Dewey, modern felsefenin bu temel hususiyetlerini çeşitli açılardan eleştirerek alternatif bir görüş sunacağını iddia eder. O, *Experince and Nature* adlı eserinin başında, sunacağı bu görüşün *natüralistik empirizm*, *empirik natüralizm* veya *natüralistik hümanizm* olarak adlandırılabilirliğini söyler.⁸³ Natüralistik empirizmle insanın değer tecrübesini doğanın dışında ve ötesindeki bir kaynağa başvurarak açıklayan veya onların sadece bireysel zihnin sübjektif içerikleri olduğunu iddia eden yaklaşıma karşı doğanın değerlerin somutlaşması ve objektif bir gerçeklik kazanmasının imkân ve koşullarını barındırdığını kasteder. Empirik natüralizmle ise, doğayı bütün insani amaç ve ideallere yabancı ve onlara ilgisiz olan determinist ve materyalist bir yapı olarak nitelendiren görüşün indirgemeci olduğunu iddia ederek amaç ve ideallerin doğada meşru bir yerinin olduğunu kasteder.⁸⁴ Dewey bu tür bir düşünceye yöneltilecek eleştiriyi önceden kestirerek insan ve doğa arasında mutlak bir karşıtlığın⁸⁵ verili olarak kabul edildiği bir ortamda bu tür bir düşüncenin kare bir daireden bahsetmek kadar saçma görüneceğini söyler. Nitekim bu düşüncenin düalist ayrımın karşıt kutuplarında konumlanan görüşlerin her ikisi tarafından da kabul edilmeyeceği açıktır. Doğayı temel alan materyalist yaklaşım doğaya dışsal olduğu iddia edilen amaç ve değerlerin doğanın doğasıyla ilgili olmadığını ve onlara başvurmanın doğanın anlaşılması önünde bir engel teşkil edeceğini iddia edeceklerdir. Diğer taraftan idealleri ve değerleri temel alan yaklaşım ise onların materyalist ve determinist doğayla ilişkilendirilmesinin onların yozlaştırılması ve hatta inkâr edilmesi anlamına geleceğini iddia edecektir.⁸⁶

⁸³ LW1. 10.

⁸⁴ Dewey'in insan ve doğa arasında kurduğu bu ilişkinin Hegel'in temel yaklaşımıyla yakın bir benzerliğe sahip olduğunu düşünüyoruz. Hegel'in "ideal olan gerçektir, gerçek olan idealdir" şeklindeki meşhur ifadesinin birinci kısmının natüralistik empirizme, ikinci kısmının ise empirik natüralizme tekabül ettiği söylenebilir. Hegel'in idealin gerçek olanla ilişkilendirilmesini onun gerçek olamayacak kadar güçsüz ve etkisiz olan öznel bir şey olarak ya da bu dünyada somutlaşmayacak kadar soylu ve eşsiz bir şey olarak düşünülmesine alternatif olarak öne sürdüğü dikkate alındığında söz konusu paralellik daha iyi görülebilir. Hegel'in görüşleri için bk. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, çev. Cenap Karakaya (İstanbul: Sosyal Yayınlar, 1991), 29; Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*, çev. Aziz Yardımlı (İstanbul: İdea Yayınevi, 2004), 56.

⁸⁵ Dewey burada insan ve doğa arasında mutlak bir karşıtlık ve mutlak bir özdeşlik kuran yaklaşımın benzer bir sonuca sebep olacağını iddia eder. Mutlak özdeşlik kuran monist bir yaklaşımın ayrımlara yeterli bir dikkati göstermeyeceği söylenebilir. Ancak mutlak ayrım düşüncesi de karşıt unsurları birbirinden ayırt etmekle kalmaz, ayrımın bir tarafını yüceltirken diğerini aşağılar. Dolayısıyla her iki durumda da ilişkinin varlığı tam olarak açıklanamaz.

⁸⁶ LW1. 10; Nitekim Dewey'in natüralistik metafiziğini bazı düşünürler materyalist olmakla eleştirirken bazıları ise antropomorfik olarak nitelendirmiştir. Bu eleştiriler ve Dewey'in cevabı için bk. Wilmon Henry Sheldon, "Critique of Naturalism." *Journal of Philosophy* 42 (1945): 253-70; George Santayana, "Dewey's Naturalistic Metaphysics", *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul Schilpp (New York: Tudor Publishing Company, 1951), 252-253; William Ernest Hocking, "Dewey's Concepts of Experience and Nature", *Philosophical Review* 49 (1940): 228-44; Morris Raphael Cohen, "Some Difficulties in Dewey's Anthropocentric Naturalism", *Philosophical Review* 49 (1940): 196-228; LW14. 141-154; LW3. 73-81; LW15. 109-126.

Dewey'in bu itiraza karşı cevabı, tecrübe ve doğa arasında *mutlak bir karşıtlık* olduğu düşüncesine karşı çıkmanın onlar arasında *mutlak bir özdeşlik* olduğunu iddia etmek anlamına gelmeyeceği şeklindedir. Aksine bu, onların birbirinden yalıtılmış (*isolation*) olmadıklarını, onlar arasında karşılıklı etkileşimsel bir ilişkiye (*a transactional relation*) dayalı süreklilik (*continuity*) olduğunu söylemektir. Dewey bu noktadan itibaren geleneksel felsefeyle kendi düşünceleri arasındaki temel farklılığın her şeyden önce tecrübe kavramından kastedilen anlamın farklılığına dayandığına işaret eder. Tecrübe onun felsefesinin en temel kavramıdır. Ancak o, bu kavrama yüklemiş olduğu anlamın geleneksel empirizmle radikal bir karşıtlık içinde olduğu dikkate alınmadığı sürece bütün düşüncesinin ve amacının yanlış anlaşılacağını özellikle vurgular. Bu noktada Dewey'in felsefesinin en temel amacı ve stratejine işaret etmeliyiz. O, geleneksel empirizmin gerçekliği atomistik duyu verilerine indirgemesi ve onlar arasındaki ilişkiyi subjektif olarak nitelendirmesine karşı rasyonalizmin ve Kantçı felsefenin itirazını meşru bir itiraz olarak görür. Ancak onların temel hatası, empirizmin tecrübe kavramını sorgulamak yerine verili olarak kabul etmiş oldukları için ilişkinin objektif bir açıklamasını yapmak için tecrübenin dışında kaynaklar aramış olmalarıdır. Dewey buna karşın tecrübenin doğru bir düşüncesi geliştirildiği takdirde ilişkilerin tecrübede özsel bir yerinin olduğunu gösterilebileceğini iddia eder.

Buna yönelik olarak Dewey "The Need for A Recovery of Philosophy" (*Felsefenin Islah Edilme İhtiyacı*) adlı makalesinde kendi tecrübe düşüncesini geleneksel empirizmden ayırt eden beş temel hususu belirtir. Öncelikle bu hususları belirterek Dewey'in insan ve doğa arasındaki sürekliliği nasıl açıkladığını göstermeye çalışabiliriz. Birincisi, geleneksel empirizme göre tecrübe ilk olarak bir bilgi konusu olarak ele alınmıştır. Oysa tecrübe ilk olarak insanın doğal ve toplumsal çevresiyle (*environment*) kurmuş olduğu bütün ilişki tarzlarını kapsayan genel bir kavramdır.⁸⁷ Dewey bu noktada dolaysız (*immediate*) tecrübe ve dolaylı (*mediated*) tecrübe arasında bir ayrım yapar. Bu ayrımı birincil (*primary*) ve ikincil (*secondary*) veya bilişsel (*cognitive*) ve bilişsel olmayan (*non-cognitive*) tecrübe şeklinde de ifade eder.⁸⁸ Dolaysız tecrübe insanın doğal ve toplumsal çevresiyle muhakemeye başvurmaksızın gerçekleştirdiği ilişki durumlarını ifade eder. İnsanın yemek yemesi, nefes alması ve yürümesi bu dolaysız tecrübenin en yalın örnekleridir. Ancak bir kişinin bilgisayarda hangi tuşa basacağını düşünmeksizin yazı yazması ya da bir matematikçinin tikel bir problemi çözmek için genel bir formüle başvurması da benzer bir şekilde dolaysız bir tecrübedir. Dolayısıyla buradaki dolaysızlık, ilişki öncesi bir duruma değil, bizzat *ilişkinin dolaysızlığına* işaret eder. Çünkü Dewey'e göre insanın doğal ve toplumsal çevresiyle dolayımınmamış hiçbir tecrübesinden söz edilemez. Ancak insan çevresiyle dengeli (*equilibrium*) bir ilişki kurduğunda artık onun tecrübesi sürekli bir bilinç durumunda olmaksızın dolaysız bir

⁸⁷ MW10. 6.

⁸⁸ LW1. 15.

şekilde gerçekleştirilen bir yatkınlığa dönüşür. Bu durum aynı zamanda insanın çevresiyle birliğine, uyumuna ve ilişkinin sürekliliğine işaret eder.

İkinci farklılık geleneksel empirizm tecrübeyi ilk olarak psikolojik bir durum olarak kabul ederek onu zihnin subjektif içeriklerine indirgemiş olmasına rağmen Dewey'e göre tecrübe ilk olarak insanın çevreye karşı bir şeyler yapması (*doing*) ve bu yapmasının sonucunda çevresinden bir şeye maruz kalmasından (*undergoing*) meydana gelir. Bu yüzden tecrübe sadece insanın subjektif kanılarını değil, objektif dünyayı da yansıtır.⁸⁹ Ne sadece yapma ne de sadece maruz kalma tecrübeyi oluşturur. Aksine ikisi arasındaki etkileşimsel süreklilik tecrübeyi gerçek bir tecrübe yapan şeydir. Dewey, buradan hareketle insanın tecrübesinin sadece doğada gerçekleşmediğini aynı zamanda doğanın da tecrübesi olduğunu söyler. O bunu "tecrübe edilen tecrübe değildir, fakat doğadır, yani taşlar, bitkiler, hayvanlar, hastalık, sağlık, ısı ve elektrik vs.dir" şeklinde ifade eder.⁹⁰ Bu, insanın bütün tecrübeleri için geçerli bir husustur. İnsan öncelikle bir şeyi bilir, sever ya da o şeye karşı eylemde bulunur. Elbette bilme, sevme veya eylemde bulunmanın bizzat kendisi de düşünmenin konusu yapılabilir. Dewey bu hususu "ilk olarak şeyleri gözlemleriz, gözlemleri değil. Ancak bu gözlemler eylemi araştırılabilir, çalışma konusu yapılabilir ve dolayısıyla saflaştırılmış (*refined*) bir nesne haline getirilebilir..." şeklinde ifade eder.⁹¹ Ancak ona göre bunun ikincil ve dolaylı bir eylem olduğuna yeterli bir dikkatin gösterilmemesi insanın psikolojik yetilerinin yanlış yorumlanmasına sebep olmuştur.

Üçüncü farklılık, geleneksel empirizm ortaya çıkan yeni bir tecrübeyi açıklamak için geçmişteki daha basit bir tecrübeye başvurur. Başka bir deyişle ona göre tecrübeye yeni bir şey yoktur, sadece eski olanın yeni bir örneği söz konusudur. Dolayısıyla o, verili olan şeye bağlıdır. Dewey'e göre ise verili olanı değiştirmek tecrübenin özünde vardır ve tecrübe sürekli olarak bilinmeyene ulaşmaya çalışır ve bu yüzden gelecekle olan ilişki onun temel özelliklerinden biridir.⁹² İnsan sadece geçmişe dönük bir şekilde yaşamaz, aksine verili olan şeyi gelecekteki planlarını ve amaçlarını gerçekleştirmek için de kullanır.

Dördüncüsü geleneksel empirizm tikelciliğe (*particularism*) bağlıdır. O, ilişki ve sürekliliklerin tecrübeye bulunmadığını, onların zihinde oluşturulan subjektif düşünceler olduğunu iddia eder. Oysa Dewey'e göre, insanın yapması ve bu yapmasının sonucunda çevresinden bir şeye maruz kalması arasındaki diyalektik bir ilişkiden oluşan tecrübe objektif ilişkileri içerir.⁹³ Bu husus Dewey'in felsefesinin en temel niteliklerinden birini oluşturur.

⁸⁹ MW10. 6; LW10. 50-51.

⁹⁰ LW1. 12; ayrıca bk. Bernstein, *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*, (Philadelphia Pa: University of Pennsylvania Press, 2011), 209.

⁹¹ LW1. 21.

⁹² MW10. 6.

⁹³ MW10. 6; Bu temel farklılığın Dewey'in ahlak anlayışını ve onun İngiliz ahlak teorilerine yönelik eleştirilerini anlamakta merkezi bir noktayı teşkil ettiğini belirtmeliyiz. Çünkü onların metafizik alanda sadece atomik duyu verilerinin gerçekliğini kabul etmeleri ve onlar arasındaki kurulan ilişkileri subjektif zihin içeriklerine

Zira, Dewey natüralistik bir metafiziğin tecrübe ve doğa arasındaki ilişkinin objektifliğini empirizmin reddetmesi ve rasyonalizmin bu ilişkinin zorunluluğunu tecrübe dışında apriori bir kaynağa başvurarak Kant'ın ise sentetik apriori önermeler yoluyla açıklamaya çalışması arasında orta bir yolu temsil ettiğini iddia ederek bu farklılığı şu şekilde ifade eder:

Natüralistik görüşe göre dolaysız ortaya çıkışında her tecrübenin bir organizmayla çevre koşullarının bir etkileşimi olduğudur. Dolayısıyla o, tecrübe edilen şeyle tecrübe etme sürecinin kaynaşmış bir birliğini içerir. O, yaşam işleviyle benzerliğinde taş gibi tekil bir şeyden veya kırmızı gibi tekil bir nitelikten zamansal ve mekânsal açıdan daha fazla geniş, içsel açıdan ise daha komplektir. Tecrübeleri geleneksel tikelci empirizmin düşündüğünden daha zengin, geniş ve içerikli olmayan bir canlı varlık, sadece rastlantı dışında, yaşayamaz. Diğer yandan bütün evrenle toptan baş edebilecek bir canlı varlık tahayyül etmek de imkânsızdır. Dolaysız bir şekilde biyolojik-antropolojik yaklaşımdan ortaya çıkan deneysel durumlar hakkındaki bir teori doğası gereği *katı atomistik plüralizmle blok evren monizmi* arasında orta bir yoldur (*via media*). Bu, onun natüralistik anlamda hakiki bir şekilde empirik olduğunu söylemekten başka bir şey değildir.⁹⁴

Beşinci ise geleneksel empirizm akıl ve tecrübe arasında bir karşıtlık olduğunu varsayar. Ona göre bir çıkarım geçmişte verili olan şeyin tekrarından başka bir şey olduğu sürece ya geçersizdir ya da tecrübeyi bir sıçrama tahtası olarak kullanarak sabit şeyler ve diğer benliklere ulaşmaya çalışan ümitsiz bir çabadır. Dewey'e göre ise tecrübe çıkarımlarla doludur. Çünkü çıkarım olmaksızın bilinçli bir tecrübeden bahsetmek mümkün değildir. Dolayısıyla muhakeme tecrübe süreci içinde ortaya çıkan doğal ve sürekli olan bir şeydir.⁹⁵ Onun bu düşüncesini anlamak için dolaysız ve dolaylı tecrübe arasında yapmış olduğu ayrıma tekrar dönmemiz gerekir. Dolaysız tecrübe insanın çevresiyle kurmuş olduğu ve muhakemeye başvurmaksızın gerçekleştirdiği eylemleri ifade etmektedir. Burada insan çevresini, başka bir deyişle doğayı dışarıdan seyreden bilişsel bir özne değil, bizzat doğa içinde yaşayan canlı bir varlıktır. Bu dolaysız tecrübeye insan ve çevresi arasındaki ilişkinin sürekliliğinde bir kesinti olması ve dengesizliğin (*inequilibrium*) meydana gelmesi dolaylı tecrübeyi ortaya çıkarır. Dolaylı tecrübe dolaysız tecrübeye problemleri kavramak ve dengesizliği tekrar bir denge durumuna dönüştürecek çözümü bulmak için başvurulan muhakemeye dayalı bir düşünmeyi (*reflective thought*) ifade eder. Yukarıdaki örneğe başvurursak insan açlığını giderecek yiyeceğe ulaşmakta sorun yaşayabilir ya da birtakım sağlık problemleri ortaya çıkabilir. Bu durumda muhakemeye dayalı düşünmenin amacı insan ve çevresi arasındaki ilişkisel sürekliliği tekrar sağlayacak bir çözüm sunmaktır. Bunun

indirgemelerinin ahlak alanındaki düşüncelerini dolaysız bir şekilde belirlemiştir. Nitekim onlar ahlak ahlaki yaşamı atomik bir ahlaki failin hazlarının toplamıyla özdeşleştirmişlerdir. Bu hazlar arasında hiçbir özsel ilişki söz konusu değildir. Diğer taraftan ise toplum atomik bireylerin toplamından ibaret olarak görülmüş ve toplumsal ilişkilerin ortaya çıkardığı kurumlar hazların doğru bir şekilde tatmin edilmesi için oluşturulmuş yapılar olarak görülmüştür.

⁹⁴ LW14. 29.

⁹⁵ MW10. 6.

sağlanması ve tecrübenin tekrar sürekliliği elde etmesi demek yeni bir dolaysız tecrübeye sahip olmak demektir. Dewey burada ortaya koyulan çözümün asla eski bir denge durumuna tekrar dönüşü ifade etmeyeceğini çünkü problemin çözümüyle birlikte tecrübeye dair kavrayışımızın genişleyeceği, zenginleşeceği ve derinleşeceğine özellikle vurgu yapar. Onun vurguladığı bir diğer nokta ise dolaylı ve dolaysız tecrübe arasındaki diyalektik ilişkinin hiçbir zaman sonlanmayacağı, başka bir deyişle artık muhakemeyi gerektirmeyecek ölçüde dolaysız bir tecrübenin elde edilemeyeceğidir.⁹⁶

Dewey tecrübenin bu temel hususiyetleri dikkate alındığında modern felsefenin yaklaşımında ön plana çıkan hususların daha empirik bir açıklamasının yapılabileceğini iddia eder. O, dolaysız tecrübenin insanın doğal ve toplumsal çevresiyle etkileşimini ifade ettiğini ve bu açıdan tecrübe edilen şeyle tecrübe etme tarzının iç içe geçtiğini ve bir birlik oluşturduğunu iddia eder. O, bu durumu basit bir şekilde yürümenin ayaklar kadar zemini, nefes almanın ciğerler kadar havayı, yemenin mide kadar yiyeceği de içerdiğini söyleyerek ifade eder.⁹⁷ Bu tecrübelerde bir problem çıkması aynı zamanda dolaylı tecrübeye müracaat edilmesine sebep olur. Dewey'in deyişiyle bilişsel tecrübeyi ortaya çıkaran varoluşsal zemin bilişsel olmayan tecrübenin sürekliliğinde ortaya çıkan kırılmalar ve çatışmalardır. Bu çatışma ve kırılmaların sebebini kavrayacak ve çözüm önerisi sunacak bir düşüncenin soyutlamalara başvurması, belli sınıflandırmalar ve ayrımlar yapması ve ayırdığı unsurları analiz etmesi kaçınılmaz zihinsel faaliyetlerdir. Dewey bu faaliyeti inkar etmenin düşüncenin kendisini inkar etmek anlamına geleceğini ifade eder.⁹⁸ Örneğin insanın yeme tecrübesinde bir problem çıktığında yiyecekler ve insan bedeni arasında bir ayırım yapmak ve onları analize tabi tutmak problemin kaynağını teşhis etmek açısından zorunludur. Ancak Dewey'e göre felsefedeki temel hata durumu anlamak için yapılmış olan bu zihinsel ve işlevsel ayrımları ontolojik ve mutlak ayrımlara dönüştürmesidir. Ona göre felsefe bir unsur ilişkisi içinde olduğu diğer unsurlardan ayırt ederek analize tabi tutar ve bunun sonucunda bu unsura ilişkilerinden yalıtılmış bir şekilde kendi kendine yeterli bir konum atfeder. Dewey'e göre ise analiz düşünme sürecinin zorunlu ancak yeterli olmayan bir aşamasını teşkil eder. Her analiz bir sentezle sonuçlanmalıdır. Ancak geleneksel felsefe analizden elde edilen sonuçları mutlaklaştırdığı ve analizini yaptığı unsura kendi kendine yeterli bir konum atfettiği için sentezi imkânsız hale getirmektedir. Örneğe tekrar başvurursak yeme tecrübesinde midenin yalıtılmış bir şekilde analiz edilmesi onun yiyecek olmaksızın işlevini yerine getireceği anlamına gelmez.

⁹⁶ Dewey'in bu düşüncelerinin Hegel'le hem benzerliği hem de farklılığı içerdiğine işaret etmek gerekir. Dolaylı ve dolaysız tecrübe Hegel'in dolaylılık ve dolaysızlık kavramlarıyla paralel bir anlama sahiptir. Ancak Hegel kendi döneminde artık dolaylıya ihtiyaç kalmayacak şekilde bir dolaysızlığa ulaşıldığını, başka bir deyişle gerçekliğin kendisini tamamladığını iddia etmesine rağmen Dewey bu sürecin ucu açık bir süreç olduğunu iddia edecektir.

⁹⁷ LW1. 18-19.

⁹⁸ LW1. 31.

1.3.Araştırma Teorisi

Dewey *Logic: The theory of Inquiry* (Mantık: Araştırma Teorisi) adlı eserinde mantığın ne anlama geldiğini ve onun araştırma konusunun ne olduğuna dair düşüncelerini geniş bir şekilde açıklar. O, ilk olarak araştırmanın bir şüphe konusu olmadığına, insanın yaşamın her alanında belirli inceleme ve araştırmalar yaptığına işaret eder. Ona göre bu araştırmaların ulaştığı sonucun gerekçelendirilmiş olması için uyması gereken formların ve normların ne olduğunu belirlemek açısından mantık bağımsız bir disiplindir. Araştırma belirli birtakım konular hakkında bilgi elde etmeye dönük bir çabayı ifade ederken mantık bizzat bu araştırmanın doğası ve imkânı üzerine bir düşünmedir. Dewey, *How We Think* (Nasıl Düşünürüz) adlı eğitim felsefesiyle ilgili kitabında bunu muhakemeye dayalı bir düşünme (*reflective thought*) olarak adlandırırken⁹⁹ *Logic: The theory of Inquiry*'de araştırma içindeki bir araştırma (*inquiry in inquiry*) olarak adlandırmıştır.¹⁰⁰ Ancak onun, araştırma ve bu araştırmanın uyması gereken mantıksal formlara dair düşünme arasında kurmuş olduğu ilişki geleneksel anlayıştan oldukça farklı bir bakış açısını yansıtır. O, konu hakkındaki temel bakış açısını şu şekilde ifade eder:

Bu teori, bütün mantıksal formların (onların karakteristik özellikleriyle birlikte) araştırma işlemi içinde ortaya çıktığını ve güvencelendirilmiş iddia (*warranted assertion*) ortaya koyacak şekilde araştırmanın kontrolüyle ilgili olduğunu savunur. Bu düşünce mantıksal formların, kullanımda olan araştırma süreci üzerine muhakeme ettiğimizde ortaya çıktığını ve netlik kazandığını söylemekten daha fazlasına işaret eder. Elbette o, bu anlama gelir. Ancak formların araştırma işlemlerinden kaynaklandığı anlamına da gelir. Uygun bir şekilde ifade etmek gerekirse araştırma içindeki araştırma mantıksal formların *bilişsel sebebi* iken ilk araştırma, araştırma içindeki araştırmanın ortaya çıkardığı formların *varoluşsal sebebidir*.¹⁰¹

Dewey, araştırma sürecini düzenleyecek ilkelerin araştırma sürecine dışsal bir kaynaktan getirilmediğini, aksine bizzat süreç üzerindeki düşünme sonucunda elde edildiğini iddia eder. Onun bu düşüncesinin iki temel iması olduğu söylenebilir. Birincisi o, düşünce üzerine düşünmenin doğası hakkındaki geleneksel görüşlerden farklı bir konumu benimser. Nitekim o, bu konunun bilgiyi içebakışçı (*introspectionist*) psikolojik bir yöntemle açıklayan

⁹⁹ LW8. 113.

¹⁰⁰ LW12. 12; Dewey bu kavramsal değişimin sebebini şu şekilde açıklar: "Geçen sayfalarda araştırma kavramının kullanıldığı yerde "muhakemeye dayalı düşünme" ifadesinin kullanılması mümkündür. Ancak bu ifade kullanılırsa bazı okuyucular "muhakemeye dayalı düşünme"nin daima yeterli bir şekilde bir şeyi gösterdiğini varsayacaklardır ve dolayısıyla "araştırma"yı düşüncenin önceden var olan tanımıyla eşitleyeceklerdir. Ben muhakemeye dayalı düşünmeye atfedilen anlamın araştırma içinde araştırma tarafından keşfedilen anlam dışında ne anlama geldiğini bilmiyorum.": LW12. 27-28.

¹⁰¹ LW12. 12; Dewey'in bu düşüncelerinin çok basit bir örneğini dil ve gramer arasındaki ilişkide görebiliriz. Öncelikle dilin gramerin varoluşsal sebebi iken gramerin dilin bilişsel sebebi olduğu söylenebilir. İnsanlar önce dilin gramerini oluşturup daha sonra konuşmaya veya yazmaya başlamış değillerdir. Aksine konuşma ve yazma pratiğinde ortaya çıkan problemler ona yönelik düzenleme ihtiyacını ortaya çıkarmıştır. Diğer yandan gramerin dile dair koymuş olduğu kuralların ve düzenlemelerin dile rağmen ve dilin dışından dile dayatılması şeklindeki bir durumdan da söz edilemeyecektir. Gramer hakkındaki bir düşünme dil üzerinde düşünmenin dışında bir faaliyet değildir.

emprizmden, mantıksal formları sezgisel bir bilgiye dayandıran rasyonalizmden ve Kant'ın duyu verilerini düzenleyen aklın apriori kategorilerinden farklı bir şekilde açıklama girişimi olduğunu iddia eder.¹⁰² Onun bu yaklaşımlara yönelik temel eleştirisi, fiili olarak gerçekleşen araştırma ile olması gereken düşünme arasında mutlak bir ayrım yapmış olmalarıdır. İkincisi ise onun mantık ve metodoloji arasında yapılan mutlak bir düalist ayrıma karşı çıkmış olmasıdır. O, araştırmanın geçerli sonuçlar üretmek için mantıksal gereklilikleri yerine getirmesi gerektiği gerçeğinin onların araştırma sürecine dışsal bir şekilde dayatıldığı anlamına gelmeyeceğini söyler. Temel sorun araştırmanın devam eden süreci içinde ileriki araştırmaların tabi olacağı mantıksal form ve standartların geliştirilip geliştirilemeyeceğidir. Dewey buna olumlu bir cevap vererek, bilimsel metot dikkate alındığında araştırmanın kendi kendini doğrulayan bir sürece (*self-corrective process*) işaret ettiğini söyler.¹⁰³ Zira bilimde metotlar sadece konuyu kavramak için kullanılmazlar, bu kullanımları aynı zamanda onların yeterliliklerinin test edildikleri bir süreci ifade eder. Bilimsel düşünme süreci sadece bilginin gelişimini değil, kullanılan metodun da içkin bir eleştirisini içerir. Yanlış ve yetersiz sonuçlara ulaşıldığında eleştiri sadece bu sonuçlara yöneltmekle kalmaz, bu sonuçların ulaşıldığı metot da muhakeme ve eleştirinin konusu haline gelir.

Dewey, bu temel yaklaşımını ortaya koyduktan sonra araştırma hakkındaki düşüncelerine geçiş yapar. O araştırmanın şüphe durumuyla ortaya çıktığını ve şüpheyi giderecek koşulların oluşturulmasıyla sonlandığını söyler. Bu sonuç geleneksel bilgi teorilerinde bilgi veya inanç kavramıyla ifade edilmesine rağmen Dewey bu kavramların yerine yukarıda aktardığımız pasajda geçen güvencelendirilmiş iddia (*warranted assertion*) ifadesini kullanır. O, inanç araştırmanın sonucunu ifade etmek için kullanılan uygun bir kavram olsa da onun ikili bir anlama gelebileceğine işaret eder. Buna göre inanç objektif konunun kendisinden yola çıkarak eyleme geçilmesinin uygun olacağı ölçüde muhkem (*settled*) hale getirilmesi anlamına geleceği gibi, sadece zihinsel ve psikolojik bir duruma işaret edecek şekilde de kullanılabilir. Bu ikinci anlamda kullanıldığında araştırma yoluyla muhkem hale getirilmiş meselenin objektif anlamı kaybolur veya engellenebilir.¹⁰⁴

Araştırmanın sonucunda ulaşılan muhkem hale getirilmiş sonucun bilgi olarak ifade edilmesi uygun olabilir. Tam ve kontrollü bir araştırmanın sonucu bilgiyi tanımlayan şeydir. Ancak Dewey, bilgi kavramının kullanılışındaki temel hatanın onu araştırma süreciyle ilişkisinden

¹⁰² Dewey'in bu yaklaşımının Hegel'in kendisinden önceki bilgi anlayışlarına yönelik eleştirileriyle aynı bakış açısını yansıttığı söylenebilir. Burada Hegel'in Kant'a yapmış olduğu eleştiriye hatırlatmak gerekirse, o, Kant'ın eleştirel bir yaklaşımla aklın gücü ve sınırlarına dair bir sorgulama içine girmesinin önemli ve meşru olduğunu söylemesine rağmen bunu bizzat aklın bilme eylemi içinde test edilmesi yerine apriori bir düzlemde yapmış olmasını "bilmeden önce bilmeyi istemek Skolastik düşünürün bilgece bir karar olarak *yüzmeyi suya girmeye kalkışmadan önce öğrenme düşüncesi* denli saçmadır" diyerek eleştirir: Hegel, *Felsefi Bilimler Ansiklopedisi I, Mantık Bilimi*, 61.

¹⁰³ LW12. 13.

¹⁰⁴ LW12. 15; Dewey bu iki tür inancın en çok birbirine karıştırıldığı alanın değer yargıları alanı olduğunu ifade eder.

ayrı bir şekilde kendinde bir anlama sahip olarak kabul etmek olduğunu iddia eder. Bu durumda bilgi, araştırma sürecinin doğal bir sonucu olmak yerine sürecin kendisine göre düzenlendiği dışsal ve sabit bir şeye dönüşür. Tikel bir bilgi ya da genel olarak bilginin araştırmanın tamamlanması (*consummation*)¹⁰⁵ sürecinden ayrı bir şekilde oluşturulabileceği düşüncesi Dewey'e göre mantık teorisindeki karışıklığın kaynaklarından birini oluşturur. Nitekim realizm, düalizm veya idealizm gibi farklı anlayışların bilgidan kastettikleri şeyin farklı olması onların araştırma sürecini önceden varsaydıkları hakikatin elde edilmesine uygun bir şekilde tanımlamalarından kaynaklanır.¹⁰⁶

Dewey bilginin bütün tikel örneklerinde özel bir araştırmanın sonucu olarak oluşturulduğunu, genel olarak bilgi düşüncesinin ise araştırmanın sonuçlarına ait olarak keşfedilen özelliklerin genelleştirilmesinden elde edildiğini iddia eder. Bilgiye dair genel bir düşünceyi araştırma süreciyle ilişkilendirmek araştırmanın doğasıyla ilgili önemli bir hususu gösterir. Buna göre araştırma devam eden bir sürece (*a continuing process*) işaret eder. Tikel bir durumun araştırma sonucunda muhkem hale getirilmesi (*settlement*)¹⁰⁷ bunun daima bu şekilde devam edeceğini garanti etmez. Muhkem bir inancın elde edilmesi bir kerede ve ilk ve son kez başarılan bir şey olmaktan ziyade gelişimsel bir meseledir. Bu açıdan bakıldığında sonraki araştırmalar tarafından sorgulanmaya kapalı olacak ölçüde muhkem bir inançtan söz edilemez. Dewey bu noktada bilimsel araştırmaya atıf yaparak onda bir inancın muhkem olmasının ölçütünün sonraki araştırmaların gerçekleştirilmesinde düzenleyici bir rehber olarak kullanılması olduğunu söyler. Dewey sonuç olarak gerekçelendirilmiş iddia ifadesini inanç ve bilgiye tercih etmesinin sebebini şu şekilde özetler: "O, sonraki kavramlardaki belirsizlikten özgürdür ve iddianın gerekçelendirildiği araştırmaya başvurmayı içerir. Bilgi araştırmayla ilişkili genel bir soyut kavram olarak alındığında "gerekçelendirilmiş iddia" anlamına gelir. Aktüelden ziyade bir potansiyele işaret eden bu ifadenin kullanımı tikel araştırmaların bütün tikel sonuçlarının sürekli yenilenen bir girişimin ve devam eden bir işin parçası olduğunun farkındalığını içerir."¹⁰⁸

Dewey araştırma sürecine rehberlik edecek mantıksal formların sürece içkin olduğu ve süreç içinde ortaya çıktığı şeklinde bu düşünceye bilgi konusunda sadece betimsel bir yaklaşımı ifade edeceği, ona dair normatif bir yargıyı içermediği şeklinde itiraz edilebileceğini kabul eder. Onun bu itiraza cevabı mantıksal formların fiili araştırmadan ortaya çıktıkları anlamında empirik olduklarını, ancak bunun araştırma süreci içinde rasyonel düşüncenin

¹⁰⁵ Tamamlanma anlamına gelen *consummation* kavramı Dewey'in önemli kavramlarından biridir. O bu kavramı sonuç (*consequence*) kavramına alternatif bir şekilde kullanır. Çünkü sonuç sıklıkla kendisine ulaşılan süreçten bağımsız ve yalıtılmış bir şey olarak kabul edilmesine rağmen tamamlanma bir süreç olmaksızın gerçekleştirilmesi mümkün olmayan bir şeydir. Bk. LW10. 42.

¹⁰⁶ LW12. 16.

¹⁰⁷ Dewey'in *settlement* kavramının, bilginin yanlışlanmaya açık olmayacak ölçüde mutlak ve kesin olduğu düşüncesine karşı onun olumsal bir yetkinlik durumunu ifade ettiğini belirttiğini söyleyebiliriz. Ayrıca kavramdaki *-ment* ekinin hem ulaşılan sonucu hem de bu sonuca ulaşılan süreci içerdiğini belirtmek gerekir.

¹⁰⁸ LW12. 17-18.

olmadığı anlamına gelmeyeceği şeklindedir. Ona göre rasyonel düşünce kullanılan araçlar ve bu araçlar tarafından ulaşılan sonuçlar arasındaki ilişkinin kavranması anlamına gelir. Bu kavrayış ise bazı araştırma metodlarının niçin doğru bazılarının ise niçin yanlış olduğunu gösterecek bir zemini oluştururlar. Burada Dewey'in Hegelci bir yaklaşımla varlığı organik bir gelişim süreci olarak açıkladığı gibi araştırma sürecini de aynı tarzda açıkladığı görülebilir.¹⁰⁹ Nitekim ona göre bilgi de varlık süreci gibi daha az yetkin olan düzeyden daha fazla yetkin olan bir düzeye doğru sürekli bir gelişimi ifade eder.

Dewey, bu temel düşüncelerinden sonra pratik ve teorik bütün araştırmalarda geçerli olacağını iddia ettiği beş aşamaya sahip olan bir araştırma modeli (*pattern*) sunar. Ancak bundan önce araştırmanın tanımını yapar. Ona göre araştırma, belirsiz bir durumun, bu durumu oluşturan unsurların ayırt edilmesi ve ilişkilerinin belirlenmesi yoluyla bütünlüklü bir duruma kontrollü ve yönlendirilmiş bir şekilde dönüştürülmesidir.¹¹⁰ Bu tanımdaki durum (*situation*) kavramı Dewey'in düşüncesinde önemli bir yere sahiptir. Ona göre durum tekil bir nesne, olay ya da nitelik değildir, çünkü biz olay ya da nesneleri bağlamsal bir bütünle ilişkisinden tecrit ederek tecrübe etmediğimiz gibi onlar hakkında da yargılarda bulunamayız. Dolayısıyla Dewey durumun şeylerin birbiriyle aktif ve karşılıklı ilişki içinde olduğu bağlamsal bütünü (*contextual whole*) ifade ettiğini söyler. Durumla ilişkisinden bağımsız bir şekilde tecrübe edilen dünyanın özel bir parçası, aşaması ya da tarafı olmayan hiçbir nesne ya da olaydan söz edilemez. Bu açıdan Dewey ait olduğu durumdaki unsurlarla ilişkilerinden yalıtılmış bir şeyin ne varlığından ne de ona dair bir bilgiden söz edilemeyeceğini iddia eder. Çünkü ona göre bir şey hakkında düşünmek daima onun ilişki ve etkileşimleri hakkında düşündürmektir. Bunun sebebi yaşamın ve dolayısıyla felsefenin bütün problemlerinin insanın doğal ve toplumsal çevresiyle kurmuş olduğu ilişkiden kaynaklanmasıdır. Bu durumun unsurlarını birbirinden ayırt etmeden ve onları analize tabi tutmadan bir bütün olarak duruma dair bir kavrayış geliştirmek elbette mümkün değildir. Dewey'e göre sorun analizin yapılması değil, analize başvurmaya zorunlu hale getiren bağlamsal durumun göz ardı edilerek durumu anlamak için yapılmış olan *zihinsel* ve *işlevsel* bir ayrımın *ontolojik* ve *mutlak* bir ayrıma dönüştürülmesidir. Russell Dewey'in bu düşüncesinin Hegelci holistik düşünceye dayandığını söyleyerek onun durumdan kastettiği

¹⁰⁹ Dewey'in varlık ve bilgi görüşündeki bu paralelliğin göstergelerinden biri, Hegel'in mantık ve metafizik arasında kurmuş olduğu ilişkinin mahiyeti hakkındaki bir tartışmanın Dewey için de yapılmış olmasıdır. Nitekim onun metafizikten hareketle araştırma teorisini mi kurduğu yoksa araştırma teorisine uygun bir varlık görüşü mü oluşturduğuna dair farklı düşünceler ortaya atılmıştır. Örneğin Russell Dewey'in araştırma teorisinin Hegel'in organik varlık anlayışına dayandığını iddia ederken Gale ve Sleeper tersini savunmuşlardır. Söz konusu görüşler için bk. Ralph William Sleeper, *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy* (New Haven and London: Yale University Press, 1986); Bertrand Russell, "Dewey's New Logic", *The philosophy of John Dewey*, Ed. Paul Arthur Schilpp (Evanston, Ill.: Northwestern University, 1939), 138-140; Dewey'in metafizik ve epistemoloji hakkındaki görüşleri arasındaki ilişki hakkında daha fazla bilgi için ayrıca bk. Arthur E. Murphy, "Dewey's Epistemology and Metaphysics", *The philosophy of John Dewey*, Ed. Arthur Schilpp (Evanston, Ill.: Northwestern University, 1939), 193-226; Warren G. Frisina, "Knowledge as Active, Aesthetic, and Hypothetical: An Examination of the Relationship between Dewey's Metaphysics and Epistemology", *Philosophy Today* 33 (1989): 245-63.

¹¹⁰ LW12. 108.

şeyin bir bütün olarak evrenden daha az bir şey olmadığını söyler. O, holistik bir dünyanın mantıksal olarak imkansız olmasa da böyle dünyada empirik bir bilginin ve genel olarak bilimin imkansız olacağını iddia eder.¹¹¹ Dewey'in Russell'in bu düşüncesine karşı durumun bir bütün olarak varlığa değil, bağlamsal bir bütüne işaret ettiğini söyleyerek "bütünlük özelliği onun ortaya çıktığı sınırların yani özel bir problematik durumun çözümünün ötesinde genelleştirilirse bu durumda bilginin nihai bir şekilde her şeyi kapsayan bir Birliğin elde edilmesinden oluştuğu varsayılır"¹¹² der.

Dewey, araştırmanın öncel koşulunun belirsiz bir durumla karşılaşılması olduğunu söyler. Bu belirsiz durum kişide şüphe yaratır. Ancak bu şüphenin kişisel olmaması aksine durumdaki bir müphemlikten kaynaklanmış olması gerekir. Dewey varoluşsal bir durumla ilişkili olmayan ve onun tarafından ortaya çıkarılmayan şüphenin patolojik bir duruma işaret edeceğini söyler. Basit bir örnek vermek gerekirse insanın korkması korkulacak gerçek bir durumdan kaynaklanmalıdır. Hiçbir sebep olmadığı halde sürekli bir korku ve panik halinde yaşamak korkudan başka bir şey olacaktır. Gerçek bir şüphe durumunu gerçek olmayandan ayırt eden şey birincisinin giderilmesinin sadece zihinsel bir tutum yoluyla değil, şüpheyi ortaya çıkaran koşulların kaldırılmasıyla mümkün olmasıdır. Bu koşullar devam etmesine rağmen şüpheyle onu sadece zihinden uzaklaştırma ya da onu manipüle etme yoluyla mücadele etmek aslında gerçeklikten kopmak anlamına gelecektir.¹¹³

Araştırmanın ikinci aşamasının belirsiz durumun bir problem şeklinde ifade edilmesidir. Belirsiz durum bilişsel olmayan varoluşsal bir durum olmasına rağmen bu ikinci aşama araştırmayı teşvik eden durumun bir problematik olarak ifade edilmesidir. Durum hakkında araştırma yapılması gerektiğini görmek araştırmanın ilk adımı olacaktır. Bu aşama dolaysız bir şekilde yaşanan belirsiz durumun düşüncede dolaylı hale getirilmesi ve problemin bilincine varılmasıdır. Problemin yanlış tespit edilmesi araştırmanın sonraki aşamalarının yanlış yönde seyretmesine sebep olurken, problemi tespit etmeksizin de araştırmanın hangi yönde gitmesi gerektiğini tespit etmek mümkün olmayacaktır.

Üçüncü aşama belirlenen probleme dair çözüm önerileri sunmaktır. Bu aşamada durumun olgularını tespit etmek ve problemin çözümüne yönelik hipotetik önerilerde bulunmak söz konusudur. Dewey araştırmada bu iki eylemin eş zamanlı ve birbiriyle etkileşim içinde gerçekleştiğini vurgular. Durumun olguları ne kadar çok ve doğru bir şekilde tespit edilirse onun çözümüne dair düşünce de o kadar doğruluğa yaklaşacaktır. Diğer taraftan problemin doğasına dair düşüncemiz ne kadar açık ve geniş ise durumun olgularının doğru bir şekilde tespit edilmesi ve gerçekleştirilecek işlemler de o kadar belirli hale gelecektir.¹¹⁴

¹¹¹ Russell, "Dewey'e New Logic", 142.

¹¹² LW14. 34.

¹¹³ LW12. 110.

¹¹⁴ LW12. 113.

Dewey araştırmanın dördüncü aşamasını düşünme (*reasoning*) olarak adlandırır. Bu, önceki aşamalarda düşünceye başvurulmadığı anlamına gelmemekte aksine buradaki düşünmenin dar anlamda bir düşünme olduğu kastedilmektedir. Dewey'e göre problemin çözümüne yönelik önerilen bir anlam dolaysız bir şekilde kabul edildiği takdirde araştırma süreci tamamlanmadan kesilmiş olur. Bu öneri sonuç olarak doğru olsa bile gerekçelendirilmemiş ve temellendirilmemiş olacaktır. Bu anlamın daha açık ve muhkem hale getirilmesi onu diğer anlamlarla ilişkilendirmekle mümkündür. Dewey'in kastettiği şey bir hipotezin kabul edilip edilmeyeceğini belirlemekte önemli bir ölçüt olan deneyimi yönlendirecek bir forma kavuşana kadar diğer kavramsal yapılarla ilişkisi içinde geliştirilmesi zorunluluğudur.¹¹⁵

Dewey'in araştırmada beşinci ve son aşaması aslında araştırma sürecinin açık uçlu doğasına işaret eder. Nitekim araştırma sonucu problemin çözümüne yönelik gerekçelendirilmiş bir iddiayla sonuçlanır. Ancak söz konusu sonuç ileriki araştırmalarda rehberlik edecek şekilde kullanıldığı için bu araştırmalarda karşılaşılan yeni olguları açıklamakta problemlerle karşılaşabilir. Meselenin başka bir boyutu ise problematik durumla ilgili olarak kabul edilen bir olgunun böyle olmadığını görülebileceğidir.

Dewey beş temel aşamadan oluşan bu araştırma modelinin sadece bilim alanıyla sınırlı olmadığını felsefenin pratik ve teorik alanına da uygulanabilen ortak bir model olduğunu iddia eder. Bu düşünce onun bir taraftan kendi döneminde sosyal bilimler ve fizik bilimleri arasındaki metod farklılıklarına cevap vermek, diğer taraftan ise mantıkçı pozitivistlerin ahlaki içeren değer alanındaki olguları ve onlara dair bir bilginin imkânını reddetmelerine yönelik bir cevap verme çabasına işaret etmektedir. Ancak onun, yalın bir şekilde ortaya konulan bu modelin sosyal bilimlere ve felsefenin pratik alanlarına nasıl uygulanacağına ve bu alandaki tezahürlerine dair daha somut bir düşünce ortaya koymamasının amacını tam olarak gerçekleştirmediği anlamına geleceği söylenebilir. Diğer taraftan ise bu modeli söz konusu alanlara uygulanmasına imkân verecek şekilde genişletmesi durumunda bu modelin fizik bilimlerde nasıl uygulanacağı problemi ortaya çıkacaktır. Dolayısıyla onun önerisinin metodun birliğine dair amacını gerçekleştirmekte yeterli olmadığı söylenebilir.

¹¹⁵ LW12. 115.

2.BÖLÜM

JOHN DEWEY'İN PRAGMATİK AHLAK ANLAYIŞI

2.1.Genel Çerçeve

Tezin birinci bölümünde Peirce ve James'in görüşleri bağlamında pragmatizm felsefesinin temel düşünceleri ve Dewey'in bu felsefe içindeki yeri ve onun metafizik ve epistemoloji hakkındaki görüşleri ele alındı. Bu bölümde ise tezin asıl konusunu oluşturan Dewey'in ahlak anlayışının temel nitelikleri ortaya konulmaya çalışılacaktır. Birinci bölümde ortaya koymaya çalıştığımız görüşler Dewey'in ahlak anlayışını anlamakta iki açıdan önemli olacaktır. Birincisi, onun tecrübeyi insanın doğal ve toplumsal çevresiyle etkileşim tarzlarının bütününe kuşatan genel bir kavram olarak kullandığı dikkate alındığında ona göre ahlakın da bu tecrübe tarzlarından biri olarak kabul edilmesi gerektiği açıktır. Dolayısıyla ahlaki tecrübenin, tecrübenin gerçekleşme sürecine tabi olduğu ve onun temel niteliklerini barındırdığı dikkate alınmalıdır. İkincisi ise, geleneksel felsefelerin temel niteliklerinin onların ahlak anlayışlarında da belirleyici olduğu kabul edildiğinde Dewey'in felsefeye yönelik genel eleştirilerinin ahlak alanı için de geçerli olduğu söylenebilir. Nitekim Dewey'in genel olarak temelciliğe ve düalizme itiraz etmesi ahlak felsefesi alanında, ahlaki yaşamı tek bir temelle açıklama girişimlerine ve akıl ve arzu, amaç ve araç, niyet ve sonuç, karakter ve davranış arasında yapılan düalist ayrımlara karşı çıkması şeklinde tezahür edecektir. Aynı şekilde, felsefesinin temel nitelikleri de onun ahlak anlayışında dolaysız bir şekilde belirleyici olacaktır.

Dewey'in ahlak anlayışını ortaya koymayı amaçladığımız bu bölümde ise ahlak felsefesinin iki temel sorusuna onun verdiği cevaplar geleneksel ahlak felsefesindeki cevaplarla karşılaştırmalı olarak ele alınacaktır. Birinci sorun, ahlaki yaşamın amacının ne olduğu, ikincisi ise ahlaki failde onu ahlaki eyleme yöneltten unsurun ne olduğudur. Ahlak felsefesi tarihinde bu soruya verilen cevaplar temelde üç teori altında toplanabilir. Birincisi, bütün ahlaki eylemlerin bir İyiye amaçladığı ve bu İyiye insanın arzuladığı şeyler arasında gerçekten iyi olanla olmayan arasında akıl yoluyla bir ayrım yaparak ulaşılabileceğini söyleyen *sonuççu* ya da *teleolojik* ahlak teorileridir. İkincisi, ahlaki failin amacının eylemin sonuçlarıyla değil, bu eylemin yapılma niyetiyle ilgili olduğunu ve bir eylemin ahlakiliğinin ölçütünün aklın koyduğu yasalara tabi olmak olduğunu savunan *deontolojist* ahlak teorileridir. Üçüncü ahlak teorisi ise, ahlaki failin tasvip ve kınama gibi ahlaki failde doğal bir şekilde bulunan ve kendiliğinden dolaysız bir şekilde ortaya çıkan duyguların ahlaki faili eyleme yöneltmesindeki önemini vurgulayarak erdemli davranışın ölçütünü tasvip edilmesiyle erdemsiz davranışın ölçütünü ise tasvip edilmemesiyle açıklayan *erdem* ahlakıdır.

Peki, bu geleneksel ahlak teorileri karşısında Dewey ahlaki yaşamın amacının ne olduğuna dair bir görüş sunmakta mıdır? Onun ahlak anlayışının nerede konumlanması gerektiği konusunda birbirinden farklı pek çok görüş ortaya konulmuştur. Örneğin onu teleolojik ve sonuççu yaklaşımın bir türü olarak değerlendiren görüşler vardır. Rorty tıpkı James gibi

onun da bir faydacı olduğunu iddia eder. Çünkü ona göre Dewey bir eylemi gerçekleştirmek ya da bir inanca bağlanmak için gerek duyduğumuz ahlaki ve epistemolojik kriter olarak bu eylem ya da inancın daha büyük insani mutluluğa sebep olup olmadığına bakmak olduğunu iddia etmiştir.¹¹⁶ Putnam, Sartre'in meşhur askere gitmek ya da yardıma muhtaç olan annesinin yanında kalmak arasında ahlaki bir seçim yapmak durumunda kalan kişi örneğinden hareketle Dewey'in ahlakının bu bireysel ve varoluşsal seçim durumlarına çözüm üretemeyeceğini iddia eder. Çünkü Putnam'a göre, onun ahlak anlayışı iyiyi maksimize etme esasına dayalı bir sonuççuluktur.¹¹⁷ Axel Honneth, Dewey'in gelişme (*growth*) düşüncesinin natüralistik bir teleolojiyi yani insani iyinin nihai bir düşüncesini içerdiğini iddia eder. Ancak ona göre, onun bu düşüncesiyle ahlaki durumları çözmek için önerdiği sıkı prosedüre dayalı yöntem arasında çözülemeyen bir gerilim vardır.¹¹⁸ Micheal Stole, Dewey'in ahlak anlayışını sosyal ve kültürel dünyada kendini gerçekleştirmeyi merkeze alan teleolojik ahlak anlayışının bir şekli olarak niteler.¹¹⁹ John Teehan, çok farklı bir taraftan yaklaşarak Dewey'in karakterin bütünlüğü ve davranışın sonucunda nasıl bir karaktere sahip olacağımız sorusunu ahlakın en önemli sorusu olarak sunmasından hareketle onun görüşünün kurala dayalı ahlak anlayışlarının karşısında Aristotelesçi mutluluk ahlakının bir türünü temsil ettiğini iddia eder.¹²⁰ Robert Holmes, onun görüşünün genelin iyiliğini artırma ve kendini gerçekleştirme arasındaki çatışmayı gidermeye çalışan yaklaşımıyla kural faydacılığının bir türü olduğunu ileri sürer.¹²¹ Pappas, onun ahlak anlayışını, geleneksel ahlak teorilerinden herhangi biri içinde değerlendirme girişimlerine toptan karşı çıkar. Ona göre Dewey, geleneksel ahlak teorilerinin yaptığı gibi ahlakın amacı olarak tek bir şeyi göstermez, aksine o, radikal bir şekilde bağlamsalcı olan bir durumsal ahlak anlayışını savunur.¹²² Gale ise, onun ahlakının

¹¹⁶ Rorty, "Pragmatism as Anti-authoritarianism", *A Companion to Pragmatism*, ed., John R. Shookand Joseph Margolis (Malden, MA: Blackwell Pub. 2006), 258.

¹¹⁷ Putnam, *Renewing Philosophy* (Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1992), 190.

¹¹⁸ Axel Honneth, "Between Proceduralism and Teleology: An Unresolved Conflict in Dewey's Moral Theory", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34/3 (1998), 704; Honneth'nin düşüncesine eleştirel bir cevap için bk. Steven Levine, "The identity of Self and Act: Pluralism, Growth and Our Social Interest", *John Dewey's Ethical Theory : The 1932 Ethics*, Ed. Frega Roberto and Steven Levine (New York: Routledge, 2021), 136-153.

¹¹⁹ Michael Stole, "Teleological Ethics", *Encyclopedia of Ethics*, ed. Lawrance C. Becker (New York, N.Y.: Garland 1992), 1238.

¹²⁰ John Teehan, "Character, Integrity and Dewey's Virtue Ethics", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 31/4 (1995), 841-63.

¹²¹ Robert L. Holmes, "The Development of John Dewey's Ethical Thought", *The Monist* 48 (1964), 392-406.

¹²² Gregorgy F. Pappas, *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience* (Bloomington: Indiana University Press, 2008), 41-42. Pappas, Dewey'in ahlak anlayışını ele aldığı eserinde onun görüşlerini geleneksel ahlak teorilerinden ayırtırmaya ve özgün taraflarını vurgulamaya özel bir hassasiyet gösterir. Onun bu hassasiyeti, kitabının Dewey'in önceli olmayan, geleneğin toptan reddine dayalı sıfırdan bir ahlak teorisi inşa etmiş biri olduğu algısının uyanmasına sebep olacak ölçüde abartılmış görünmektedir. Bu hassasiyet Dewey'in Hegel'le ilişki kurulmasına yönelik çabalara karşı bir rahatsızlık şeklinde de tezahür eder. Ancak Dewey'e karşı böyle bir tutum Pappas'ın ona atfettiği radikal bağlamsalcılık görüşünün Dewey'in ele alınmasında askıya alınarak onun bağlamdan koparılması anlamına gelecektir. Oysa Dewey'in *Experience and Nature* adlı kitabının girişindeki şu sözleri Pappas'ın ona yaklaşımını yanlışlayacak niteliktedir: "Aşağıdaki bölümler, sanki önceden hiçbir felsefe yokmuş, onların sonuçları empirik olarak değersizmiş gibi silbaştan bir felsefleştirmeye başlama numarası

rölativist olarak nitelendirilmesine itiraz ederek “çünkü o, çeşitli ve sıkça çatışan ilgi ve arzuların birleştirildiği benlik bütünlüğünün daima daha yüksek derecede gerçekleştirilmesi olarak Hegelci bir tarzda tanımlanan bir en yüksek iyiye (*summum bonum*) sahiptir ki bu gelişmedir (*growth*)”¹²³ demektedir.

Birinci bölümde ele aldığımız Dewey’in genel felsefi yaklaşımı ve tecrübe hakkındaki görüşleriyle birlikte, geleneksel ahlak teorilerine yönelik eleştirileri dikkate alındığında onun önceden belirlenmiş ve bütün tikel eylemlerin ona yöneldiği sabit, evrensel ve tek bir ahlaki amaç düşüncesine karşı çıkacağı söylenebilir. Nitekim onun, herhangi bir konuyu ele alma tarzı öncelikle geleneksel felsefenin konu hakkındaki görüşlerini eleştirel bir şekilde değerlendirmek ve daha sonra kendi görüşünü sunmaktır. Ancak burada dikkat edilmesi gereken husus, Dewey’in bir düşüncüyü eleştirirken bu düşüncenin ön plana çıkardığı kavramı toptan reddetmek yerine ona farklı bir anlam yüklemeyi tercih etmiş olmasıdır. Örneğin geleneksel empirizmi eleştirirken, bilginin kaynağının tecrübe olup olmadığını tartışmadan önce onların tecrübeye yüklediği anlamı, rasyonalizmi eleştirirken bilginin kaynağının akıl olup olmadığını tartışmadan önce onların aklın doğasına dair düşüncelerini sorgulama yoluna gider. Aynı şekilde o, geleneksel ahlak teorilerinin amaç olarak neyi gösterdiklerini tartışmadan önce onların amaca yüklediği anlamı eleştirir. Dolayısıyla ona göre, *neyin ahlakın amacı olduğunu tartışmadan önce amacın ne olduğunu* ortaya koymamız gerekir.

Dewey’e göre, ahlak teorileri ahlaki yaşam için belirledikleri amaçlar konusunda farklılaşmalarına rağmen, amacın bütün tikel ahlaki eylemlerin kendisine yöneldiği ve geçerliliklerinin ona dayandığı sabit, evrensel, nihai ve kendinde bir amaç (*end in itself*) olduğunda uzlaşırlar.¹²⁴ O, amaçlara yönelik bu düşüncenin teorik ve pratik açıdan çeşitli problemler ortaya çıkardığını iddia eder. Teorik açıdan ortaya çıkardığı problemlerden biri, fiili olarak yaşanan olumsal ve değişken ahlaki yaşam dünyasından hiçbir unsuru içinde barındırmayan bir amacın bu dünyayla ilişkisinin nasıl kurulacağı ve bu ilişkinin ne tür bir ilişki olacağıdır. Pratik açıdan ise bu tür bir amacın dünyada bir gerçeklik kazanması için eyleme geçildiği durumlar amaca ulaşmak için bütün araçların meşru görülmesiyle sonuçlanacaktır. Dewey, bu tür bir kendinde amaç düşüncesine karşı proje olarak amaç (*ends*

yapmaz. Aksine müteakip tartışmalar, belki de haddinden fazla, büyük felsefi sistemlerin başlıca sonuçlarına ve bu sonuçların ham ve günlük tecrübenin konularına destek olan rehberler olarak somutlaştıklarında (düşünmenin bütün incelikli nesnelerinin somutlaşması gerektiği gibi) onlardaki zayıf ve güçlü unsurlara işaret etme çabasına dayanır”: LW1. 37.

¹²³ Richard M. Gale, “The Naturalism of John Dewey”, *The Cambridge Companion to Dewey*, ed. Molly Cochran (Cambridge: Cambridge University Press, 2010), 72. Dewey’in ahlak anlayışını kendini gerçekleştirme ile açıklayan diğer çalışmalar için bk. Garnett, A. Campbell. “Self-Realization as Ethical Criterion: John Dewey” ve “The Conditions of Self-Realization: John Dewey”, *Ethics: A Critical Introduction* (New York: Ronald Press, 1960), 234-46; Robert J. Roth, *John Dewey and Self-Realization* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962).

¹²⁴ MW12. 172; Türkçesi: *Felsefenin Yeniden İnşası*, çev. Süleyman Aydın (Ankara: Fol Yay. 2021), 150; Amacın doğasına dair bu tür bir yaklaşımın ahlaki felsefesindeki ilk örneği olarak Platon, modern dönemdeki örneği olarak Kant, daha yakın dönem örneği olarak ise G. E. Moore gösterilebilir.

in view) düşüncesini ileri sürmüştür.¹²⁵ Bu projeler ahlaki failin toplumsal ve doğal çevresiyle etkileşiminin sürekliliğinde ortaya çıkan problemler sebebiyle ortaya çıkar ve bu problemleri çözmeye yönelik *eylem planlarını* ifade ederler.¹²⁶ Dewey'in amaçlara yüklemiş olduğu bu anlam amaçların doğasıyla ilgili düşüncelerini ele aldığımız bölümde daha açık hale getirilmeye çalışılacaktır.

Dewey'in kendinde amaç düşüncesine yönelttiği en temel eleştiri deontolojik ahlak teorisinin amaç ve araç arasındaki sürekliliği koparması, sonuççu teorilerin ise onlar arasındaki ilişkiyi amaçlar lehine tek yönlü olarak kurmasıdır. İnsanın diğer canlılardan en ayırt edici vasfının nasıl yaşaması gerektiğine dair düşünmesi ve eylemlerini bir amaç eşliğinde gerçekleştirmesi olduğu tecrübenin gösterdiği bir olgudur. Ancak onun diğer canlılarla ortak bir tecrübe dünyasında yaşadığı gerçeği onun amaçlarına *dolaysız* bir şekilde ulaşamayacağını aksine amaçlarına ulaşmasının tecrübe dünyasının imkân ve koşullarıyla *dolayımli* olduğu da tecrübenin bir olgusudur. Amaçlarının soyluluğu ve yüceliği adına onları araçlardan tecrit edenler ya da araçları sadece sabit amaçlarına ulaşmak için yerine getirilmesi gereken angaryalar olarak görenler bu olguya hak ettiği yeri vermemektedir. Bu yüzden Dewey deontolojik ahlak teorisine karşı amaç ve araç arasında bir süreklilik olduğunu, sonuççu ahlak teorilerine karşı ise amaçların araçlarla ilişkisinin dışsal ve tek yönlü bir ilişki değil, içsel ve diyalektik bir ilişki olduğunu göstermeye çalışacaktır.

Dewey'in kısaca bahsettiğimiz amaçların doğası ve onların yaşam tecrübesi içindeki araçlarla ilişkisi hakkındaki düşünceleri dikkate alındığında onun ahlaki amaç olarak neyi gösterdiği sorusu hakkında ne söyleyebiliriz? Bu soruya yukarıda verilen cevapları değerlendirdiğimizde onun metinlerinden bu cevapların her birini dolaylı bir şekilde gerekçelendirmeye müsaade eden metinler bulmak mümkündür. Ancak aynı şekilde bu görüşlerin her birini yanlışlayacak görüşler bulmakta da zorluk yaşamayız. Bu durum ancak onun temelciliğe ve düalizme karşı çıkması ve onların yerine holistik ve yanlışlamacı bir yaklaşımı benimsemiş olduğu dikkate alınarak açıklanabilir. Onun bu yaklaşımının temelinde Hegel'e dayandığını kabul ettiğimizde yukarıdaki görüşler arasında Gale'in görüşünün gerçekliğe daha yakın olduğunu ve Dewey'in genel olarak ahlak anlayışını daha kapsamlı ve sağlıklı bir şekilde anlamamızda yardımcı olacağını düşünüyoruz. Ayrıca Dewey'in, Gale'in amaç olarak gösterdiği gelişmeyi bir amaç olarak net bir şekilde ifade ettiği metinler bu düşüncemizi doğrulayacak niteliktedir. Öncelikle bu metinlere bakalım:

Daha iyi ya da daha kötünün düşüncelerini içeren hâlihazırdaki bir ahlaki incelediğimizde ahlakın *sabit* bir başarı değil, *devam eden bir süreç* olduğunu belirtmeye mecbur kalırız. Ahlak, davranışın anlam bakımından gelişimi

¹²⁵ MW14. 155.

¹²⁶ Bu yüzden Dewey, ahlaki problemleri çözmek için oluşturulmuş projeler olarak amaçlarla bilimde bir probleme yönelik oluşturulan hipotezler arasında analogi kurmuştur: LW12. 490. Bu analoginin daha detaylı incelemesi için bk. Frank Martela, "Fallible Inquiry with Ethical Ends-in-View: A Pragmatist Philosophy of Science for Organizational Research", *Organization Studies* 36 (2015), 537-63.

anlamına gelir, en azından davranışın şartları ve sonuçlarının incelenmesinin neticesinde ortaya çıkan anlam genişlemesiyle aynı anlamdaki bir gelişmedir. Ahlak, *gelişmeyle (growth)* aynı anlama gelir... *Kelimenin en geniş anlamıyla ahlak eğitimidir.*¹²⁷ (vurgular bana ait)

İlk ve son olarak sabit bir amaç olarak sağlık değil, sağlıkta ihtiyaç duyulan gelişme amaç ve iyidir. Amaç ulaşılabilecek olan bir son ya da bir sınır değildir. O, var olan durumu dönüştürmenin aktif sürecidir. Mükemmellik nihai bir amaç değildir, fakat mükemmelleşme, olgunlaşma ve arınmanın her daim devam eden süreci yaşamdaki amaçtır. Dürüstlük, çalışkanlık, itidal, adalet, sağlık, zenginlik ve öğrenme kazanılmış olan sabit amaçları ifade ediyorlarmış gibi sahip olunan iyiler değildir. Onlar tecrübenin niteliğindeki değişimin yönleridir. *Gelişmenin (growth) kendisi ahlaki hayatın tek amacıdır.*¹²⁸ (vurgular bana ait)

Bu iki pasaj Dewey'in metinlerinde ahlaki yaşamın amacına dair düşüncesini açık bir şekilde ifade ettiği tek yerdir. Onun alıntıladığımız ilk metnin öncesinde "amaçların ve prensiplerin sabitliğine atomizmin değil, gelişmenin sürekliliğinin alternatif olduğunu"¹²⁹ söylemesi ise gelişmeyi geleneksel ahlak teorilerindeki amaçların alternatifi olarak önerdiğini göstermektedir. Bu, onun amaçların doğası ve onların araçlarla ilişkisi hakkındaki düşüncesiyle de uyumluluk arz etmektedir. Gelişmeyi eğitimle aynı anlamda kullanması ise onun tecrübe kavramına yüklediği anlamla dolaysız bir şekilde ilişkilidir.

Dewey'e göre tecrübe insanın doğal ve toplumsal çevresiyle kurmuş olduğu etkileşim tarzlarıdır ve bu etkileşim insanın çevresine yönelik bir eylemde bulunması ve bu eylemin sonucunda çevresinden bir şeylere maruz kalmasından oluşur. Dolayısıyla etkileşimin karşılıklı olması insanın hem çevresindeki dünya hakkında bir kavrayış elde etmesi hem de kendisi hakkında bir özbilinç elde etmesini mümkün kılar. Sadece yapmanın veya sadece maruz kalmanın olduğu yerde bir eğitim ve gelişmenin olması mümkün değildir. Çünkü birinci durumda hiçbir engelle karşılaşmaksızın amaçlarımız ve arzularımızın dolaysız bir şekilde gerçekleştiği bir akış söz konusu olacaktır. İkinci durumda ise amaçlarımız ve arzularımız çevre tarafından hiçbir şekilde desteklenmediği için onların gerçekleştirilmesi mümkün olmayacaktır.¹³⁰ Dolayısıyla bu durumlarda insan amaçlarını nasıl gerçekleştireceğine dair çevresine yönelik bir düşünme sürecine ihtiyaç duymayacağı gibi amaçladığı şeyi niçin amaçlaması gerektiğine dair kendisine yönelik bir muhakeme sürecine girmesine de ihtiyacı olmayacaktır. Oysa fiilî tecrübenin ritmi, yapma ve maruz kalma arasındaki ilişkinin dengeden (*equilibrium*) dengesizliğe (*inequilibrium*) ve tekrar dengeye kavuşması şeklinde gerçekleşir. Dengesizlik insandan kaynaklanabileceği gibi çevreden de kaynaklanabilir. Birinci durumda, insanın kendisini çevrenin koşullarına göre yeniden

¹²⁷ MW14. 194.

¹²⁸ MW12. 181.

¹²⁹ MW14. 168.

¹³⁰ LW10. 42.

düzenlemesi gerekirken, ikinci durumda çevrede bir değişiklik yapması gerekir. Bu değişim sonrasında ortaya çıkan denge durumu asla eski denge durumuna dönüş olmayacaktır. Çünkü bu durumda insanın kendisi ve çevresi hakkındaki bilgisinde genişleme ve zenginleşme olmuştur. Dewey, tecrübenin diyalektik etkileşime dayalı bu karakterinin insanın yeme içme gibi en basit ve doğal eylemlerinden siyaset, ahlak ve bilim gibi daha komplike ve kültürel olan eylemlerine kadar bütün eylemlerinin ortak modeli (*pattern*) olduğunu iddia eder.¹³¹

Gelişme olarak ahlak düşüncesinin ve denge ile dengesizlik arasındaki ritmik bir süreç olarak tecrübe görüşünün Dewey'in ahlak anlayışını anlamakta merkezi bir yerinin olduğunu düşünüyoruz. Nitekim onun geleneksel ahlak teorilerinin ön plana çıkardığı amaçların ve ahlaki eylemin ahlaki faildeki kaynaklarının her birinin ahlaki yaşamda özsel ve indirgenemez yeri ve işlevi olduğuna dair temel düşüncesi ancak onun gelişme olarak ahlakın amacına dair düşüncesi dikkate alındığında anlaşılabilir. Çünkü gelişme, bu unsurlar arasında ortaya çıkan çatışmanın daha ahenkli bir uyumu mümkün kılacak şekilde çözüme kavuşturulmasıyla sağlanacaktır. Bu yüzden Dewey çatışmanın ahlaki yaşamda negatif bir unsur olarak değil, aksine gelişmeyi sağlayacak bir araç olduğunu düşünür.

Dewey'in "Three Independent Factors in Morals" (*Ahlakta Üç Bağımsız Değişken*) adlı kısa makalesinde ortaya koyduğu sorun çalışmamızın çerçevesini belirleyecektir. Yukarıda ahlaki yaşamın amacı ve ahlaki failde onu eyleme yönelten unsur hakkındaki üç geleneksel ahlak teorisine işaret ettik. Onları tablo olarak şu şekilde gösterebiliriz:

	Teleolojik Ahlak Teorileri	Deontolojik Ahlak Teorileri	Erdeme Dayalı Ahlak Teorileri
Ahlakın amacı	İYİ	HAK	ERDEM
Ahlaki Faildeki Güç	ARZU	AKIL	TASVİP VE KINAMA

Dewey, bu ahlak teorilerinin ortaya koyduğu amaç ve unsurların ahlaki tecrübeye meşru ve indirgenemez bir olgusal gerçekliğe sahip olduğunu söyler. Çünkü onların her biri ahlaki failin davranışlarını düzenlemekte kullandığı kategorileri ifade ederler. Bu kategorilerin her biri güçlü temellere sahiptir, ancak her biri farklı bir kaynağa ve farklı işlem tarzına sahip olması sebebiyle, farklı amaçlara hizmet ederler ve yargının oluşumunda farklı güçleri harekete geçirirler.¹³² Nitekim ona göre ahlaki iyi ve arzuyla açıklayan yaklaşım Yunanların, hak ve akılla açıklayan yaklaşım Romalıların, erdem ve tasvip etme ve etmemeyle açıklayan yaklaşım ise İngilizlerin fiili ahlaki yaşam tarzlarının sistematize edilerek gerekçelendirilmesidir.

¹³¹ LW10. 50-52.

¹³² LW5. 281.

Dewey'in bu geleneksel ahlak teorilerine temel eleştirisi ahlaki yaşamda meşru yeri olan bu üç kategoriden sadece birini temel alarak diğer kategorileri ahlaki yaşamın dışında görmeleri ya da onları temel aldıkları kategorinin araçlarına indirgemeleridir. Örneğin, teleolojik ahlak ahlaki eylemlerin ahlakiliğini iyi ve kötü, deontolojik ahlak teorileri haklı/doğru ve haksız/yanlış, erdem teorisi ise tasvip etme ve etmeme üzerinden açıklamaya çalışırlar. Dewey'e göre, ahlaki yaşamın bu tür bir açıklaması ahlaki yaşamdaki çatışma durumlarının gerçekliğine yeterince dikkat göstermezler. Çünkü ahlaki yaşamdaki asıl çatışma her bir kategorinin kendi içinde değil, kategoriler arasında gerçekleşir. Örneğin, sadece iyi ve kötü arasında değil, iyi ile hak arasında ya da tasvip edilmiş bir erdemle hak arasında bir çatışma ahlaki yaşamın özsel bir karakteridir. Dewey bu tür çatışmaları kategorilerin kendi içlerindeki çatışmadan ayırt eden hususu "bir yönde ya da diğer yönde önceki ahlaki varsayımların değişmez olmadığını, yasanın ya da iyinin lehinde dengenin değişimini sağlayacak sabit bir prensip olmadığını, ancak ahlakın daha ziyade, kendilerini somut tecrübede doğruladıkları andan itibaren, arzu ve ödevin ileriye dönük taleplerini, birbirleri arasında pratik bir orta durum keşfedecek bir gözle yargılama kapasitesine bağlı olduğunu vurgulamak istiyorum. Orta bir durum, işin başında oluşturulmuş herhangi bir kuralı takip etmeksizin bir taraf kadar diğerine de eğilen bir durumdur."¹³³ şeklinde ifade eder.

Ahlaki faili eyleme yönelten unsurlar arasındaki ilişkide de aynı durum söz konusudur. Akıl, duygu ve tasvip etme ve tasvip etmeme gibi unsurlar ahlaki yaşam içinde birbiriyle çatışırlar ve bunlarda da hangisini seçeceğimize dair önceden elimizde herhangi bir ölçüt bulunmamaktadır. Örneğin, arzunun akılla çatıştığı durumlarda arzunun makul olduğu iddia edilen davranış tarzına yönelik isyanı her zaman onun kaotik ve düzen karşıtı yapısıyla açıklanamayabilir. Ya da tersinden söylersek, aklın arzuları düzenlemek için koymuş olduğu birtakım davranış tarzları arzuların özgürlüğünün kısıtlanmasıyla açıklanamaz.

Dewey her birine ahlaki yaşamda meşru bir yer ve işlev verdiği ve kategoriler olarak adlandırdığı İyi, Hak ve Erdemi *Ethics* adlı kitabında ayrı ayrı olarak detaylı bir şekilde inceler. Bunu yaparken söz konusu kategoriye kendisine temel yapan geleneksel ahlak teorilerinin görüşlerini eleştirel bir şekilde analiz ederek kendi görüşünü açıklamaya çalışır. *Human Nature and Conduct* adlı kitabında ise aynı yöntemi kullanarak ahlaki faili eyleme sevk eden üç unsur olan alışkanlıklar arzu ve aklı aynı tarzda inceler.

Çalışmamızda bu sırayı takip ederek bu bölümün birinci kısmında İyi, Hak ve Erdemi inceleyecek ikinci bölümde ise alışkanlık, arzu ile aklın ahlaki eylemdeki ve işlevinin ne olduğuna dair Dewey'in yaklaşımını ortaya koymaya çalışacağız.

¹³³ LW5. 280.

2.2.Ahlakta Amaçların Doğası

Ahlak felsefesi tarihinin büyük ölçüde ahlaki yaşamın amacının ne olduğu ve bu amacın nasıl gerekçelendirileceği sorularına çeşitli şekillerde verilmiş farklı cevaplardan oluştuğu söylenebilir. Geleneksel ahlak teorilerinin kurucu isimlerinin yazmış oldukları eserlere baktığımızda onlar eserlerine bu soruyla başlamışlar ve ahlakın amacı olarak düşündükleri şeyi empirik ya da rasyonel yöntemlerle gerekçelendirmeye çalışmışlardır. Nitekim ahlaki bir amacın doğasıyla ilgili soruyu ilk olarak Aristoteles, yapılan her şeyin amacı olan ancak kendisi hiçbir şeyin aracı olmayan şey olarak belirlemiş ve bu tür bir amacın mutluluk olduğunu söylemiştir. Farklı ahlak teorileri farklı türde amaçlar önermiş olsalar da bu amacın bütün tikel ahlaki eylemlerin kendisine yöneldiği evrensel, sabit, tek ve nihai bir kendinde amaç (*end in itself*) olması gerektiğinde uzlaşırlar.

Dewey ahlaki tecrübenin ötesinde onu düzenleyecek sabit ve evrensel bir amaç düşüncesini teorik ve pratik açıdan çeşitli şekillerde eleştirir. O, kendinde amaç (*ends itself*) yerine proje/tasarı olarak amaç (*ends-in-view*) kavramını önererek konu hakkındaki görüşünü açıklamaya çalışır.¹³⁴ Öncelikle bir amacın “kendinde” olması ne demektir? Bunun amacın değerinin koşullu olmaması ve başka hiçbir şeye araç yapılmaması anlamına geldiği söylenebilir. Kant’ın bu kavramı bu anlama yakın bir şekilde kullandığına işaret edilebilir. Nitekim o, her bir ahlaki failin kendinde bir amaç olduğunu dolayısıyla başka hiçbir şeye araç yapılamayacağını ifade eder. Bu yüzden eyleminin yasalarını herhangi bir dışsal otoriteden alması ahlaki failin otonom karakterini ihlal etmek anlamına gelir.¹³⁵ İkinci bir anlamı ise amacın, tecrübe dünyasının tikel eylemlerinde gerçekleştirilen amaçtan bağımsız bir varlığının olduğudur. Bu görüşün en açık savunucusu ise Platon’dur. Nitekim o, empirik dünyadaki bütün iyi eylemlerin ötesinde ve üstünde ontolojik gerçekliği olan bir İyi ideasının olduğunu iddia eder.

Dewey’in, Kant’ın görüşüne eleştirisi Hegel’le, Platon’un görüşüne eleştirisi ise Aristoteles’le paralellik arz etmektedir. İlk olarak, bir amacın “kendinde” olması, başka bir şeyle dolayımınmamış veya koşullanmamış bir şey olması, onun kendinde tam ve kendi kendine yeterli olması anlamına gelir. Ancak insan söz konusu olduğunda onun bütün tecrübesi toplumsal ve doğal çevreyle kurduğu ilişkiyle dolayımıdır. Bu ilişkiden önce kendinde tam bir ahlaki failden söz edilemeyeceği için onun kendini yetkinleştirmesi, yetenek ve güçlerinin farkına vararak kendisine yönelik bir öz bilinç geliştirebilmesi ancak bu ilişkiyle mümkündür. Bu durum kabul edildiği takdirde, bir amacın kendisinin dışına çıkarak başka unsurlarla ilişki kurmasının onun saflığı ve yüceliğinde bir bozulmaya sebep olacağı düşüncesinin gerçekliği

¹³⁴ MW14. 155.

¹³⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 45-47.

olmayacaktır. Çünkü varoluşsal ilişki açısından tecrit edilmiş bir amaç (bu ister insanın kendisi isterse onun amaçları olsun) içeriksiz bir şeye dönüşecektir.¹³⁶

Bu düşünceyi Aristoteles ve Platon'un ahlakın nihai amacı olarak gösterdiği mutluluk üzerinden daha açık hale getirebiliriz. Aristoteles nihai amacın mutluluk olduğu sonucuna empirik olarak insanların ulaşmak istedikleri tikel amaçlarda ortak olan unsuru soyutlayarak ulaşır. Ancak kitabının başında bu neticeye ulaştıktan sonra kitabın geri kalanında tümel bir şekilde mutluluğu değil, mutluluğun bir türünü gerekçelendirmeye çalıştığı söylenebilir. Bu yüzden, onun önerdiği erdemli yaşamın gerekçelendirilmesinin mutluluk yoluyla yapıldığı söylenebileceği gibi, mutluluğun da yaşamda objektif bir geçerliliğe sahip olmasının erdemli yaşama bağımlı olduğu belirtilebilir. Bu yaşamdan soyutlanmış bir mutluluk amacı içeriksiz kalacak ya da tersinden söylersek bütün diğer mutluluk türlerini de içeren genel bir cinse dönüşecektir.¹³⁷ Platon'un ise ahlak anlayışında onun görüşüne itiraz edenler karşısında en zorlandığı hususlardan birinin adil yaşam ve mutluluk arasında zorunlu bir ilişkinin varlığını göstermektir. Mutluluk cins olarak, bütün mutluluk türlerini kapsıyorsa niçin sadece onun bir türünün geçerli olacağına dair bir gerekçelendirme mutluluğun kendisini gerekçelendirmekten daha zor bir meseledir.

"Kendinde"nin ikinci tür anlamına Dewey'in itirazı, Aristoteles gibi, tikel amaçlar ve iyiler dışında ve ötesinde evrensel bir amacın olmadığı şeklindedir. Amaçlar zamansal ve mekânsal koşullardaki tikel eylemler içinde meydana gelir. Ona göre:

İnsan sağlığı, zenginliği, öğrenmeyi, adaleti ya da iyiliği genel mahiyette aramaz ve elde etmez. Ahlaki eylem daima somut, özel, bireyselleştirilmiş ve eşsizdir. Dolayısıyla ne yapacağımıza dair ahlaki yargılarımız da benzer şekilde tikeldir. Bir insanın sağlığı veya adaleti aradığını söylemek onun sağlıklı bir şekilde ve adil bir şekilde yaşamak istediğini söylemektir. Bu şeyler, hakikat gibi, zarftırlar... Belirli bir sakatlıktan dolayı ızdırap çeken belirli bir insan, genel olarak insan değil, sağlıklı bir şekilde yaşamak ister ve sonuç olarak sağlık onun için diğer faniler için ifade ettiği şeyi ifade edemez.¹³⁸

Dewey, kendi düşüncesini açıklamaya amaçların bir proje/tasarı (*ends-in-view*) olduğunu söyleyerek başlar. Buna göre, bu projeler insanın doğal ve toplumsal dünyayla etkileşimi içinde oluşan ve sürekli olarak gelişen bir duruma işaret eder. Çünkü bir etkileşim olarak tecrübe yapma ve maruz kalma arasındaki bir süreklilikten oluşur. İnsan bir şey yapar ve yaptıkları sonucunda karşısındaki tarafından bir şeye maruz kalır. Bu etkileşimin karşılıklı olması tecrübenin aynı zamanda bir eğitim süreci olduğu anlamına gelir. Çünkü bu

¹³⁶ Kant metafizik alanda kendinde şeyin bilgisine ulaşamayacağını iddia etmesine rağmen ahlak alanında kendinde bir amacın bilgisini mümkün görmüştür. Kant'a bu imkânı veren şey, onun teorik bilgi alanında empirik verilere başvurmaksızın bilgiyi elde etmenin mümkün olmamasına rağmen, pratik akıl alanında bizzat yaşanan ahlaki yaşamın tecrübelerine başvurmaya gerek olmadığını iddia etmesidir.

¹³⁷ Bu yorumumuz, Aristoteles'in ideaların tikellerden bağımsız bir varlığının olmadığı, bilakis onların tikel varlıklar içinde olduğu şeklindeki temel görüşüne ve töz ve araz ilişkisine de uygundur. Çünkü arazların varlığı tözün zorunlu kılarken benzer şekilde belirli bir tözden bahsedilmek ancak onun arazları sebebiyle olabilir.

¹³⁸ MW12. 175.

etkileşimin sonucunda insan içinde yaşadığı dünyaya karşı bir bilinç kazanmakla kalmaz, aynı zamanda kendisine dair de bir özbilinç elde eder. Dolayısıyla, tecrübe insanın kendisinde bulunan hazır-yapım amaçları doğal ve toplumsal dünyada dolaysız bir şekilde gerçekleştirmeye çalıştığı lineer bir sürece işaret etmez. Çünkü bu tecrübe bazı amaçların gerçekleştirilmesine izin verirken bazılarını engeller. Bu olumsal durum insanın güç ve yeteneklerine, zayıflık ve eksikliklerine karşı daha fazla bir vukufiyet kazanmasını sağlarken gerçekleştirmeyi amaçladığı projelerini de sürekli eleştirel bir yaklaşımla tadil etmesine ve yeniden düzenlemesine sebep olur.¹³⁹

Bu yüzden Dewey ahlak alanındaki projelerle bilim alanındaki hipotezler arasında benzerlik kurar.¹⁴⁰ Hipotezler bir durumun öngörülen sonuçlarını ifade eder. Onlar belirsiz ya da problematik bir duruma dair geçici (*tentative*) çözüm önerileridirler.¹⁴¹ Hipotezler söz konusu problematik durumdaki unsurların analizini yapar, onları düzenler ve ortaya çıkacak sonuçlar hakkında öngörülerde bulunur. O, baştan kesinliği kabul edilmiş olan bir çözüm önerisinin ilgili duruma dolaysız bir şekilde uygulanması değildir. Dolayısıyla, hipotez kendisini doğrulamayan bir unsurla karşılaştığında, onu konuyla ilgili olmayan harici bir unsur olarak görmek yerine, söz konusu hipotezini bu unsuru da içine alacak şekilde genişletmenin vesilesi olarak görecektir. Sonuçta ise, bir hipotez ilgili problemdeki unsurlar ve onlar arasındaki ilişkiyi açıklama gücü ölçüsünde yanlışlanacak ya da kendisini bir teori düzeyine çıkaracaktır. Ancak yanlışlanması mutlak bir şüpheyi doğurmayacağı gibi, doğrulanması da ilerideki yeni olgularla tekrar eleştirilerek düzenlemeye kapalı olacak ölçüde mutlak bir kesinliği ifade etmeyecektir.

O halde Dewey'in bu görüşünü bir örnek olarak bazı ahlak teorileri tarafından ahlaki yaşamın amacı olarak görülen kendini gerçekleştirmeye uygulayabiliriz. Buna göre, ahlaki fail kendisi hakkında tam bir bilgi sahibi olarak benliğini dünyada gerçekleştirecek araçlar aramakla işe başlamaz. Belli bir yaşam tarzını benimsemiştir ve onun bu yaşam tarzının kendisine uygun olup olmadığına dair bir şüpheyi düşmesini gerektirecek bir durum yoktur. Ancak süreç içinde yaşamış olduğu bazı tecrübeler (örneğin köy hayatından şehir hayatına geçiş yapmak) yaşam tarzında kırılmalara sebep olabilir. Bu durumda ahlaki fail sadece başka bir yaşam tarzının imkânına dair projeler üretmekle kalmaz kendisine dair de bir özbilinç geliştirir. Kendinin güç ve yetenekleriyle içinde bulunduğu imkân ve koşulların analizini yapar ve yeni bir çevreyle kurulacak ilişki tarzları ve onların ortaya çıkaracağı sonuçlar hakkında öngörülerde bulunur. Bu projenin hayata geçirilmesi başarılı olabilir veya olmayabilir. Ancak her iki durumda da ahlaki failin kendisi ve çevresi hakkındaki bilgisinde bir değişme ve gelişme söz konusudur.

¹³⁹ Kr. Allen Wood, *Hegel's Ethical Thought*, 19.

¹⁴⁰ LW12. 490. Bu aynı zamanda Dewey'in epistemoloji alanında doğruluk hakkındaki yaklaşımını ahlak alanına da uyguladığı anlamına gelecektir.

¹⁴¹ Burada belirsiz veya problematik durumun eski bir teorinin yeni çıkan koşullar ve verilerle yanlışlanmasından kaynaklandığı da belirtilmelidir.

Sonuç olarak Dewey, ahlaki yaşamdaki amaçların doğasına dair düşüncesini şu şekilde ifade eder:

Daha iyi ya da daha kötünün düşüncelerini içeren hâlihazırdaki bir ahlaki incelediğimizde ahlakın *sabit* bir başarı değil, *devam eden bir süreç* olduğunu belirtmeye mecbur kalırız. Ahlak, davranışın anlam bakımından gelişimi anlamına gelir, en azından davranışın şartları ve sonuçlarının incelenmesinin neticesinde ortaya çıkan anlam genişlemesiyle aynı anlamdaki bir gelişmedir. Ahlak, gelişmeyle aynı anlama gelir. *Kelimenin en geniş anlamıyla ahlak eğitimidir.*¹⁴² (vurgular bana ait)

Dewey, kendinde amaç düşüncesinin ortaya çıkardığı temel olarak üç pratik probleme işaret eder. Birincisi, ona göre “amaçlar araçları meşru kılar” şeklindeki anlayış bu tür bir amaç düşüncesinin mantıksal olarak pratik sonuçlarından en önemlisidir.¹⁴³ Bu anlayış amaçlarla araçlar arasında tek taraflı bir ilişki kurarak amaçları mutlak ve değişmez olarak kabul ettiği için tek meselenin bu amaca ulaşmak için araçları manipüle etmek olduğunu varsayar. Dolayısıyla, bu araçların kullanılmasının ulaşılmak istenen amaçlar dışında ortaya çıkardığı diğer sonuçlar ya reddedilir ya da ne kadar eylemin kendisine özsel olursa olsun önemsenmez. Oysa Dewey’e göre amaç ve araç arasındaki ilişki çift yönlü bir ilişkidir. Araçların ahlakılığı hangi amaca hizmet ettiğine göre belirlenmek zorunda olduğu gibi, amaçların ahlakılığı da hangi araçları kullandığıyla dolaysız bir şekilde ilişkilidir.¹⁴⁴ Araçlardan bağımsız kendinde bir amaç düşüncesi kendisini fiilî dünyada somutlaştırmak istediğinde potansiyel olarak fanatizm ve terörle sonuçlanır.

İkinci pratik sonucu özsel (*intrinsic*) amaç ve araçsal (*instrumental*) amaç arasında bir ayrım yaparak ilkinin kendinde değerli, ikincisinin ise sadece birincisi için araçlar olarak görülmüş olması ve maddi dünya ile ideal bir dünyanın birbirinden yalıtılmış iki ayrı dünya olarak değerlendirilmesidir. Dewey’e göre, klasik dönemde bu özsel iyi temaşa ve dinde bulunurken yakın dönemde doğadaki güzellikte¹⁴⁵ bulunmuştur. O, bu yaklaşımın bilgelik olarak nitelendirilmesine rağmen yakından bakıldığında sosyal ve siyasal problemlerden kaçışın bir sığınağı olduğunu iddia eder. Zira ona göre, bu durum bir yanda materyalizmin iğrençliğinin ve ekonomik yaşamın zalimliğinin altında yaşamını sadece bir angarya olarak yaşayan geniş bir kitle diğer yanda ise sosyal açıdan tecrit olmuş bir uzman, entelektüel, estetik ve din adamlarının azınlık sınıfını çıkarmıştır.¹⁴⁶

¹⁴² MW14. 180.

¹⁴³ LW12. 490.

¹⁴⁴ LW13. 228.

¹⁴⁵ Bunun örneği G. E. Moore’dur. O, kendinde iyinin kişisel sevgi, sanat ve doğadaki güzel olanın değerlendirilmesi olduğunu söyler. Bk. Moore, *Principia Ethica*, 275.

¹⁴⁶ MW12. 178. Dewey estetik tecrübeyi, gündelik tecrübenin dışında konumlandıran anlayışı *Art as Experience* adlı kitabında geniş bir şekilde eleştirir. Bk. LW10. 9-25.

Kendinde amaç düşüncesinin üçüncü temel pratik sonucu onu hâlihazırdaki ahlaki yaşamın çok ötesine yerleştirerek bir bütün olarak yaşamın araçsallaştırılmasıdır. Dewey bu konuda faydacılık anlayışını ele alır ve onun da içerik olarak farklı olsa da sabit, nihai ve üstün bir amaç fikrini sorgulamaksızın kabul ettiğini iddia eder. Bunun sonucu olarak onlar, somut eylemleri ve özel ilgileri kendilerinde bir değere sahip şeyler ya da mutluluğun unsurları olarak değil, hazzı elde etmenin sadece bir aracı olarak görmüşlerdir. Dolayısıyla haz, onun elde edildiği aktif süreçten bağımsız bir sonuç haline gelmiştir. Bu durumun somut tezahürlerinden biri eğitim alanında gerçekleşmiştir. Çünkü eğitim sonradan faydası olacak şeyleri öğrenme ve kazanma olarak anlaşıldığında, sürecin kendinde bir değerinden daha ziyade onu başka bir amaç için araçsallaştırmış ve dolayısıyla aslında eğitim sürecini bir angaryaya dönüştürmüştür. Çocukluk ise yetişkinlikteki bir yaşamın geçiş aşaması olarak değerlendirilmiş, çocuk ileride iş edinmesinde veya iyi bir vatandaş olmasında sonradan gerekli olacak birtakım yatkınlıkların öğretilmek zorunda olduğu biri olarak görülmüştür.¹⁴⁷

2.3.Amaç ve Araçlar Arasındaki Süreklilik

Dewey'in amaçların doğasına dair yaklaşımını ele aldığımız bölümde onun kendinde amaç (*end in itself*) düşüncesini kabul etmediği ve bunun teorik ve pratik sebeplerinden bahsettik. Ancak onun söz konusu düşünceye karşı çıkmasının en temelinde amaçlar ve araçlar arasında organik bir süreklilik olduğuna dair ısrarlı vurgusu yatmaktadır. Bu ısrarının ana sebebi ise amaçların araçlardan ayrılmasının doğal sonuçlarından birinin insanın doğal ve toplumsal dünyadan tecrit edilmesidir. Oysa onun felsefesinin en temel önermesi ahlaki da içine alacak şekilde, insanın bütün tecrübe tarzlarının doğal ve toplumsal dünyayla *dolayimli* olduğudur. Bunu şu şekilde de ifade edebiliriz: İnsan, zihninde oluşturduğu amaçlara kendisi dışındaki araçlara ihtiyaç duymaksızın dolaysız bir şekilde ulaşamaması açısından Tanrı'dan, oluşturmuş olduğu amaçlara ulaşmak için toplumsal ve doğal dünyanın imkân ve koşullarından araçlar üretecek kapasiteye sahip olması açısından hayvandan ayrılır.¹⁴⁸ Bu hususu ahlaki failden değil de onun çevresi açısından bakarak da ifade edebiliriz. Doğal ve toplumsal çevre insanın her arzuladığına *dolaysız* bir şekilde ulaşabileceği bir karaktere sahip olsaydı ya da tam tersine insanın hiçbir ihtiyacını gidermesine izin vermeyecek bir çevre olsaydı ahlaksal bir dünya olmazdı.¹⁴⁹

¹⁴⁷ MW12. 183-185.

¹⁴⁸ Aristoteles'in toplum dışı bir varlığın ya Tanrı ya da canavar olacağını söylediğinde aynı noktaya işaret ettiğini söyleyebiliriz. Ancak onun alışkanlıklara dayalı toplumsal yaşam içinde elde edilen erdemli yaşamın dışında temaşaya dayalı (*contemplative*) yaşama öykünmüş olmasının Dewey açısından *dolaylılıktan* kurtulmayı arzulayan bir kesinlik arayışının göstergesi olduğunu söyleyebiliriz.

¹⁴⁹ Bu nokta Dewey'i anlamak için temel hususlardan biridir. Çünkü onun amaç ve araç arasında kurmuş olduğu *süreklilik* aslında birinci bölümde kısaca bahsetmiş olduğumuz kültür ve doğa arasındaki kurmuş olduğu *sürekliliğin* ahlak alanına yansımalarından biridir. İnsan ve içinde yaşadığı dünya arasında sadece bilme açısından değil insanın bütün paradigmatik eylemleri açısından olumsal bir tekabüliyet vardır. Bu yüzden

Dewey bu yüzden bir yaşamın ahlaki olabilmesi için neyin amaçlandığı kadar bu amaca ulaşmak için hangi araçların kullanıldığının da önemli bir husus olduğunda ısrar eder. O, soylu ve yüce amaçlara sahip olduğunu sözel olarak ifade eden ancak bu amaçlara ulaştıracak araçlara yeterli dikkati ve özeni göstermeyen kişileri ikiyüzlülükle suçlarken, maddi dünyayı aşağılayarak bu dünyayla hiçbir ilişkisi olmayan erdemli bir yaşam alanı oluşturmakla övünen kişilerin ise sorumluluk üstlenmekten kaçan kimseler olduklarını söyler.¹⁵⁰ O, Hegelci bir bakış açısıyla, ahlaki amaçların ne sadece ahlaki failin zihnindeki subjektif şeyler olduklarını ne de bizzat yaşadığımız dünyada objektif bir gerçekliğe dönüşmeyecek kadar güçsüz ya da bu dünyanın olumsuzluklarına karışmayacak kadar eşsiz bir şey olduğunu iddia eder.¹⁵¹ Olan dünya ve olması gereken dünya arasında keskin bir ayrım yaparak olması gereken bir dünyada yaşamayı arzulayanlar asketik bir yaşam tarzını benimsemekten başka bir yol bulamayacaklardır.¹⁵² Olması gerektiğini düşündükleri dünyayı olan dünyanın yerine geçirmek istediklerinde ise olan dünyaya karşı fanatik bir tutum sergileyeceklerdir.¹⁵³

Dolayısıyla Dewey, insanın çevredeki araçlarla dolayımınmamış hiçbir tecrübesinin olmadığını söylemekle tecrübenin dünyada somut bir gerçeklik kazanmasının tek yolunun amacın bir araç yoluyla ifade edilmesi olduğunu söylemiş olmaktadır. O, buradan hareketle felsefede amaçlar hakkında yapılmış gibi görünen birçok tartışmanın yakından bakıldığında aslında araçlar hakkındaki bir tartışma olduğunu iddia eder.¹⁵⁴ Dewey'in görüşünü test etmek için empirizm ve rasyonalizm, liberalizm ve sosyalizm arasındaki tartışmaya bakabiliriz. Birinciler arasındaki tartışmanın hakikatin ne olduğuna dair bir tartışmadan daha ziyade bu hakikate ulaştıracak araç hakkındaki, ikincilerin ise insan refahını sağlamanın araçları, yolu ve yöntemi hakkındaki bir tartışma olduğu söylenebilir. Konuya bu açıdan bakıldığında iki hususa dikkat çekilebilir. Birincisi, bir amacı gerçekleştirmek isteyenler amaçlarının sahlıhlığıne sığınmakla yetinmemeli, araçlarının da doğru olup olmadığının hesabını vermelidirler. Onlara yöneltilen eleştirileri amaçlara yapılan bir eleştiri şeklinde görerek hakikat ve insanlık düşmanı olarak yaftalamak yerine araçlarına yönelik sürekli bir özeleştiriyle yaklaşmaları gerekir.¹⁵⁵ İkinci husus ise, bir eylemin *niçin*

Dewey'e göre sadece fizik değil, insanın ahlaki, sanatsal ve dinsel tecrübesi de dünyanın doğasının tezahür ettiği tecrübelerdir.

¹⁵⁰ MW12. 177; LW4. 222-225; Dewey'in bu bakış açısından hareketle ailesinden ve vaktinden ödün vererek yoksul öğrencilere düzenli bir şekilde ders veren bir öğretmenin soyut bir insanlık idealinin bayraktarlığını yapmasına rağmen bu insanlığa katkı sunmanın tikel bir aracına sahip olmayan bir kişiden daha anlamlı bir iş yaptığı söylenebilir.

¹⁵¹ LW4. 223. Kr. Hegel, *Küçük Mantık*, 56-57.

¹⁵² Bu tutumun en aşırı örneklerinden biri Kiniklerdir.

¹⁵³ MW14. 157.

¹⁵⁴ MW14. Bu yüzden Dewey bütün kesinlik arayışlarını tecrübenin bu dolayımlı karakterini aşma çabaları olarak değerlendirmiştir.

¹⁵⁵ MW14. 162-163. Burada mutlak bir amaç düşüncesinin yol açtığı muhtemel sonuçlardan birisinin, bu amaçla birlikte ona ulaştırılan araçların da mutlaklaştırılması olduğuna işaret edilebilir.

yapıldığıyla *nasıl* yapıldığı arasında dışsal ve arızî bir ilişki değil, içsel ve özsel bir ilişki olduğudur.¹⁵⁶

Bu durum ahlak alanı için de geçerlidir. Örneğin, Bentham'ın bir eylemin ahlaki değerinin sonuçta elde edilen hazzın niceliğinin ölçülmesiyle belirlenebileceğini söylemesine rağmen, Mill, ahlaki değer sadece nicelikle ilgili olmadığını hazların niteliğinin de önemli olduğunu iddia ederek düşük hazlar ve yüksek hazlar arasında ayrıma gitmiştir. İkisi arasındaki tartışmanın ahlaki eylemin amacı hakkındaki bir tartışma olmadığı açıktır. Aksine bu, araçların niteliğiyle ilgili bir tartışmadır. Ancak ahlak alanındaki araçlar söz konusu olduğunda farklı araçların aynı amaca sebep olup olmayacağı da farklı bir tartışma konusudur. Nitekim yukarıdaki bölümde de işaret ettiğimiz gibi Platon'un sadece ahlaki yaşamın amacı olarak mutluluğu gerekçelendirmekle kalmayıp sadece belli türden bir yaşam biçiminin bu mutluluğu teşkil edeceğini iddia etmesi araçların niteliğinin amaçların niteliği üzerinde belirleyici bir unsur olduğunu gösterdiği söylenebilir.

Dolayısıyla ahlaki yaşam hakkında hakiki bir düşünmenin araçlardan bağımsız amaçların olup olmadığı değil, amaca ulaşmak için ne tür araçların ahlaki bir nitelikte olduğuna dair bir düşünmeyi de içermesi zorunludur. Bundan hareketle Dewey iki tür araç arasında ayrım yapar. Birincisi, gerçekleştirilmek istenen amaca dışsal olan ve dolayısıyla yerine başka bir şeyin ikame edilebilir olduğu araçlardır. Bir işçinin para kazanmak için çalışması ya da bir kişinin bir yere ulaşmak için bisikleti tercih etmesi bu tür araçlara örnektir. İşçi başka bir işte çalışabilir, yolcu bisiklet yerine otobüsü tercih edebilir. İkincisi ise, amacın özsel bir parçası olan ve bu parça olmaksızın amaca ulaşmaktan söz edilemeyeceği araçlardır. Resim yapmakta kullanılan renkler, müzik yapmakta kullanılan notalar bu tür araçların örnekleridir. Renk olmadan resim yapmak ve notalar olmadan müzik yapmak mümkün değildir.¹⁵⁷ Dewey bu tür ayrımların tecrübenin bütün alanlarında geçerli olduğunu söyleyerek bir öğrencinin sınavı geçmek için ders çalışmasını birinci tür araçlara örnek verirken öğrenmek için okuyan bir kişiyi ise ikincisine örnek verir.¹⁵⁸ Bu iki tür araç amaç ilişkisinde ikincisini birincisinden ayırt eden şey amacın ayrı ve bağımsız bir şey değil, bir sürecin tamamlanması (*consummation*) olmasıdır.¹⁵⁹

¹⁵⁶ Aslında Dewey'in düşüncede herkes tarafından kabul edilen ancak pratikte yeterince hakkı verilmeyen durumlara işaret ettiği söylenebilir. Örneğin, bir bütün olarak felsefede önemli olanın ne tür bir hakikate ulaşılacağı değil bu hakikate doğru yollarla ulaşıp ulaşılmadığının önemli olduğu herkes tarafından ifade edilir. Ancak buna rağmen yolun arzu edilen sonuca ulaştıracak şekilde düzenlendiği durumlar da sıkça yaşanır. Burada ayrıca Kant'ın bir eyleme nasıl ulaşılacağıyla ilgili şeyleri *beceri* buyrukları olarak adlandırdığını bunun amaçla ilgili olmadığını düşündüğünü belirtelim: Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 31.

¹⁵⁷ LW10. 201-202, Dewey birinci türden araçları *means* kelimesiyle ikincisini ise *medium* kelimesiyle ifade eder. Medium ortam anlamı taşır ve amacın gerçekleşmesiyle geride bırakılmayıp amaçla birlikte olmayı ifade eder.

¹⁵⁸ MW10. 202, Dewey aynı yerde geleneksel görüşte ruhla beden arasında kurulan amaç ve araç ilişkisinin birinci türde bir ilişki olduğuna işaret eder. Bu yüzden beden kendisine katlanması gereken bir angarya olarak görülür. Ancak bu görüşün kabul edilmesi ruh bedenden kurtulduğu takdirde resimlerin renkler, müziğin sesler ve edebiyatın sözcükler olmadan olabileceği anlamına gelir.

¹⁵⁹ LW10. 45.

Şu hâlde Dewey'in amaç ve araç arasında kurmuş olduğu bu ilişki türünü dikkate alarak onun bu yaklaşımının Aristoteles'in yaklaşımıyla örtüşürken Kant ve faydacıların yaklaşımıyla zıt olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Aristoteles'in erdemli bir yaşamın ayrıca bir dış hazzı ihtiyacı duymadığını hazzı kendi içinde taşıdığını söyler.¹⁶⁰ Ayrıca iyileri dışsal iyiler ve ruhsal iyiler şeklinde ayırarak ikincileri birincilerden üstün tutsa da dışsal iyilerin de ahlaki yaşam için gerekli olduğunu yadsımaz. Çünkü o, iyi yaşamakla iyi durumda olmanın birbirini tamamladığını düşünür.¹⁶¹ Onun bir diğer düşüncesi ise ahlaki düşünmenin konusunun amaçlar hakkında olmaktan ziyade bu amaçlara ulaştıracak araçlar hakkında olduğudur.¹⁶² Kant ise, bunların her birine karşı çıkacaktır. O, bir eylemin ahlaki olmasının vazifeden dolayı yapılmasına bağlı olduğunu düşündüğü için eylemin hazdan dolayı değil, hazzı rağmen yapılması gerektiğini düşünür. Kant için eylemin insan mutluluğu için iyi olup olmaması değil, doğru olup olmaması önemlidir. Bu yüzden o, insanın iyi durumda olmasını sağlayacak araçları elde etmekte başarılı olmasını sağlayan beceriyi zekâ olarak adlandırarak onun ortaya koyacağı buyruğun koşullu bir buyruk olacağını ifade eder. Bu noktada o, ebeveynlerin çocuklarının sadece birtakım teknik beceri kazanmalarını sağlamakla ilgilendiklerini ancak bu becerilerini yöneltecekleri amaçlara dikkat etmediklerinden şikâyet eder.¹⁶³ Faydacılar ise amaç ve araç arasındaki ilişkiyi Dewey'in birinci tür ilişkisi gibi görürler. Çünkü onlara göre eylemin sonucunda kazanılacak olan haz ve faydanın bu sonucun elde edilmesini sağlayan araçlara dışsal olduğunu düşünürler. Hume'un ahlakta aklın görevinin sadece duyguların taleplerini uygun bir şekilde karşılaması için gerekli olan araçları sağlamak olduğu düşüncesi bu duruma örnek gösterilebilir.¹⁶⁴

Son görüşten başlarsak faydacıların amaç ve araç arasında organik bir süreklilik yerine mekanik bir ilişki varsaydığı söylenebilir. Nitekim bütün siyasal ve ahlaki kurumlar insanın arzularını uygun ve makul yollarla tatmin etmelerini sağlayan araçlardır. Ancak bu araçlar amaca içkin olan, amaçla birlikte bulunan şeyler olmayıp, amacı gerçekleştirmenin harici koşullarıdır. Kant'ın ise amaçlarla araçlar arasında amaçlar lehine bir ayrım yaptığını söyleyebiliriz. Onun yukarıda çocukların araçlara yönelik birtakım beceri kazanmalarına önem verilmesine rağmen amaçlar konusunda yeterince eğitilmemesinden şikâyet ettiğini belirttik. Dewey'in Kant'la bu konuda uzlaşabileceğini söyleyebiliriz. Çünkü o, sürekli olarak kendi döneminde bireysel ve toplumsal düzlemlerde pek çok ilginin anlamlı bir bütün olarak ifade edilmesini sağlayacak bir amaçtan bağımsız olarak dağınık ve düzensiz bir şekilde olduğundan yakınmıştır.¹⁶⁵ Ancak bu meselenin sadece bir tarafıdır. Çünkü sadece yüce ve soylu amaçlara sahip olan ancak bunu ifade edecek yol ve yöntemlere yönelik yeterli beceri

¹⁶⁰ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1909a, 15.

¹⁶¹ Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1908b, 15-20.

¹⁶² Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1112b, 10-15.

¹⁶³ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 32.

¹⁶⁴ Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 278.

¹⁶⁵ Örneğin bk. LW10. 42,

ve yatkınlık kazanmamış bir ahlaki fail de ahlaki problemin diğer tarafını teşkil edecektir. Dolayısıyla becerikli ancak ahlaksız bir kişiyle ahlaklı ancak beceriksiz bir kişi arasında bir tercih yapmak zorunda değiliz. Ancak buradaki daha temel farklılık Kant'ın araçları sadece bir takım teknik becerilerle sınırlandırmış olmasına rağmen Dewey'in, Aristoteles'le benzer şekilde, bizzat erdemlerin kendilerini doğal ve toplumsal çevreyle dengeli bir etkileşim kurmanın araçları olarak görmesidir.¹⁶⁶

Sonuç olarak, Dewey'e göre amaç ve araç arasındaki karşılıklı bir etkileşimin söz konusu olduğunu söyleyebiliriz. Amaçlar, araçlara anlam, düzen ve ahenk verirken araçlar da amaçların sahihliğinin ve gerçekliğinin tecrübedeki yegâne testlerini oluştururlar. Çünkü gerçek bir amacı, fantezi ve ütopyaadan ayıran varoluşsal zemin birincisinin doğal ve toplumsal dünyanın imkân ve koşullarını kullanarak makul araçlarla kendisini nesnel bir gerçekliğe dönüştürebilmesidir. Dolayısıyla ahlaki bir failin görevinin araçlardan bağımsız bir amacın sözel bir savunusunu yapmak yerine onun tecrübe dünyasındaki imkân ve kaynaklarını keşfetmek olduğu söylenebilir.

2.4.Ahlaki Yaşamın Kategorisi Olarak İyi

Dewey, İyi, Hak ve Erdemin ahlaki yaşamın üç temel kategorisi olduğunu iddia eder. Bu üç kategorinin her birinin ahlaki yaşam içinde birbirine indirgenemez meşru bir yeri ve işlevi vardır. Nitekim gündelik tecrübede bazı eylemler hakkında iyi veya kötü, bazıları hakkında doğru/haklı veya yanlış/haksız bazıları hakkında ise tasvip edilebilir ya da edilemez şeklinde değer yargılarında bulunuyor oluşumuz bu gerçekliğe işaret eder.¹⁶⁷ Dewey'in temel iddialarından birisi, ahlakta gerçek ve hakiki tercih durumlarının bu üç kategorinin ahlaki tecrübe içinde birbiriyle çatışmasından kaynaklandığıdır.¹⁶⁸ Bir taraftan ahlaki failin mutmain (*satisfaction*) bir ahlaki yaşam sürdürebilmesi bu üç kategorinin her birinin etkin bir işleve sahip olması ve aynı zamanda onlar arasında ahenkli bir ilişkinin olmasıyla mümkün olabilir. Ancak diğer taraftan aktüel ahlaki yaşamda bu üç kategori sıklıkla karşı karşıya gelir ve her biri kendisini hâkim kategori olarak dayatmaya çalışır. Çatışmanın gerçek ve hakiki olmasının anlamı çatışmanın bu kategorilerin herhangi birini dolaysız bir şekilde apriori olarak seçip diğerlerini yadsıyarak veya önemsizleştirerek çözülememesidir. Çünkü bir durumda problem yaratan kategori başka durumda çözümün kaynağı olabilir. Bu kategoriler arasındaki ilişkide ahengin bozulması kategorilerin her birinden de kaynaklanabilir.

¹⁶⁶ MW14. 16.

¹⁶⁷ Ancak gündelik dilde bu kavramların yanlış bir şekilde birbirinin yerine kullanıldıklarına da sıklıkla şahit olabiliriz.

¹⁶⁸ LW5. 279.

Ancak ahlak felsefesinde bu üç kategoriden her biri farklı teoriler tarafından ahlaki yaşamın temeli ve amacını açıklamak için esas alınmıştır. Buna göre, sonuççu ahlak teorileri iyiyi, deontolojist ahlak teorileri hakkı, İngiliz ahlak teorilerinin bir kısmı ise tasvip etme ve etmeye dayalı olan Erdem kategorisini esas alarak bir bütün olarak ahlaki yaşamı açıklamaya çalışmışlardır. Dewey bu üç kategorinin her birinin aynı zamanda tarihsel olarak üç farklı dönemde ahlaki yaşamı düzenleyen hâkim kategori olduğunu da söyler. Buna göre İyi Yunanlar, Hak Romalılar, Erdem ise modern İngilizlerin yaşam tarzını belirleyen esaslar olmuştur. O, *Ethics* adlı eserinde ahlakın bu üç bağımsız¹⁶⁹ kategorisi olarak adlandırdığı İyi, Hak ve Erdemi sırasıyla inceler. O, bu incelemesinde kategoriler hakkındaki yaklaşımını bu kategorileri kendilerine temel yapan teorilerin eleştirisi üzerine kurmaktadır.

Bu özellikle İyi kategorisini ele aldığı bölüm içinde daha fazla geçerlidir. Ancak iki noktaya dikkat ederek onun düşüncesinin mahiyetini anlama imkânı bulabiliriz. Birincisi Dewey, İyiyi ahlakın temeli yapan ahlak teorilerini ayrı ayrı ele alarak onların spesifik içeriğine dair eleştiriler yapar. Ancak onun bu eleştirilerinde daha paradigmatic bir öncülünden hareket ettiğine dikkat edilmelidir. Bu öncül, söz konusu ahlak teorilerinin ahlaki yaşamdaki bir unsura diğerleri aleyhine tek yönlü bir vurgu yaptıkları şeklindedir. İkinci husus ise, Dewey'in yukarıda ele aldığımız amaçların doğası ve amaç ve araç arasındaki sürekliliği hakkındaki görüşlerinin bu eleştirilerin temelini oluşturduğunu görmektir. Kısaca tekrar etmek gerekirse, o bir teoride asıl önemli olan hususun sadece hangi evrensel amacı gösterdiğiyle değil, bu amaca ulaşmak için hangi araçları kullandığının hesabını vermesiyle de yakından alakalı olduğunu düşünür. Çünkü İyiyi esas alan teoriler bütün insanlar için evrensel amacın mutluluk olduğunu iddia etmiş olsalar da bu mutluluğa nasıl ulaşılabileceğine dair düşünceleri birbirinden çok farklılık arz etmektedir.

Dewey'in, Bentham ve Mill'in ahlak anlayışını ele alırken onların (özellikle Bentham) mutluluk anlayışına yönelik eleştirisine ve kendi mutluluk anlayışına dair temel bir fikir verdiğini düşündüğümüz aşağıdaki pasajla başlayalım:

Mutluluk, hazdan ayrı olarak, benliğin bir halidir/koşuludur (*condition*). Sakin bir haz ile zihnin sakinliği arasında bir fark vardır; dolaysız hoşlanmamızı sağlaması sebebiyle dışsal koşullardan bir memnuniyet vardır, aksi koşullarda da devam eden karakter ve ruhun bir hoşnutluğu vardır. Sadece geçici bir hoşnutluktan gerçek bir mutluluğu ayırt etmek için bir kriter verilebilir. Sonraki kendinde hoşlanılabilir olan ancak mutluluğun kaynağı olan başka eğilimleri ve arzuları da güçlendiren ve genişleten nesnelerden ortaya çıkar. Hazda böyle bir ahenk ve genişleme yoktur... Ahenk ve başka değerlerle birlik içinde genişlemeye isteklilik mutluluğun bir işaretidir. Tecrit olma, çatışma ve müdahaleye eğilim zevkten bitkin düşme durumlarının işaretleridir.¹⁷⁰

¹⁶⁹ Burada bağımsız nitelendirmesi Dewey açısından bu kategorilerin birbirinden *yalıtılmış* (*isolation*) olmasına değil, birbirine *indirgenemez* (*irreducible*) olmasına işaret eder.

¹⁷⁰ LW7. 199. Dewey'in bu ifadelerinin Aristoteles'in görüşleriyle yakınlığı dikkati çekmelidir. O, İyi kategorisinin özellikle Yunanların karakteristik niteliği olduğunu söylemesine rağmen bu kategoriyi ele aldığı yerde

Bu pasaj Dewey'in konuya yaklaşımını ve aşağıda bahsedeceğimiz diğer görüşlerden farkını anlamak açısından önemlidir. Buna göre, Dewey için mutluluk birbiriyle organik bir ilişkiye sahip olmayan tikel hazların bir toplamı değildir. Aksine o, tecrübenin sürekliliği içinde ahlaki failde karşılaştığı durumlara karşı nasıl davranacağını belirleyen bir yatkınlıktır. Bu, aynı zamanda mutlulukla hazzı birbirinden ayıran kriteri de vermektedir. Buna göre, mutluluk ne sadece yaşamın başka ilgi alanlarını dışlayacak şekilde dikkati sadece bir ilgi alanına vermek ne de birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan birçok ilgi alanlarına sahip olmaktır. Aksine mutluluk, bedensel veya ruhsal birçok ilgi alanının ahlaki failin karakterinde dengeli bir şekilde birleşmesi ve birbirini engellemek yerine desteklemesi ve zenginleştirmesidir. Dolayısıyla Dewey'in ayırım yapmaksızın ahlaki failin arzuladığı bir şeyi, o şeyin ilişki ve etkileşim içinde olduğu şeylerle dolaylı olduğunu dikkate almayacak ölçüde tecrit ettiğinde o şeyin anlamında bir daralma ve yozlaşmanın meydana geleceğini düşündüğü söylenebilir.

Dewey'in bu temel yaklaşımı diğer ahlak teorilerini eleştirmekte de bir ölçüt olacaktır. Bunu dikkate alarak öncelikle faydacı ahlak hakkındaki düşüncelerini ele alabiliriz. Onun, Bentham'ın haz ahlakına yönelik temel eleştirisi mutluluğu atomik hazların toplamından ibaret olarak görmesi ve hazları değerlendirirken sadece onların niceliğini esas almasıdır. Ona göre bu yaklaşım ahlaki sadece matematiksel bir kâr zarar hesabına dönüştürmüştür.¹⁷¹ Bundan daha önemlisi Dewey'in, Bentham'ın ahlaki eylemi tasvirinin tecrübenin gerçekliğiyle örtüşmediğini iddia etmesidir. Ona göre, faydacılık görüşlerini tecrübeden elde etmemekte, aksine önceden tasarlanmış düşüncelerini tecrübeye dayatmaktadır.¹⁷² Dewey'göre tecrübe, insanın doğal ve toplumsal çevresi arasında kurmuş olduğu etkileşimsel bir sürekliliği ifade eder ve bu husus faydacılar tarafından dikkate alınmamıştır. Örneğin, Bentham'ın bir eylemin iyiliğinin sonuçta ortaya çıkaracağı haz ve acının ölçülmesiyle belirleneceği düşüncesi sonuçların doğasına dair yanlış bir kavrayışa dayanır. Çünkü Dewey'e göre, ahlaki bir tecrübenin en önemli sonuçlarından biri onu yapan kişide bir yatkınlık oluşturmaktır. Bentham'ın bunu yadsımış olması, onun tecrübenin süreklilik karakterini göz ardı etmesine dayanır.

Dewey'in Mill'e yönelik eleştirisini ise iki temel noktada toplayabiliriz. Birincisi, onun arzuyu gerekçelendirme metoduyla ilgilidir. Mill, bir şeyin görülebilir olduğuna verilecek tek kanıtın onun fiilen görülmesi olduğu gibi, bir şeyin arzulanabilir olduğuna verilecek tek kanıtın da insanların onu fiilen arzulaması olduğunu söyler.¹⁷³ Dewey bu görüşe karşı çıkararak bir şeyin

Aristoteles'e hiçbir atıf yapmamaktadır. Kanaatimizce bu durumun sebebi onun konu hakkındaki görüşlerinin temel noktalarda Aristoteles'le örtüşmesidir.

¹⁷¹ MW14. 139-145.

¹⁷² Dewey bir bütün olarak empirizmin empirik olmadığını, çünkü onların düşüncelerini tecrübenin kendisinden çıkarmadıklarını iddia eder. bk. LW4. 21

¹⁷³ Mill'in bu yaklaşımı bilgi anlayışının ahlak alanındaki bir tezahürü olarak görülebilir. Dewey, Mill'in bütün alanlara uygulanabileceğini düşündüğü bir metot önerisi olan bilgi anlayışının özünde temelci bir yaklaşım olduğunu iddia eder. Bk. LW12. 86, 147-148.

arzulandığını söylemekle arzulanması gerektiğini söylemenin birbirinden çok farklı olduğunu ifade eder. Ona göre bir şeyin arzulandığını söylemek empirik bir olguya işaret eder. Ayrıca ahlaki failin gerek doğal gerekse kazanılmış olsun bir şeye yönelik arzusu dolaysız bir şekilde gerçekleşir. Ancak bir arzunun arzulanması gerekip gerekmediği üzerinde düşündüğümüzde, artık onun dolaysızlığından çıkıp onu ortaya çıkaran koşullar ve onun sebep olacağı sonuçlar üzerinde düşünmeye başlarız.¹⁷⁴ Bu da onu kendi yalıtılmışlığı içinde değil, etkileşim içinde olduğu şeylerle ilişki kurarak anlamak demektir. Bunu yapmadığımız takdirde söz konusu arzunun çok fakir ve çarpıtılmış bir düşüncesine sahip oluruz.

İkinci husus ise, Mill'in hazların sadece niceliğinin değil niteliğinin de önemli olduğunu iddia ederek onları düşük ve yüksek olarak tasnife tutmasıyla ilgilidir. Dewey bu düşüncüyü sempatiyle karşılamakla birlikte nasıl anlayacağımızın önemli olduğunu belirtir. Ona göre, bir yemeği yemekle eğitici bir kitap okumanın ilişkili olduğu bütünle ilişkisinin doğası ve bu ilişkideki konumundan ayrı olarak alındığında hangisinin daha yüksek haz vereceği söylenemez. Bir hazzın düşük veya yüksek olduğu onun bu hazzın diğer hazlarla ilişkisine ve bu hazzın yöneldiği nesnenin ilişkilerine dikkat edilip edilmediğiyle ilgilidir.¹⁷⁵ Dolayısıyla, Mill'in düşüncesi "bir amaç ve nesnede bütün benliğin doyumu tek ve bağımsız bir arzunun doyumundan çok farklı"¹⁷⁶ olduğu şeklinde anlaşıldığında bir anlama sahip olacaktır. Ancak Mill'in ayrımının bu hususa dayanmadığı söylenebilir. Çünkü o, yüksek hazlarla sanatsal ve kültürel alanlardaki faaliyetleri kastetmiştir. Oysa böyle bir tecrit, bu alanlar dışındaki yaşamın geri kalanının düşük hazların nesnesi olarak kalmasına sebep olur. Diğer taraftan, gündelik yaşamla ilişkisini koparmış bir sanat faaliyeti ise duygusal bir estetizme dönüşebilir.¹⁷⁷

Dewey'in ele aldığı bir diğer teori Epikür'ün (M.Ö. 341-271) teorisidir. Epikür varolan tek iyyinin haz olduğunu söylemiştir. Diğer taraftan o, bu hazzın, kontrolü elimizde olmayan toplumsal, siyasal ve maddi yaşam alanlarında değil, bireysel bir yaşam alanında aranması gerektiğini savunmuştur. Dolayısıyla, belirsiz bir yaşam alanında elde edeceğimizin garantisi olmayan hazları elde etmek için bireysel olarak elimizde olan hazları feda etmek doğru değildir. Örneğin, edebi alandan ya da dostluktan alınan haz, devlet aygıtı içinde bir makama sahip olmaktan daha haz vericidir. Dewey, toplumsal yaşamın yozlaştığı ve keşmekeşinin çoğaldığı veya devletin katı bir şekilde otoriter bir karakter kazandığı bir dönemde bu tavrın sağlam bir karakterin işareti olabileceğini söyler. Ancak bu teoride diğerlerindeki zayıflığı

¹⁷⁴ LW4. 208-210.

¹⁷⁵ Dewey'in bu düşüncesinin onun holistik tavrının ve tecrübenin sürekliliği ve etkileşimselliğine yaptığı vurgunun en açık örneklerinden biri olduğu söylenebilir.

¹⁷⁶ LW7. 197.

¹⁷⁷ Dewey'in sanatı gündelik tecrübenin dışında konumlandırılan sanat anlayışına yönelik eleştirisi ve ayrıca ahlaki yaşamın sanatsal yönüne dair düşünceleri için bk. LW10 ve Steven A. Fesmire, "A Dramatic Rehearsal and The Moral Artist: A Deweyan Theory of Moral Understanding", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 31 (1995), 568-97 ile "Morality As Art: Dewey, Metaphor, and Moral Imagination", *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 35 (Summer 1999), 527-50.

içinde barındırır. Bu teorinin hazcılıkla özdeşleştirilmesinin sebebi para ve şöhret gibi maddi şeyler peşinde koşmayı salık vermesi değildir. Aksine inzivaya çekilerek bireysel estetik zevklerden hoşlanmayı toplumsal ve siyasal sorunların ahlaki failden talep ettiği sorumluluktan kaçmanın bir kılıfı olarak kullanmasıdır. Bu bilinen anlamıyla bir bencillik değil, gündelik yaşamı ve toplumsal yaşamı aşağılayarak inceltilmiş zevkleri içinde mutlu yaşayan ruhsal bir bencilliği ifade eder. Buradaki problem içsel bir hazzın toplumsal ve siyasal yaşamı değersizleştirecek ve önemsizleştirecek ölçüde tek yanlı vurgulanmasıdır.¹⁷⁸

İyi yaşamın niteliğine dair bir diğer görüş ahlaki bilgeliğin düşünsel bir faaliyetle değil, tıpkı sanatlarda olduğu gibi güçlü yatkinlikler oluşturacak olan pratik alıştırmalarla elde edileceğini savunan bir zühd yaşamıdır (*asketism*). Bu görüş mutluluğa karşı çıkan bir görüş olarak düşünülse de aslında o, mutluluğun arzuların her istediğini yapmakla değil, onları pratik alıştırmalarla disipline ederek onların emrinden kurtulmakla elde edildiğini düşünür. Çünkü bu görüşü savunanlara göre sıradan hazlar aldattıcıdır ve insanı yanlış yargı ve düşünceye sevk ederler. Dolayısıyla bilgeliğin rehberliğindeki gerçek mutluluğun önünde engel oluştururlar. Dewey, ahlaki yaşamda arzunun her talebine boyun eğmek yerine ona direnç göstermenin sadece akılla olamayacağını aksine birtakım alışkanlıklar kazanmanın gerekliliğini kabul eder. Ancak arzunun bastırılması ve kontrol altına alınmasının kendinde bir amaç haline getirilmemesinin önemli olduğuna işaret eder. Aksine o, daha kapsamlı ve daha kalıcı İyiler ortaya çıkarmada daha güçlü olmanın bir yolu olarak kullanılmalıdır. Ancak Dewey, modern dönemdeki problemin bu zühd yaşamının negatif bir anlamda alınarak onun sadece duyguların bastırılmasıyla özdeşleştirilmesi değil, bu yaklaşıma tepki olarak arzunun her türlü kısıtlamasına karşı çıkan ve onların kendilerini özgür bir şekilde ifade edilmesine izin verilmesi gerektiğini söyleyen yaklaşımdır. O bu iki karşıt görüşün de aynı hatayı tekrar ettiklerini düşünür. Sınırlandırma ve disipline etme negatif bir güç olmak yerine pozitifdir. Çünkü belirli konularda disiplin kazanmamış ahlaki fail kendisi için kalıcı iyileri elde etmekte başarısız olacaktır.¹⁷⁹ O, bu noktada Platon ve Aristoteles'e başvurarak ahlaki eğitimin özünün çocukları iyi şeylerden haz alacak kötü şeylerden ise acı duyacak şekilde eğitmek olduğunu söyler.¹⁸⁰

Çeşitli ahlak teorilerine dair bütün bu değerlendirmelerde Dewey'in ortak olarak bir noktayı vurguladığı söylenebilir. Ahlaki yaşamdaki İyiye hangi kavramla ifade edersek edelim o, anlamlı bir ahlaki yaşamın bütünlüğüne işaret eder. İnsan için iyi yaşam, yaşamdaki her bir unsurun hakiki işlevini ancak diğerleriyle ahenkli etkileşimi içinde yerine getirdiği bütünlüklü bir yaşamdır. İyiye dair ahlak teorilerinin hatası ahlaki yaşamdaki bir unsuru diğerleri aleyhine tek yanlı bir şekilde vurgulamalarıdır. Dewey'e göre bu tür bir tavrın zararı

¹⁷⁸ LW7. 202. Dewey'in toplumsal ve doğal dünyadan tecrit edilmiş bu tür bir içsel ahenk arayışına yönelik eleştirisi için bk. LW10. 23.

¹⁷⁹ LW7. 207-208.

¹⁸⁰ LW7. 209. Ayrıca bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1104b, 10-15.

sadece ahlaki yaşamın dışına çıkarılan unsurlarla ilgili değildir. Aksine bu daha çok diğerleriyle karşılıklı ilişkisinden tecrit edilerek yüceltildiği varsayılan unsurun fakirleştirilmiş ve hatta çarpıtılmış bir düşüncesine sahip olmakla sonuçlanır. Onun açısından yukarıda ele alınan İyi yaşam hakkındaki teoriler bu durumun örnekleridir. Onlara yönelik eleştiri, ön plana çıkardıkları unsurun ahlaki yaşamdaki yerine dair bir şüphe yaratmak şeklindeki negatif bir çabayı değil, söz konusu unsurun ahlaki yaşamın bütünlüğü içindeki yerini daha iyi tespit edebilmeye yönelik pozitif bir çabaya işaret eder.

2.5.Ahlaki Yaşamın Kategorisi Olarak Hak ve Vazife

Dewey ahlaki yaşamın amacını arzuların amaçladığı iyileri basiret ve zekaya dayalı bir şekilde elde etmekle açıklayan görüşleri değerlendirdikten sonra ahlaki yaşamda başka bir kategori olarak adlandırdığı Hak (*right*)¹⁸¹ ve vazifelerin değerlendirmesine geçer. Ahlaki fail sadece arzuladığı iyileri elde etmek için eylemde bulunmaz. Onun diğer ahlaki failerle sosyal bir çevreyi ve ortak bir yaşamı paylaşması sebebiyle yapması gereken davranışlar da vardır. Çocuğun bilgisayarda oyun oynaması, öğrencinin arkadaşlarıyla muhabbet etmesi, vatandaşın yeni bir araba alması birinci tür eylemlere örnek iken; çocuğun odasını toplaması, öğrencinin ders çalışması, vatandaşın vergi ödemesi ise ikinci tür davranışa örnektir. Şüphesiz bu iki tür eylem tarzı birbirinden farklıdır. Birinciler failin *arzulayarak* yaptığı iyi eylemler iken, ikinciler ise yapılmasının *doğru* olduğu gerekçesiyle bir *otorite* (ebeveyn, öğretmen ve devlet) tarafından ahlaki failerden yapmalarını buyurdukları *vazifelerdir*. Birinci tür eylemlerdeki değer yargısı iyi ve kötü şeklinde iken ikinci tür eylemlerdeki değer yargısı doğru ve yanlıştır. Birincilerden hoşlanma ve hoşlanmama söz konusu iken, ikincilerde meşru ve gayri meşru olmak söz konusudur.

Dewey gündelik ahlaki tecrübe dünyasında ahlaki failin kendisi için iyi olduğunu düşünerek gerçekleştirdiği amaçlar kadar, ilişki içinde yaşadığı toplumun kendisinden yapmasının doğru olacağı gerekçesiyle talep ettiği vazifelerin de meşru ve indirgenemez bir yerinin olduğunu söyler.¹⁸² Ona göre, ahlaki tecrübedeki gerçek ve hakiki çatışmalar da bu iki davranış tarzının birçok durumda karşı karşıya gelmesi ve ahlaki failin birini diğerine tercih etmek zorunda kalmasından kaynaklanır. İyiyi ahlaki amaç olarak kabul eden teorilerle vazifeyi ve hakkı temel alan teoriler bu çatışma durumunda nasıl tercih yapılması gerektiğini farklı şekillerde açıklar. Ahlaki yaşamın amacını iyiyle açıklayan teoriler çatışmayı iki şekilde açıklar: Birincisi, çatışmanın aslında iyi ve doğru arasında değil, kişisel iyi ve sosyal iyi arasında olduğudur; ikincisi ise hakkın iyiye bir araç olduğudur. Ahlaki fail doğru olan şeyi yaptığında

¹⁸¹ *Right* kelimesi hem hak hem de doğru anlamına gelir. Ancak buradaki doğru epistemik bir doğruluğu değil, örneğin “arkadaşına hakaret etmen doğru değil” cümlesindeki doğru anlamındadır. Dolayısıyla doğru bir eylemi yapmanın haklı olup olmadığıyla ilgili bir husus olarak alındığında doğru ve hakkın aynı anlama geldiği söylenebilir. Biz bu yüzden metinde her ikisini de kullanacağız.

¹⁸² LW7, 214.

daha fazla iyiyle sonuçlanacaktır. Örneğin arkadaşıyla muhabbet etmek yerine ders çalışan bir öğrenci sınavda başarı göstererek daha mutlu olacaktır. Bu yüzden bu teori iyi ve hak arasındaki çatışmayı onlar arasında amaç ve araç ilişkisi kurarak açıklar.¹⁸³

Bunun karşısında ahlaki yaşamı hak ve vazifeyle açıklayan teoriler ise ahlaki çatışma durumlarının iyi ve doğru arasında değil, doğru ve yanlış arasında olduğunu savunur. Çünkü ahlaki iyi insanın arzu ve amaçlarını doyuma ulaştırması değil, aksine arzu ve isteklerine rağmen doğru olan şeyi yapmasıyla ilgilidir. Dolayısıyla iyiyi temele alan teorilerin ahlakta akla yükledikleri anlamla buradaki aklın işlevi arasında büyük farklılık ortaya çıkar. Buradaki aklın işlevi iyiyi esas alan teoride olduğu gibi arzunun sonuçlarını kapsamlı bir şekilde değerlendirmek değil, aksine bütün doğal arzu ve doyumlardan bağımsız bir şekilde ahlaki failin eylemleri hakkında yasalar koymaktır.¹⁸⁴ İnsanın vazifesinin ne olduğunu belirlemekle görevli olan akıl olanı değil, olması gerekeni esas almak zorundadır.

Dewey, ahlaki failin arzularından bağımsız ve ona karşı bir şekilde konumlandırılan yaklaşıma karşı çıkar. Ancak iyyinin önceliğini savunan teorilerin hakkı sadece iyiye araç olarak görmekle ya da onlar arasındaki farkı sosyal iyi ve bireysel iyi arasındaki farklılıkla açıklamakla hak düşüncesinin ahlaki tecrübede bağımsız bir yere sahip olduğu gerçeğine hak ettiği yeri vermediklerini düşünür. Örneğin, bir anne çocuğuna bir davranışı yapması gerektiğini, çünkü onun doğru olduğunu söylediğinde hiç şüphesiz bu davranışın çocuk için bir iyiyle sonuçlanacağını da düşünmektedir. Ancak burada doğruluk düşüncesi iyi düşüncesinden bağımsız bir faktördür.¹⁸⁵ Çocuk bu davranışı yapmadığında sadece kendisi için kötü olanı tercih etmemiş, meşru bir talebi de reddederek yanlış yapmıştır.

Dolayısıyla Dewey ahlaki yaşamın temelini İyiyle açıklayan yaklaşımlardan farklı olarak ahlaki tecrübede hak ve vazifelerin bağımsız bir “kategori” olduğunu iddia eder.¹⁸⁶ Ancak diğer taraftan hak ve vazifeleri insanın doğal arzu ve amaçlarına karşıt bir konuma yerleştiren bir yaklaşımın da sorunlu olduğunu düşünür. O genel felsefi yaklaşımına uygun bir şekilde, iyi ve hak arasında diyalektik bir sürekliliğin olduğunun gösterilmesi gerektiğini kabul eder. Bu yüzden sorunu şu şekilde ortaya koyar: Hem hak ve vazifelerin ahlaki tecrübedeki meşru ve indirgenemez yerini kabul edecek hem de onun insanın arzularından

¹⁸³ Bu noktada amaç ve araç ilişkisini ele aldığımız bölümde amaca özsel olan araçlar ve dışsal olan araçlar arasındaki ayrım hatırlanmalıdır. Çünkü İngiliz ahlak teorileri bu ilişkide hak ve onunla ilgili kurumların dışsal araç olduklarını düşünürler.

¹⁸⁴ LW7. 215-217.

¹⁸⁵ Gündelik dilde ahlaki davranışlara bazen iyi bazen de doğru nitelendirmesinde bulunmamız bir kavram karışıklığına değil bu farklılığa işaret etmektedir.

¹⁸⁶ LW7. 227.

kaynaklanan İyiyle aralarındaki sürekliliği yadsımayacak bir açıklamaya ulaşabilir miyiz?¹⁸⁷ Hegelci bir dille söyleyecek olursak iyi ve hak arasında ayırmda özdeşlik mümkün müdür?¹⁸⁸

Dewey bu soruya cevap vermeden önce hak ve vazifenin kaynağının, başka bir deyişle hak ve vazifeyi belirleyen otoritenin ne olduğu sorununu tartışır. Bu kaynağı Orta Çağ Yahudi-Hristiyan dünyası Tanrı'yla açıklarken Hobbes devletle, Kant ise pratik aklın yasalarıyla açıklamıştır. Burada Kant, hem ahlakı hak ve vazifeye dayandıran teorilerin en tipik örneği olması hem de hak ve vazifenin niçin akla dayandırılması gerektiğini açıklama tarzı açısından önemlidir.¹⁸⁹ Kant açısından insanın özgür bir iradeye sahip olması demek onun sadece rasyonel akıl yoluyla belirlemiş olduğu yasalara itaat etmesi demektir. Bu yüzden ona göre, dinden ve insan doğasının arzu ve isteklerinden kaynaklanan davranışlara tabi olmak insanın kendi akli dışındaki bir otoriteye boyun eğmesi ve otonom karakterinin bozulması anlamına gelir. Ahlak insanın doğal bir varlık olmasıyla değil, akılsal bir varlık olmasıyla ilgilidir ve aklın buyrukları kesin ve evrensel olmalıdır. Bu aklın buyruklarına uyan kişi sadece herhangi bir dışsal otoritenin değil, insan doğasının arzu ve isteklerinden de bağımsızlaşarak özgür iradesiyle eylemde bulunacaktır.¹⁹⁰

Dewey, hak ve vazifenin kaynağını dışsal bir kaynakta bulan yaklaşımlara karşı çıkararak¹⁹¹ tıpkı insan doğasının arzuladığı amaç ve iyiler gibi hak ve vazifenin de sosyal tecrübe dünyasında içkin bir şekilde bulunduğunu iddia eder.¹⁹² Burada onun, tecrübenin insanın doğal ve toplumsal dünyayla kurmuş olduğu bütün etkileşim tarzlarını içeren bütünlüklü bir kavram olduğu şeklindeki temel düşüncesini tekrar hatırlamalıyız. Ona göre, insanın bütün potansiyelleri bu tecrübe dünyasının dinamik karakteri içinde ortaya çıkar ve olumsal bir form kazanır. Dolayısıyla o, insanın hak ve vazifesinin kaynağının bu sosyal tecrübe dünyası olduğunu düşünür. Eğer insanı çevresinden yalıtılmış kendinde tam bir birey olarak değil¹⁹³ çevresiyle sürekli bir ilişki ve etkileşim içindeki bir varlık olarak kabul edersek hak ve

¹⁸⁷ LW7. 217. Krş. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 141.

¹⁸⁸ Burada Hegel'in de çatışmayı ifade etme tarzının benzer olduğunu söyleyebiliriz: "Hak ve hukuk olmaksızın Refah, bir iyilik değildir. Nasıl ki, refahsız hak ve hukuk da İyilik değildir. Adalet yerini bulsunun (fiat justitia) arkası ne olursa olsun (pereat mundus) olamaz": Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 117. Hak ve vazifenin ahlaktaki yeri konusunda Hegel ve Dewey'i karşılaştıran bir çalışma için bk. Michael H. Mitias, "Hegelian Impact on Dewey's Concept of Moral Obligation", *Indian Philosophical Quarterly* 8 (October 1980), 121-36.

¹⁸⁹ Ayrıca diğer iki görüş hak ve vazifelerin amacının insanın doğal arzularının dizginlenmek olduğunu düşünseler de bunun insan için iyi olduğunu düşünmeleri açısından hakkı iyiye araç olarak görmüşlerdir.

¹⁹⁰ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 50. Dewey, Kant'ın bu düşüncesini birçok yerde çeşitli şekillerde eleştirmiştir. Ancak onun temel eleştirisi, insanı doğal ve akılsal varlık olarak iki ilişkisiz parçaya ayırmak ve insanın aklıyla koyduğu yasaların insan doğasındaki arzulara yabancı olması, bir açıdan bakıldığında hak ve vazifenin kaynağını dışarıda arayan yaklaşımlarla aynı çizgide durduğu anlamına geldiği şeklindedir. Dewey'in bu görüşünü Hegel'le karşılaştırmak için bk. Wood, *Hegel's Ethical Thought*, 128.

¹⁹¹ Dewey'in bu karşı çıkışıyla Kant'la paralel düşündüğü söylenebilir. Ancak hak ve vazifenin içkin kaynağının ne olduğu konusunda ondan ayrışır.

¹⁹² LW7. 218.

¹⁹³ Dewey genel olarak bireyselliğin tecrübeye toplumsallıktan önce değil, toplumsal ilişkide ortaya çıkan problemlerden dolayı sonradan ortaya çıktığını iddia eder.

vazifelerin bu ilişki ve etkileşimde ortaya çıkan doğal bir işlev olduğu görülebilecektir. Dewey bu düşüncesini aile kurumundan örnek vererek açıklar. Ailede ebeveyn çocuğa bazı vazifeleri yerine getirmesi gerektiğini ve bunu yapmanın doğru olduğunu söyler. Ebeveynin bu talebinin bir zorlama ve güç gösterisi olma olasılığı vardır. Ancak her zaman böyle olmak zorunda değildir. Çünkü çocuğun hak ve vazifeleri ebeveynle çocuk arasındaki ilişkiden oluşan aile kurumunun *doğasından* kaynaklanır. Bu hak ve vazifeler sadece çocuk için değil aynı zamanda ebeveyn için de geçerlidir. Dolayısıyla hak ve vazifelerde bir *karşılıklık (reciprocity)* söz konusudur. Hak ve vazifelerin içeriği tartışılabilir ancak bir bütün olarak hak ve vazifenin varlığını inkâr etmek aileyi inkâr etmek anlamına gelecektir. Aynı durum diğer toplumsal kurumlar için de geçerlidir. Dolayısıyla “hak, yasa ve vazife insan varlıklarının birbiriyle canlı bir şekilde sürdürdükleri ilişkilerden ortaya çıkarlar ve onların otoriter gücü, insanları birbirine bağlayan *ilişkinin doğasından* kaynaklanır.”¹⁹⁴

Bu ilişkinin makul ve karşılıklılık esasına göre düzenlendiği bir toplumsal kurumda insanlar söz konusu hak ve vazifeleri kendilerine dışsal bir otorite tarafından dayatılmış baskıcı buyruklar olarak görmezler. Aksine ilişkinin doğal bir parçası olarak görürler ve yaptıkları görevle özdeşleşirler. Aslında burada Kant’ın ahlaki vazifenin başka bir amaç için değil, saf vazife uğruna gerçekleştirilmesi gerektiğine dair düşüncesinin empirik bir açıklamasını bulabiliriz. Dewey’e göre, bir vazifeyi vazife uğruna yapmak demek, yaptığımız vazifeyi bir yatkinlik ve alışkanlık haline dönüştürmek demektir. Vazifesiyle özdeşleşmiş bir öğretmen, öğrencilerine faydalı olmak ve görevini hakkıyla gerçekleştirmekten başka bir şey düşünmez. Onun göreve bağlılığı ne elde edeceği maddi karşılık ne de toplumdan göreceği iltifata dayanır. Ancak bu, Kant’ın varsaydığı gibi öğretmenin bütün arzu ve amaçlarından tecrit olması ve onları baskı altına alması sebebiyle gerçekleşmez. Öğretmen gerçekte yapmayı arzuladığı şeylere ket vurarak derse geliyor değildir. Doğuştan öğretmen doğmuş gibi öğretmenlik vazifesi onda *ikinci bir doğa* haline gelmiştir. Dewey’in, vazifenin ahlaki yaşamda bağımsız ve indirgenemez bir kategori olmasının onun iyiyle ilişkisiz olmasını gerektirmediği şeklindeki iddiasının anlamı kanaatimizce bu noktada yatmaktadır. Öğretmenin yatkinlik haline getirmiş olduğu görevi hakkıyla yerine getirmiş olması diğer taraftan büyük bir toplumsal iyiyle sonuçlanacaktır. Ancak bu, iyiyi amaçlayarak yapmış olduğumuz eylemler sonucunda elde ettiğimiz sonuçlardan farklıdır.

Dewey ahlaki hak ve vazifelerin kaynağının ilişkinin doğasına dayandığını iddia ettikten sonra ikinci bir mesele olarak bu hak ve vazifelerin nasıl gerekçelendirileceği sorununa geçmektedir. Çünkü vazifenin toplumsal ilişkilerin doğasından kaynaklandığını iddia etmek her tikel vazifenin doğru olacağı anlamına gelmez. Örneğin babanın çocuktan talep ettiği vazife onun güç arzusundan kaynaklanan soyut emirler olabilir ve onlar korku, şiddet ve

¹⁹⁴ LW7. 219. Burada Dewey’in toplumsal kurumların yapay bir şekilde sonradan ortaya çıkan mekanizmalar olduğunu düşünen modern yaklaşımdan daha ziyade toplumsal ilişkilerin sürekliliğinden organik bir şekilde ortaya çıkan doğal bir şey olarak düşündüğünü belirtelim.

zorbalık yoluyla dayatılabilir. Bu durumda vazifeler bir yatkınlık olarak değil, cezadan kaçmanın yolu olarak yapılır. Vazife kölece itaat edilen bir şeye dönüşebilir, ahlaki fail çıkarlarının tehlikeye girmesinden korktuğu için vazifeye saygı gösteriyor gibi yaparak ikiye bölünmüş bir tutum sergiler. Vazifeyi yerine getiren kişi için durum bu şekilde iken bu vazifeyi ahlaki failden talep eden otorite açısından durum daha trajik bir hal alabilir. O, bulunduğu konumun gücünü kişisel çıkarları için kullanabilir. Güç, onu zehirleyerek başlangıçtaki iyi niyetini yozlaştırabilir. Yasa ve otorite adı altında insanlardan istediği sadakat aslında bir kölelik olabilir. Otoritenin baskıcı, soyut ve totaliter bir karaktere dönüşmesi insanın arzu ile itkilerinin açığa çıkmasına sebep olarak anarşizme yol açar.¹⁹⁵

Dewey ahlaki yaşamın bu durumunda ortaya çıkardığı empirik sonucu şu şekilde ifade eder:

Bir düşünce olarak hak bağımsız bir ahlaki düşünce ya da 'kategori' olmasına rağmen bu olgu, tikelde doğru olan şeyin ne olduğu sorununu çözmez. Yasa ve yasallık *bir* yasayla aynı şey değildir. Yasa, insanların sosyal ilişkiler içinde doğması ve yaşaması sebebiyle zorunludur. Bir yasa ise daima sorgulanabilir. Çünkü o, sadece genel yasanın yani insanlar arasındaki ilişkilerin herkesin refah ve özgürlüğüne uygun bir şekilde oluşturulma işlevini gerçekleştirmenin özel araçlarıdır.¹⁹⁶

Dewey'in bu ifadesi onun bütün felsefesinde benimsediği temel yaklaşımın tikel bir örneğini temsil eder. Evrensel bir yasa fikri tikel tecrübe dünyasında hangi yasaları benimseyeceğimizi dolaysız bir şekilde söyleyemez. Ancak diğer taraftan evrensel yasanın belirli bir yasa olabilmesi ve somutlaşabilmesi ancak tecrübe dünyasının tikelleriyle birleşmesiyle mümkündür. Dolayısıyla söz konusu tikel yasanın kendisi evrensel değil, evrensel yasanın belli koşullarda tikelleşmiş olan şeklidir. Bu kabul edildiğinde bir yasa koşullar değiştiğinde artık kendi amacını gerçekleştirmekten uzaklaşabilir, yozlaşabilir ve dolayısıyla düzen ve refah yerine anarşi ve zulümle sonuçlanabilir. Dewey, hak ve vazifenin ilişkinin doğasına ve karşılıklılık esasına göre düzenlendiği bir kurumsal yapıda yanlış olanın ahlaki failin ilişkileri aksatacak şekilde görevlerini yerine getirmemesi iken, yasaların bozulmasıyla ahlaki failden ilişkinin doğasına uygun olmayan ve karşılıklılık ilkesini ihlal eden vazifeler talep edildiğinde yanlış olanın ahlaki failin bu vazifeyi yerine getirmesi olacağını söyler. Çünkü bu durumda ahlaki failin vazifeyi reddetme hakkı vardır.¹⁹⁷

Dewey aslında burada toplumsal ilişkileri düzenleyen ve onlara şekil veren geleneklerin süreç içinde yozlaşmalarıyla birlikte muhakemeye dayalı bir eleştiriye tabi tutulmasının gerekliliğinden bahsetmektedir. Sokrates'ten başlayarak günümüze kadar birçok filozofun düşüncelerinin geleneğin¹⁹⁸ katılması ve amacından sapmasına bir tepki olarak ortaya

¹⁹⁵ LW7. 225-226.

¹⁹⁶ LW7. 227. Bu düşünce Kant'ın evrensel yasa düşüncesinin niçin formel olduğunu da açıklar.

¹⁹⁷ LW7. 230.

¹⁹⁸ Burada gelenekten, içinde yaşayan insanların teorik ve pratik alandaki eylemlerini düzenleyen paradigmatic yapıyı kast ediyoruz.

çıkacağı söylenebilir. Daha spesifik kurumlara yönelik eleştiri ise bir delikanlının güç arzusunu kendi üzerinden gerçekleştirmeye çalışan ve aile olmanın doğasında olmayan baskıcı tavrına gösterdiği tepkide somutlaşır. Ancak Dewey, bu eleştiri hakkının meşru ve hatta zorunlu olduğundan şüphe etmemesine rağmen ondan çıkarılacak sonuçların ne olacağının da önemli olduğunu söyleyerek kayıt koyar.¹⁹⁹ Eğer yasanın tikel bir örneğinin eleştirisi evrensel yasa düşüncesine yönelik bir mutlak şüpheyi doğuracak ölçüde radikal bir tavırla ortaya çıkıyorsa bu yanlış olacaktır. Örneğin, çocuğun aileye yönelik eleştirisi topyekün aile kurumunun gereksizliğine kadar vardırılamayacağı gibi bir filozofun hâlihazırdaki bilgi yollarını eleştirmesi bilginin imkânsızlığı iddiasına kadar vardırılamaz.²⁰⁰ Çünkü ona göre, eleştirel dönemler toplumsal ilişkilerin sürekliliğindeki kırılmalara işaret eder ve bu yüzden sabit ve üzerinde kalıcı bir şekilde durulacak bir aşamayı değil, geçici bir aşamayı ifade eder. Bu durumda asıl yapılması gereken şey, ilişkinin sürekliliğini tekrar sağlayacak davranış tarzları ve yolları üretmektir. Çünkü Dewey'e göre, ahlaki failin kendisini yetkinleştireceği, kendisine dair öz bilinç geliştirecek ve yeteneklerini anlamlı bir şekilde ifade edebileceği tek varoluşsal zemin toplumsal ilişkilerin bir tarafı olabilmektir. Bu yüzden o, gelenek ve onların ahlaki failden talep ettiği hak ve vazifelere yönelik eleştiriye koyduğu kaydın maksadını şu şekilde açıklar:

Tikel hak ve vazifeler soyut olmasına rağmen hak ve zorunluluğun varlığında soyut ve zorlama hiçbir şey yoktur. Romalılar vazifelerden görevler (*offices*) olarak bahsederler. Bir görev temsil edici değeri olan bir işleve sahiptir, yani o, kendi ötesindeki bir şeyi temsil eder. Sadece yalıtılmış bir birey olarak değil, bir ebeveyn olarak anne ve baba çocuklarına zorunluluklar yüklediğinde bu, ebeveynin sadece kişisel iradesinden değil, sürdürdükleri işlev ve görevden kaynaklanır. Onlar, insanları bir araya getiren bağlardan ileri gelmek yerine sadece bir iradenin diğerine karşıtlığını ifade ediyorsa kendi temellerini yıkarlar. Genellikle görevliler diye adlandırılan kişilerin durumunda bu daha açık hale gelir. Yasa koyucu, yargıç, bilirkişi, şerif otoriteyi kendi özel sahipliği olarak değil, pek çok kimsenin paylaştığı ilişkilerin temsilcisi olarak uygular.²⁰¹

Buradan hareketle Dewey'in ahlaki failin kendi iyisini toplumsal ilişkiler ve onlardan ortaya çıkan kurumların dışında ve ötesinde aramasının yanlışlığına işaret ettiğini söyleyebiliriz. Tecrübe dünyasında belirli bir görev yüklenmekten kaçınmayı kendi iyisinin bir yolu olarak gören bir ahlaki fail, sadece sorumsuz olmayacaktır. Aynı zamanda kendi iyisini nerede arayacağına dair hiçbir düşüncesi olmayan eksantrik bir kişiliğe dönüşecektir. Tecrübe

¹⁹⁹ Ayrıca meselenin bir başka yönü eleştirinin meşruiyetinin temel şartlarından biri onu ortaya çıkaracak nesnel koşulların olmasıdır. Bu olmadığı takdirde örneğin bir çocuğun özgürlük talebi aslında sorumluluktan kaçışın bir kılıfı olabilir.

²⁰⁰ Bu Dewey'in tecrübenin organik ve süreklilik niteliklerine dair temel vurgusuyla yakından ilgilidir. Bu yüzden o, tecrübenin bütün alanlarında devrimci değişimlere karşı çıkar. Onun gelenek eleştirisine yönelik yaklaşımlar hakkındaki düşüncesini Hegel'le karşılaştırmak için bk. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 123.

²⁰¹ LW7.141. Kr. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 141.

dünyasında herhangi biri değil, belirli bir kişi olmak ve arzuladığı amaçları gerçekleştirmenin meşru ve anlamlı yolu ancak belirli bir vazifeyi temsil etmekle mümkündür.

Sonuç olarak Dewey, hak ve vazifelerin ahlaki yaşamda iyi kadar meşru yerleri ve işlevleri olduğunu, onların birbirinden yalıtılmış ayrı alanlarda olmayıp aralarında çatışma ve iş birliğine dayalı bir sürekliliğin olduğunu savunur. Dolayısıyla, ahlaki fail hak ve vazifelerin bir tarafı olmadan ve toplumsal dünyanın ilişki ağında belirli bir konuma sahip olmadan kendi iyisinin nerede yattığının bilincine varamayacaktır. Ancak içinde yaşayan faillerin istek ve arzularına, amaç ve iyilerine aldırmayan ve kendisini kendinde bir amaç haline dönüştüren bir hak ve ödevler manzumesi de ahlaki yaşamdaki işlevinden uzaklaşacaktır.

2.6. Ahlaki Yaşamın Kategorisi Olarak Erdem

Dewey *Ethics* adlı kitabında İyi ve Haktan sonra ahlaki yaşamdaki üç bağımsız kategoriden biri olan Erdemi incelemeye başlar. Önceki kategorilerde yaptığı gibi burada da söz konusu kategoriyi ön plana çıkarmış olan ahlak felsefesi tarihindeki teorilerle başlangıç yapar. Bu teoriler On sekizinci yüzyıldaki İngiliz ve İskoç felsefesinin Anthony Shaftesbury, Adam Smith, David Hume, Bentham ve Stuart Mill gibi önemli temsilcilerinin konuyu çeşitli şekillerde ele aldıkları görüşlerinden oluşur. Ahlaki yaşamı, İyiye dayalı ahlak teorileri arzularla (*desires*), Hakka dayalı ahlak teorileri akılla (*reason*) açıklarken, bu teoriler ahlaki failden kendiliğinden (*spontaneous*) dolaysız bir şekilde ortaya çıkan tasvip etme/onaylama (*appropriation*) ve tasvip etmeme/kınama (*disappropriation*) gibi duygularla (*sentiments*) açıklamışlardır.²⁰²

Ancak bu teorilerin kendi aralarında bir farklılık da söz konusudur. Shaftesbury, Adam Smith ve Hume gibi filozoflar söz konusu eylemlerin doğal ve dolaysız karakteri üzerinde daha çok dururlarken, Bentham ve Mill gibi filozoflar bu eylemlerin ortaya çıkmasına sebep olan temellerin ne olduğunu sorgulamaya çalışırlar.²⁰³ Buna göre, Bentham söz konusu eylemlerin sebebini sosyal faydayı geliştirmeleriyle açıklarken Mill, Bentham'ın görüşlerini hazcı bir psikolojiden kurtarmaya çalışarak erdemlerin ahlaki failin kendi mutluluğunu diğer insanlara da mutluluk getiren eylemlerde arama kapasitesiyle donattığını iddia etmiştir. Dolayısıyla

²⁰² EW4. 144-145; Burada bir hususa işaret etmemiz gerekir. Dewey'in ahlaki yaşamı üç kategori üzerinden açıklamasının başlangıcı 1930'da yayınlanan "Three Independent Factors in Morals" adlı kısa makalesiyle olmuştur. Bunun öncesinde 1891'deki *Outlines of a Ethical Theory* ve *Ethic* adlı kitabının 1908'deki ilk baskısında erdemden bahsetmekle birlikte onu İyi ve Hak gibi bir kategori olarak ele almaz. Bu eserlerinde meseleyi daha çok diğer ikisi arasındaki düalist karşıtlık üzerinden ele alır. Dewey ahlaktaki bu iki kategori yerine üç kategori olduğu şeklindeki düşünce değişimini Horace Fries'e yazdığı bir mektupta İngiliz ahlak teorilerine dair daha derin bir okuma yapmasıyla açıklamıştır. Bk. Abraham Edel, Elizabeth Flower, LW7, Introduction, xxx; Bu dönüşümün daha geniş tahlili için bk. Roberto Frega, "What Exactly is the place of Virtue in Dewey's Ethics", *John Dewey's Ethical Theory: The 1932 Ethics*, ed. Roberto Frega, Steven Levine (Routledge, New York, 2021).

²⁰³ Dewey bunu geleneksel ahlaktan muhakemeye dayalı ahlaka bir geçiş olarak nitelendirir. Çünkü ahlaki tecrübede dolaysız bir şekilde ortaya çıkan bir olgu niçin bu şekilde olduğuna dair bir düşünceyle dolayımlanmıştır.

ahlaki yaşamı erdemle açıklayan görüşler mutlulukla karakter arasında yakın bir ilişki olduğunu vurgulamışlardır.

Dewey, ahlaki yaşam tecrübesine baktığımızda söz konusu teoriyi doğrulayan karakteristik olguların olduğunu söyler: “Empirik olarak ahlakta üçüncü bir bağımsız değişken vardır. Bireyler diğerlerinin davranışlarını över ya da ayıplar, onları tasvip eder veya kınarlar, destekler veya suçlarlar. Böylesi tepkiler, karşıdaki insan davranışta bulunduktan sonra ya da belirli bir davranış beklentisinden ortaya çıkar.”²⁰⁴

Genel olarak insanların tasvip ettikleri eylem ve karakter özellikleri orijinal erdemleri oluştururken, kınanan yatkinlik ve eylemler ise erdemsizlikleri oluşturur. Bu tür eylemler ne İyide olduğu gibi arzular ve onların amaçları hakkındaki basirete dayalı bir düşünceyi ne de sosyal kurumlar tarafından onaylanmış ödev ve sorumlulukları içerirler. Bir kategori olarak erdemin ayırt edici karakteri hiçbir yasanın zorunluluğu ya da amaçlanan hedef olmaksızın dolaysız ve kendiliğinden ortaya çıkmasıdır. Dewey bu tür davranış tarzlarının en açık örneklerinin İngiliz toplumunda görülebileceğini söyler. Çünkü onlar davranışlarının amaçlarını rasyonelleştirme veya yasanın taleplerine atfedilen büyük önemden ziyade bireyin davranışı gerçekleştirirken karşıdaki insanların tepkilerine aşırı bir duyarlılık göstermişlerdir. Bu açıdan bakıldığında İngiliz ahlak teorilerinin de verili bir toplumun ahlaki yaşam tarzının sistematik bir şekilde ifade edilmesi olduğu söylenebilir.

Tekrar edecek olursak Erdem kategorisinin diğer kategorilerden temel farkı onun ahlaki failden dolaysız bir şekilde kendiliğinden ortaya çıkmasıdır. Ancak buradaki dolaysızlıktan kastedilen şeyin ne olduğu önemlidir. Çünkü bu dolaysızlıktan tecrübeden önce ahlaki faildeki apriori bir gücü ve bu gücün toplumsal ilişkilerin dolayımından geçmediği kastediliyorsa bu Dewey’in temel görüşüne karşıt olacaktır. Zira insanın bütün tecrübesinin onun doğal ve toplumsal çevresiyle kurmuş olduğu etkileşim tarzlarından oluştuğu, dolayısıyla insanın duygusal ya da düşünsel bütün eylemlerinin bu etkileşimin dolayımından geçerek bir içerik ve form kazandığı iddiası onun en temel görüşünü oluşturur. Bu yüzden ahlaki failin bütün davranışları bu etkileşimin dolayımından geçmesi açısından doğal değil, kazanılmış yatkinlikleri ifade eder.²⁰⁵ Dolayısıyla Dewey, erdemin geleneksel teorisini anlatırken erdeme dayalı eylemlerin hususi niteliğinin dolaysızlık olduğuna özellikle vurgu yaparken buradan itibaren kınama ve tasvip etme gibi eylemlerin toplum içinde oluşmuş olması bakımından kazanılmış olduğunu ancak bir yatkinlik ve alışkanlığa dönüşmesi bakımından dolaysızca tezahür ettiğini söyleyerek onlardan ayrılır.²⁰⁶

²⁰⁴ LW5. 286.

²⁰⁵ MW14. 66.

²⁰⁶ Dewey’in geleneksel empirizme yaptığı eleştirilerden biri olan onların tecrübe görüşünün empirik değil aksine aprioristik olduğu iddiasının ahlak alanındaki tezahürlerini takip etmek mümkündür. Bunun bir örneği olarak, Hume, metafizik alanda benliğin ve epistemoloji alanında nedenselliğin atomik tecrübe verilerinden elde edilemeyeceğini iddia etmesine rağmen, ahlaki failin tecrübedeki iyiliksever eylemlerinden yola çıkarak insan

Dewey İyi ve Hak kategorilerini ele alırken takip ettiği düşünce tarzını Erdem konusunda da sürdürerek tasvip ve kınama gibi eylemlerin insan doğasında evrensel ve sabit olduğunu söylemenin onların içeriklerinin ve tezahür ediş şekillerinin de doğal olduğunu söylemek anlamına gelmeyeceğini iddia eder. Çünkü birincisi bütün insanlarda bulunan ortak bir nitelik olması açısından evrensel olmasına rağmen diğeri tarihsel ve toplumsal tecrübe dünyasının dolayısıyla kayıtlı olması açısından olumsal bir karaktere sahiptir.²⁰⁷

Bu, basitçe söyleyecek olursak, ahlaki yaşamın toplumsal olduğu ve bir ahlaki failin erdemleri toplumsal yaşam içindeki davranış tarzlarını yatkınlık haline getirerek kazandığı anlamına gelir. Erdem kategorisinin diğerkategorilerden ayırt edici özelliği de burada ortaya çıkar. İyi kategorisi kaynağını ahlaki failin arzularında, Hak kategorisi ise toplumsal ilişkilerin düzenlenmesini sağlayan kurumsal yapılarda bulur. Birinci kategorinin eksikliği, ahlaki fail toplumsal ilişkilerden yalıtılmış bir şekilde kaldığı sürece arzularını doyuma ulaştırmanın imkân ve koşullarından mahrum kalmasıdır. İkincisinin eksikliği ise, ahlaki failin kurumsal yapıyı ne kadar benliğinin bir parçası olarak görmek istese de onun arzuları ile bu yapıların otoriter karakteri arasındaki açıklığın hiçbir zaman kapanmayacak olmasıdır. Dewey, Erdem kategorisinin bu açıdan diğerkategorilerinden üstün bir konuma sahip olduğunu iddia eder.²⁰⁸ Çünkü o bir taraftan ahlaki failin arzularını sosyal yaşamın gerekliliklerine uygun bir şekilde oluşturma imkânını sunar. Ona göre erdem kategorisinin önemi “benimsenen amaçların oluşturulması gerektiği yol hakkındaki bir düşünceyi, yani onların (amaçların) yerine getirilmesinin ancak genel refaha (*well-being*) uygun olması sebebiyle takdire layık olması gerektiğini içermesidir.”²⁰⁹ Erdemin ahlaki failin arzularını forma kavuşturma ve onda birtakım yatkınlıklar oluşturma süreci Hak kategorisinde olduğu gibi dışsal bir otoritenin “yapacaksın” şeklindeki buyurgan tavrından ziyade organik bir sürece işaret eder. Diğer taraftan, Hak kategorisinin toplumsal refahı dikkate almayacak ölçüde katıldığı ve dogmatik bir yapıya dönüştüğü yerde Erdem, ahlaki doğal ve organik bir tepkiyle onların değişim ve dönüşümünü sağlayabilir. Başka bir şekilde söylersek Erdem ahlaki, Benthamcı hazza dayalı sonuççu ahlakıyla, Kant’ın arzuları ahlakın dışında bırakan deontolojik ahlakı arasında orta bir yolu teşkil eder. Bireysel arzuların kendilerini dolaysız bir şekilde ifade etme eğiliminde olması sebebiyle, diğerkategorilerinin iyilerinin karşısına konumlandırması, yasanın uzak ve soyut

doğasında bütün tikel eylemlerimizi açıklayacak evrensel bir iyilikseverlik duygusunun varlığını ileri sürer. Onun bu iddiasını gerekçelendirme tarzına bakıldığında kendisinin eleştirdiği görüşler gibi temelci bir yaklaşım olduğu görülür.

²⁰⁷ Dewey’in erdemlerin ahlaki failden dolaysız bir şekilde ortaya çıkması hakkındaki görüşü Aristoteles’in erdem anlayışıyla örtüşür. Nitekim Aristoteles’in “erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıklarla da onları tam olarak geliştiririz” sözü bu iddiamızı destekler niteliktedir: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103a, 25.

²⁰⁸ Çalışmamızın ahlaki faili eyleme sevk eden unsurları ele alacağımız kısımda üç unsur üzerinde duracağız: Alışkanlık, arzu ve akıl. Ahlaki yaşamın kategorileriyle onları karşılaştırdığımızda arzunun İyiye, aklın Hakka ve alışkanlığın Erdeme tekabül ettiği söylenebilir. Dewey’in burada Erdemin diğerkategorilere göre üstünlüğüne dair gerekçesine benzer şekilde orada da alışkanlığın akla ve arzuya göre üstün konumunu vurgulayacaktır.

²⁰⁹ LW7. 246.

karakterinin yanında; Erdem kategorisi, ahlaki faile arzularının doyumunu kendisiyle etkileşim kurduğu insanlara da iyilik getirecek amaçlarda ve nesnelerde araması gerektiğini söyler.²¹⁰

Dewey, Erdem kategorisinin bu üstünlüğünün onun eleştiriden muaf olduğu anlamına gelmediğini düşünür. İyi kategorisinde arzuların Hak kategorisinde yasaların eleştiriye tabi tutulduğu gibi Erdem kategorisinde de toplumsal ilişkilerle birlikte kazanılan tasvip etme ve etmeme yatkınlıkları da bundan muaf değildir.²¹¹ Bu ikinci bölümün başında belirttiğimiz Dewey'in ahlak tecrübesinin belirli bir yaşam tarzına dönüşmüş olan bir geleneksel ahlaki yaşam ile muhakemeye dayalı ahlak arasındaki diyalektik ve döngüsel bir süreç olduğu şeklindeki düşüncesi de bu duruma işaret eder.

Dewey'e göre, muhakemeye dayalı ahlakın görevi toplumdaki takdir ve kınamanın yaygın ifadelerinde tutarsız ve soyut farklılıkları görmek ve onları gerekçelendirecek ve tutarlı hale getirecek rasyonel bir prensip bulmaktır. Ancak bundan önce onun yapması gereken muhakemeye dayalı olmayan övgü ve kınamaların sadece belirli bir gurubun sosyal alışkanlıklarında somutlaşmış olan değerlerin bir şemasını ifade ettiğini görebilmektir.²¹² O bunu başka bir şekilde şöyle ifade eder: "Geleneksel ahlakta eylem ve karakter özellikleri erdemli olduğu için tasvip edilmez, aksine onlar tasvip edildiği için erdemli olurlar. Muhakemeye dayalı ahlak bu ilişkiyi ters yüz ederek bir eylem ya da karakterin tasvip edilebilmesi için gerekli koşulların ve temellerin ne olduğunu sorgular."²¹³

Ancak Dewey'in muhakemeye dayalı ahlakla toplumsal ilişkilerde yatkınlık haline dönüşerek tasvip ve kınama olarak tezahür eden davranış tarzlarını dışarıdan müdahale ederek toptan reddetmek veya onları silbaştan yeniden düzenlemeyi kastetmediğini belirtmeliyiz. Çünkü ona göre, muhakeme de diğer tecrübe tarzları gibi sosyal ilişkiler içinde dolaysız bir şekilde ortaya çıkan bir etkileşim tarzını ifade eder. Onun ortaya çıkmasına sebep olan temel husus, tecrübenin sürekliliğindeki kırılmalar ve tecrübenin unsurları arasındaki ahenk ve uyumun bozulmasıdır. Bu kırılma ve bozulmanın paradigmatik durumları Erdem kategorisinin diğer kategorilerle çatışmasıdır. Bu çatışma durumunun sebep ve sonuçlarına dair muhakemeye dayalı bir düşünme süreci Erdem kategorisinin aleyhine sonuçlanabilir. Örneğin, bir delikanlı hiçbir kınamaya aldırmaksızın toplumsal ilişkilerde somutlaşmış davranış tarzlarını özgürlüğünün kısıtlandığı iddiasıyla benimsemeyi reddedebilir. Bu durum Erdemin İyiyle çatışmasına işaret eder. Hiç şüphesiz delikanlının tepkisi bir özgürlük arayışının sonucu

²¹⁰ Roberto Frega, Erdem kategorisinin İyi ve Hak kategorisini kendisinde birleştirmesini diyalektik bir olumsuzlama olarak yorumlar. Bk. Frega, "What Exactly is the Place of Virtue in Dewey's Ethics", 111.

²¹¹ Ancak burada da diğer kategorilerdeki durum tezahür eder. İyi kategorisinde *belirli* bir arzunun eleştirisi özgürlük düşmanlığıyla, Hak kategorisinde *belirli* bir yasanın eleştirisi düzen bozuculukla, Erdem kategorisinde ise *belirli* bir tasvip ya da kınamanın eleştirisi insan doğasının doğallığı ve kendiliğindenliğine müdahale etmiş olmakla itham edilir.

²¹² LW7. 236.

²¹³ LW7. 237.

olmak yerine eksantrik bir kişilik ya da narsist bir eğilimden kaynaklanabilir. Tabii bunun gerçekliğe tekabül eden sebeplerinin olması da mümkündür. Ancak bu tepkinin sadece bir kişiye has olmadığı toplumdaki gençlerin büyük bir kısmının ortak bir davranış tarzına dönüştüğü durumlarda, yeterli esnekliği gösteremeyen ve gençlerin arzularını doğru ve anlamlı bir şekilde ifade edecek yeni davranış tarzları üretemeyen bir tasvip ve kınamaya dayalı Erdemli yaşam kendisinin sürekliliğini sağlayamayacaktır. Dolayısıyla, buradaki eleştirinin geleneksel ahlakın reddedilmesi ve yerine başka bir alternatifin sunulması değil, onun sürekliliğini sağlamaya yönelik içsel bir eleştiri olduğu söylenebilir.

Dewey, Erdem kategorisi hakkındaki bu düşüncelerinden sonra karakter erdemlerinin mahiyeti hakkında düşüncelerini ifade eder. Onun geleneksel ahlak ve muhakemeye dayalı ahlak arasındaki kurduğu ilişki diyalektik iken karakter erdemleri konusunda holistik bir yaklaşımı benimser:

Amaçta kararlılık, ilginin tarafsızlığı ve genişliği ile birleşmediğinde sınırlı olacaktır. Erdemin tasvip edilen nesnesine esaslı ve dinamik bir ilgi, erdemlerin belirli bir toplum ya da toplum kesiminde hâlihazırda ve geleneksel bir şekilde takdir edilen şeyle özdeşleştirilmesini korumaktan daha fazlasını başarır. Çünkü o, karakter erdemlerinin birbirinden doğru olmayan ayırımından korur. Sadece farklı erdemlerin kataloglanması erdemlerin su geçirmez bölmelerde ayrı bir şekilde tutulabileceği düşüncesini önerir. Gerçekte erdem özellikleri birbirine nüfuz eder; bu birlik, karakterin bütünlüğü hakkındaki düşüncenin tamamını kapsar.²¹⁴

Dewey, Yunan ahlak düşüncesinin karakteri bir orantı, uyum ve zarafetle örtüştürmesinin ahlaki benliğin doğasına dair daha kapsamlı bir kavrayışı ifade ettiğini iddia eder. Çünkü ona göre hakiki bir karaktere sahip olmak, yaşamını sadece bir karakter erdemiyle sürdüren ya da aralarında hiçbir ilişki olmayan birçok farklı erdemlere sahip olmak anlamına gelmez. Aksine çok çeşitli erdem özelliklerine sahip olmak, ancak bu özellikleri birbirini destekleyecek ve besleyecek şekilde aralarında ahenkli bir ilişki kurmayı başarabilmektir. Karakter bütünlüğünün anlamı bu şekilde alındığında bu bütünlüğün bir kez elde edildiğinde mülk edinilen bir şey olmadığı da kabul edilecektir. Onun Yunan ahlak felsefesine işaret etmesi, aslında onların sadece birtakım karakter erdemlerini ve entelektüel erdemleri tasnif etmeleri değil, onlar arasındaki özsel ilişkiye dikkat etmiş olmalarıdır. Bu açıdan, Aristoteles'in erdemi orta yol olarak tanımlamasının sadece tekil bir erdem için değil, erdemler arasındaki ilişki için de geçerli olduğu söylenebilir. Örneğin, basiret erdemi olmaksızın cesaretin bir zulme dönüşmesi kaçınılmaz iken, cesaret erdemi olmaksızın basiret erdemi de düşüncesinin imalarını sonuna kadar takip etmekten çekinecektir. Dewey'in bu düşünceleri aynı zamanda, kendi yaşadığı dönemde modernizmin getirmiş olduğu tasvip ve

²¹⁴ LW7. 257; Dewey'in karakter erdemleri hakkındaki düşünceleri için daha fazla bilgi için bk. James W. Garrison, "The Aesthetics of Ethical Virtues and the Ethical Virtues of Aesthetics", *Interchange*, Vol. 35/2, 229-241, 2004.

kınamaya dayalı Erdem yaşamının yaşamı birbiriyle ilgisiz birçok kompartmanlara bölmesine yönelik bir eleştirisi olarak görülebilir.

2.7. Ahlaki Davranışın Kaynakları ve Aralarındaki İlişki

Bu bölümde Dewey'in ahlaki failin ahlaki bir davranışa yönelmesine sebep olan unsurlar hakkındaki düşünceleri ele alınacaktır. Konu hakkında genel olarak üç temel yaklaşımdan bahsedilebilir. Birincisi, ahlaki yaşamı alışkanlık üzerinden açıklayan Aristoteles'in ahlak anlayışıdır. İkincisi, ahlaki yaşamı insan doğasında evrensel ve sabit olduğu varsayılan birtakım duygularla açıklayan sonuççu yaklaşımdır. Üçüncüsü ise, ahlakın evrenselliği ve objektifliğini sağlamanın tek yolu olarak onun kaynağını apriori akılda aramak gerektiğini iddia eden deontolojik ahlak teorisidir. Ancak Aristoteles'in ahlaki alışkanlıkla açıklamakla birlikte aklın ve arzuların ahlaki yaşamdaki yeri ve işlevlerini yadsımadığı, aksine onlar arasında bütünlüklü bir ilişki kurmaya çalıştığı söylenebilir.²¹⁵ Modern dönemdeki ahlak teorilerinde ise alışkanlık dışarıda bırakılarak tartışma akıl ve arzu arasındaki bir karşıtlık üzerinden ele alınmıştır. Modern felsefe en ayırt edici özelliği olan analitik ve düalist yaklaşımını bu konuya da uygulayarak arzu ile akı birbirinden yalıtılmış bir şekilde analize tabi tutmuş ve onların birbiriyle özsel bir şekilde karşıt konumlara yerleştirilmesiyle sonuçlanmıştır. Dolayısıyla, ahlaki yaşamın niçin akla dayandırılması gerektiğini gerekçelendirmeye çalışan yaklaşım, aynı zamanda niçin duygulara dayandırılmayacağını da açıklamaya çalışırken (Kant); niçin duyguya dayandırılması gerektiğini açıklamaya çalışan yaklaşım, aynı zamanda niçin akla dayandırılmayacağını da açıklamaya çalışmıştır (Hume).

Dewey ise, analitik ve düalist bir yaklaşım yerine diyalektik ve holistik bir yaklaşımı benimseyerek alışkanlık, duygu ve aklın her birinin ahlaki yaşamda indirgenemez bir yere ve işleve sahip olduğunu savunur. Ona göre, pratik açıdan bakıldığında bu unsurlardan herhangi birinin işlevini yerine getiremediği bir ahlaki yaşam bütünlüklü olmaktan uzak olacaktır. Teorik açıdan ise bütünlük arayışında olan bir felsefe bütün bu unsurların ahlaki yaşamdaki doğru yerini göstermek ve onlar arasındaki ilişkinin doğasını ortaya koymak zorundadır. Şüphesiz bu unsurlar arasında her zaman ahenkli bir ilişkinin olmadığını ve tecrübe süreci içinde onların çeşitli şekillerde çatışma ve çelişki durumunda kaldıklarını söylemek için fazla düşünmeye gerek yoktur. Ahlaki failer olarak hepimiz bu durumu bizzat tecrübe etmişizdir. Ancak bu örneklerden yola çıkarak karşıtlığın özsel ve mutlak olduğunu iddia etmek ve çözümü onlardan birini diğerleri aleyhine ve diğerlerine rağmen ahlaki yaşamın temeline yerleştirmekte görmek doğru bir yaklaşım olmayacaktır.²¹⁶ Çünkü bu unsurların tecrübe

²¹⁵ Aristoteles'in "bir insan mutlu diyebilmek için hem erdemin tamamı hem de yaşamın tamamı gerekli." ifadesi bu düşünceyi doğrular niteliktedir. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1100a, 5.

²¹⁶ Burada felsefedeki ironik durumlardan birine işaret etmek yerinde olacaktır. Bir felsefenin, savunduğu düşünceyi tikel tecrübeye dayanmaksızın aksiyomatik bir şekilde gerekçelendirdiğini iddia ederken, kendisine

içindeki çatışmasının en temel sebebi, bu unsurlardan herhangi birinin kendisini ahlaki yaşamın *tek gerçekliği* olarak sunmaya çalışması ve diğer unsurların işlevini doğru bir şekilde yerine getirmesini engellemesidir. O yüzden, Dewey'e göre geleneksel yaklaşım aslında problemin kendisini çözüm olarak sunmaktadır.

Dewey, *Human Nature and Conduct* adlı eserinde ahlaki yaşamın doğasına dair doğru bir kavrayışın elde edilmesinin, ahlakın insan doğasıyla ve her ikisinin de doğal ve toplumsal dünyayla ilişkisini doğru bir şekilde kavramakla mümkün olduğunu iddia eder. Buna göre ahlaki akılla açıklayan görüş, ahlaki yaşamın insan doğasıyla ilişkisini koparmıştır. Ancak diğer taraftan, ahlaki yaşamı insan doğasındaki sabit ve evrensel arzu ve itkilerle açıklayan görüş ise insan doğasını bu doğanın somutlaştığı ve kendisini ifade ettiği toplumsal ve doğal dünyayla birikimsel ve etkileşimsel ilişkisini görmezden gelmiştir. Dewey bu iki yaklaşımın ahlaki yaşamın hakiki çatışma ve gerilimlerinden uzak basitleştirilmiş bir tasvirini sunduklarını iddia eder. O, bu unsurları bir ve aynı tecrübe sürecinin farklı aşamaları ve işlevleri olarak kabul edip süreci *lineer* bir şekilde yorumlamak yerine *döngüsel* bir süreç olarak yorumlanması gerektiğinde ısrar etmiştir. Dolayısıyla onlar arasında karşılıklı birbirini etkileyen ilişkisel bir süreklilik olduğunu göstermeye çalışmıştır. Çalışmamızın bu bölümünde Dewey'i takip ederek sırasıyla alışkanlık, arzu ve akli ahlaki davranıştaki yerleri ve işlevleri açısından ele alacak ve onun bu unsurlar arasında çatışma ve iş birliğine dayalı etkileşimsel bir süreklilik olduğu iddiasını unsurların karşılaştırılması üzerinden ortaya koyacağız.

2.7.1. Alışkanlıklar

Dewey'in felsefesinin en temel düşüncelerinden biri, insanın doğal ve toplumsal çevreyle etkileşiminin onun bütün tecrübelerinin ortak modelini oluşturduğudur. Ahlaki tecrübe de bundan müstağni değildir. Bu yüzden o, *Human Nature and Conduct* adlı eserinde ahlak hakkında hakiki bir düşünmenin ahlakın insan doğasıyla ve her ikisinin doğal ve toplumsal çevreyle ilişkisinin doğasını açıklamak zorunda olduğunu ifade eder.²¹⁷ Ona göre, geleneksel ahlak teorilerinin hatalarının temel kaynağı bu hususu dikkate almamış olmalarıdır. Ahlakı insan doğasından bağımsız bir şekilde ele almak (Kant) veya insan doğasını toplumsal ve doğal çevreyle ilişkisinden bağımsız bir şekilde psikanalitik bir yöntem kullanarak kavrama çabaları (Freud) aynı yanlışın iki farklı kutbunu temsil eder.²¹⁸ Kant, ahlaki insan doğasının

karşıt düşünceyi çürütmek için tikel tecrübeden örnekler göstermesi felsefe tarihinde sıkça rastlanan bir durumdur.

²¹⁷ MW14. 11.

²¹⁸ Dewey'in ahlaki insan doğasından bağımsız bir şekilde ele almak ya da ahlakın bütün işinin insan doğasını kontrol etmek ve onun aşırılıklarını dizginlemek olduğunu düşünen yaklaşıma karşı çıktığı gibi, sabit bir insan doğası olduğunu varsayarak bu doğaya yönelik her tür düzenlemenin insan doğasının doğallığını bozacağını iddia eden bir yaklaşıma da karşı çıktığını belirtmemiz gerekir. Onun her iki yaklaşıma da temel eleştirisi insan

unsurlarıyla açıklamanın aklın otonom karakterine zarar vereceğini düşünürken, Freud insan doğasındaki arzulara dışarıdan ahlaki ilkeler ve emirler vazetmenin onların doğallığını çarpıtacağını iddia etmiştir.²¹⁹ Aslında her ikisi de ahlakla insan doğasını birbirinden tecrit etmiş olmamakta, aksine onlar arasında çatışmacı bir ilişki kurmaktadırlar. Dewey, böyle bir çatışma durumundaki ahlaki yaşamın mümkün olamayacağını iddia ederek çatışmanın üstesinden gelmenin ve ilişkinin doğasını doğru bir şekilde kavramanın yolunun, ahlak tecrübesinin insan doğasıyla doğal ve toplumsal çevre arasındaki diyalektik bir etkileşim olduğunu kabul etmek olduğunu iddia eder. Ona göre, bu kabul edildiği takdirde ahlak tecrübesini düzenlemek için dışarıdan bir otoriteye ihtiyaç olmadığını göstermekle Kant'a, tecrübeyi düzenleyecek imkân ve koşulların tecrübenin doğasında organik bir şekilde bulunduğunu göstermekle Freud'a bir cevap verilmiş olacaktır.²²⁰

Dewey, alışkanlıkların doğası ve ahlaki eylemdeki yeri ve işlevi doğru bir şekilde kavranıldığında, ahlaki yaşamı akıl ve arzu karşıtlığı üzerinden açıklama girişimlerinin ortaya çıkardığı birçok suni problemten kaçınılacağını iddia eder. Ona göre, alışkanlık, bir şeyleri yapmanın doğru veya yanlış rutinleşmiş ve sabitleşmiş yolu olmaktan daha fazlasını ifade eder. Çünkü alışkanlığın temel niteliği tekrar değil, süreklilik (*continuity*) ve etkileşimdir (*interaction*).²²¹ Süreklilik, insanın hâlihazırda gerçekleştirdiği bir tecrübenin geçmiş tecrübe birikiminin bir sonucu ve gelecekte gerçekleştireceği tecrübelerin sebebi olduğu olgusuna işaret eder. Etkileşim ise, tecrübenin onu gerçekleştiren ahlaki failde çevresine karşı zihinsel ve duygusal birtakım yatkınlıklar oluşturduğunu ve onun karşılaştığı koşullara cevap verme tarzını belirlediğini ifade eder. Bu aynı zamanda, yatkınlıkların ahlaki failde hazır yapımlar bir şekilde bulunmadığı, etkileşim olmaksızın onun duygu ve davranışlarının herhangi bir form ve tarz kazanmasının mümkün olamayacağını gösterir. Yatkınlığın olmadığı durumlarda ise ahlaki failin çevresiyle ilişkisinde anlamlı bir süreklilikten bahsedilemez.

doğasının doğal ve toplumsal çevreyle etkileşiminin *diyalektik, birikimsel, dinamik ve eğitimsel* karakterini anlayamadıklarıdır.

²¹⁹ Sigmund Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, çev. Veysel Atayman (İstanbul: Say Yayınları, 2011), 125. Bu yaklaşıma Freud'u örnek vermemizin sebebi hem Dewey'in konuyu tartışma bağlamına uygun olması hem de Dalton'un Dewey'in bu noktadaki eleştirilerinin hedefinin adını zikretmeye de Freud olduğu şeklindeki tespiti olmuştur. Bk. Dalton, *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and a Naturalist*, 12-13, 74.

²²⁰ Dewey, önerdiği yaklaşımın ahlaki eylemi düzenleyen ilkelerin evrensel ve kesin bir karaktere sahip olması gerektiğini düşünenlere tatmin edici gelmeyeceğini kabul ederek bu yaklaşımın faziletini şu şekilde ifade eder: "Böylesi bir ahlak ahlaki problemleri otomatik bir şekilde çözmeyecektir, ne de kafa karışıklıklarını giderecektir. Ancak o, problemleri, eylemi cesur ve zeki bir şekilde çözüme yönlendirecek şekilde ifade edebilmemizi sağlayacaktır. O, başarısızlığa karşı bize garanti vermeyecektir ancak başarısızlığı eğitimin bir kaynağına dönüştürecektir. O, gelecekte eşit ölçüde ciddi ahlaki zorlukların ortaya çıkmasına karşı bizi korumayacaktır ancak daima tekrar eden karışıklıklara, açık bir şekilde başarısız olduğumuzda bile davranışımıza önemli değerler ekleyerek gelişen bilgi birikimiyle yaklaşmamızı sağlayacaktır... Doğa, insan ve toplumun sürekliliğinin zeki bir kabulü tek başına fanatik olmaksızın ciddi, duygusal olmaksızın hevesli, uzlaşımçı olmaksızın gerçeklikle uyumlu, faydanın hesap edilmesine dönüşmeksizin makul, romantik olmaksızın idealist bir ahlakın gelişimini güvenceye alacaktır": MW14.12.

²²¹ LW13. 18-27; Dewey'in burada alışkanlığı sıradan anlamının dışında kullandığı açıktır. Alışkanlıkla spesifik bir eylemi kastetmediğini, belli koşullar altında karşılaşılan durumlara cevap vermenin tarzları ve yollarına dair kazanılmış bir yatkınlığı kastettiğini söyler: MW14. 32.

Dolayısıyla Dewey, alışkanlıkları, ahlaki failin çevresiyle etkileşimini süreklilik arz edecek şekilde sürdürmesini sağlayan sosyal işlevler (*functions*) olarak nitelendirerek, kastettiği şeyi açıklamak için onları fizyolojik işlevlerle karşılaştırır. Alışkanlıklar fizyolojik işlevlerden kazanılmış olmaları açısından farklı olmasına rağmen, organizma ve çevrenin iş birliğini gerektirmeleri açısından ortaktırlar. Örneğin, görme göz kadar belirli bir ışığı, nefes alma ciğerler kadar havayı, sindirim mide kadar yiyeceği, yürüme ayaklar kadar zemini de gerektirir. Bu eylemleri, onları gerçekleştiren insana atfetmenin belirli iyi sebepleri olabilir ancak bu, hava olmadan nefes almanın, yiyecek olmadan sindirim yapmanın mümkün olduğu anlamına gelmeyecektir. Dewey, böyle bir karşılaştırmadan yola çıkarak alışkanlık ve işlemlerin çevreyi kullanma ve onunla birleşmenin yolları olduğunu kavramanın, ahlaki *rasyonel*²²² bir şekilde tartışmanın zeminini teşkil edeceğini iddia eder.²²³

Dewey alışkanlıkları sadece biyolojik işlevlerle değil, sanatlarla da karşılaştırır. Onlar insanın beceri ve hünerini gerektirdiği gibi objektif bir materyali de gerektirir. Aynı şekilde, bir düzen ve disiplini şart koşar ve sonuçta bir teknikle neticelenir. Onlar başlangıç, gelişme ve sonuca sahiptir ve her bir aşama araçlar ve materyaldeki bir gelişime işaret eder. Fizyolojik işlevlerde olduğu gibi burada da kullanacağı araçlar ve işleyeceği içerikten bağımsız bir şekilde iyi bir bağlama ustası olmakla övünen bir kimse bu açıdan dikkate alınmayı hak etmeyecektir.²²⁴

Dewey, sanatlarda ve biyolojik işlevlerde failin eylemlerinin kendisi dışındaki dünyayla bir etkileşimi ve bu etkileşimin sürekliliğini zorunlu kıldığı kabul edilmesine rağmen, ahlaki tecrübeye bunun dikkate alınmamasını tuhaf bir durum olarak görür. Çünkü ona göre, karakterin davranıştan, niyetlerin sonuçlardan ayrı olarak ele alınması yemek yemeden doymak veya hiçbir eser meydana getirmeden sanatçı olduğunu iddia etmek kadar absürt bir duruma işaret eder. Oysa iyi bir sanatçı hünerini eserleriyle objektif hâle getirmek zorunda olduğu gibi, iyi bir insan da erdemlerini eylemlerinde göstermek zorundadır. Bu açıdan erdemler, sadece ahlaki failde bulunan özel sahiplikler olmaktan ziyade ahlaki failde bulunan kapasitelerle çevredeki güçlerin iş birliğine dayalı (*cooperative*) uyumlarıdır.²²⁵ Ancak

²²² Dewey rasyonel kavramını bizzat kullanır. Ancak buradaki kastettiği şey, birbiriyle etkileşim kuran iki tarafın etki ve etkilenmesi arasındaki orantıdır (*ratio*).

²²³ MW14. 15.

²²⁴ MW14. 15-16. Dewey, ahlaki yaşamı akıl ve arzulardan daha ziyade alışkanlıklarla açıklaması açısından Aristoteles'le paralel bir düşüncüyü savunur. Aristoteles de ahlaki failin amacının ne olduğunu belirlerken işlev anlamına gelen "ergon" kavramından hareket ederek göz, el ve ayak gibi organların ve flütçü ve heykeltıraşların işleviyle insanın işlevi arasında analogi kurar. Ancak Dewey'in Aristoteles'ten iki önemli farklılığına işaret edebiliriz: Birincisi bu durumun ahlakın sadece doğadan ve toplumdan yalıtılmış bir failin içinde olup biten bir hadise olmadığını gösterdiği hususunu özel bir vurguyla ele almasıdır. İkincisi ise alışkanlığın işlevsel olduğu alanı sadece ahlak alanındaki karakter erdemleriyle sınırlandırmayıp entelektüel erdemler de dahil bütün insan tecrübesini kapsayacak şekilde genişletmesidir. Aristoteles'in görüşleri için bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1097b, 25-30.

²²⁵ MW14. 16. Erdemleri ele aldığımız bölümde vurguladığımız bir hususu burada bir kez daha tekrar etmekte fayda vardır. Aristoteles erdemleri insanın mutluluğunun araçları olarak değerlendirirken Kant erdemli olmakla mutlu olmak arasında bir karşıtlık ilişkisi kurar ve Dewey bu hususta tereddütsüz bir şekilde Aristoteles'in

Dewey'in bu uyumun tecrübe öncesinde var olan dolaysız ve mutlak bir uyum olarak değil, aksine hem dünyanın hem de insanın karşılıklı olarak birbirini dönüştürdüğü *eğitimsel* bir süreç olarak düşündüğü özellikle vurgulanmalıdır. Nitekim insanın akli ve arzularıyla doğal ve toplumsal dünya arasında mutlak bir uyum ve mutlak bir çatışmanın olmaması onun alışkanlıklarıyla yaşamını devam ettiren bir varlık olmasını açıklayan nihai varoluşsal zemindir. Çünkü bu durumda ne erdem ve erdemsizlik arasında bir ayrım olacak ne de insan dünyaya bir şey eklemek zorunda kalacaktır. Dewey, bu şekilde bir anlayış benimsendiği takdirde ahlaki *subjektif* ve *bireysel* hale getiren bütün sebeplerin ortadan kalkacağını iddia eder.²²⁶

Dewey, buradan hareketle ahlaki failin alışkanlıkları bir boşlukta değil, toplumsal ilişkiler ağı içinde oluşturduğunu söyleyerek, alışkanlıklarla gelenek (*tradition*) arasında özsel bir ilişki kurar.²²⁷ Ona göre, ahlak sosyal olmalıdır gibi normatif bir değer yargısında bulunmak gereksizdir, çünkü ahlak doğal olarak sosyaldır.²²⁸ Bu yüzden, o, toplumun bireye önceliğini savunmaya kalkışmanın anlamsız metafizik tartışmalara girmek anlamına geleceğini iddia eder ve basit bir olgu olarak insanların birbiriyle ilişki ile etkileşim kurma tarzları ve onların ortaya çıkardığı kurumsal yapıları ifade eden bir geleneğin bu dünya içine doğan insanlara öncel olduğunu ifade etmenin yeterli olduğunu düşünür. Kolektif zihin, grup-zihni, ulusal zihin gibi gizemli ifadeler aslında ahlaki failin alışkanlıklarını oluşturmalarının zeminini sağlayan gelenekten başkası değildir.²²⁹ Dewey geleneğin modern dönemdeki ahlak teorileri tarafından yadsınmasına karşı çıkarak onun kurulu kolektif alışkanlıkları ifade ettiğini ve her zaman ve her yerde ahlaki failer için davranış standartları sağladığını iddia eder. Onlar, ahlaki failerin davranışlarını kendisine göre dokudukları modellerdir.²³⁰

Peki, Dewey'in ahlaki yaşamın düzenlenmesinin standardı olarak alışkanlık ve gelenekleri görmesi, olanı olması gereken yerine koymak ve statükonun devamlılığını savunmak anlamına gelmeyecek midir? Bu şekildeki bir düşünce ahlaki yaşamda aklın düzenleyici işlevini yadsımış ve ahlaki failerin kendi yaşamlarını düzenleme özgürlüklerini ve eleştiri hakkını ellerinden almış olmayacak mıdır?

yanında konumlanır. Dewey'e göre kendini yetkinleştirmek için dünyanın imkân ve koşullarından istifade etmeyen ve diğer taraftan dünyaya anlamlı bir şey eklememiş bir erdemlilik iddiası sözel bir yüceltmenin ötesine geçemeyeceğini söyleyebiliriz.

²²⁶ MW14. 116.

²²⁷ Dewey'in gelenekle kastettiği şeyin farklı toplumların birtakım özel örfleri, adetleri veya ahlaki uygulamaları olmadığı gibi ahlaki alanla da sınırlı olmadığını belirtmek gerekir. Bundan daha temel bir şekilde, belirli bir toplum ya da topluluğun üyelerinin davranış ve düşüncelerine rehberlik eden paradigmatic bir yapıdan bahsedilmektedir. Burada geleneği örneğin "İngiliz ahlak teorisi geleneği", "Alman felsefe geleneği" vs. ifadelerinde kastedilen anlamıyla anlamalıyız.

²²⁸ Burada Dewey'in aşırı ölçüde bireyselleşmiş ve toplumsal sorunlarla hiçbir ilgisi olmayan bir tutumun da sosyal koşullarla ilgili olduğunu savunduğu belirtilmelidir.

²²⁹ Bu nokta, çalışmamızın girişinde Dewey'in Hegel'den etkilendiğini ancak onun mutlakçı yaklaşımını törpülediği şeklindeki iddiamızı destekleyen noktalardan biridir.

²³⁰ MW14. 55.

Onun bu sorulara en dolaysız cevabı, meseleyi gelenek ve akıl karşıtlığı temelinde ele almanın her ikisinin doğasına dair yanlış bir anlayışa dayandığıdır. Ona göre, gerçek karşıtlık akıl ve gelenek arasında değil, muhakemeye dayalı bir akılla kendi temellerine yönelik öz bilincini koruyarak sürekli bir yeniden inşaya açık bir gelenekle bu tür bir yaklaşımdan uzaklaşan bir gelenek arasındadır. Dogmatik ve statik bir yapıya dönüşmesi geleneğin özsel bir özelliği değildir. Ancak geleneğin avantajının aynı zamanda bir dezavantaja dönüşmesi riski her zaman mevcuttur. Şöyle ki, geleneğin tecrübe birikimi içinde oluşturmuş olduğu davranış ve düşünme modellerini özümseyen ve varlığının bir parçası haline getiren muhataplar, kendi düşünce ve davranışlarında söz konusu modelleri üzerinde düşünmeye ihtiyaç duymaksızın *dolaysız* bir şekilde kullanır. Alışkanlık ve geleneklerin ikinci doğa olarak nitelendirilmesinin anlamı da buradan kaynaklanır. Ancak bu modellerin *dolaysız* karakteri onlara yönelik belirli bir eleştirel mesafeyi engellediği için süreç içinde onlar birincil bir doğa haline gelir ve eleştirilmezlik statüsüne yükseltilir.²³¹

Felsefe tarihine baktığımızda, miras aldığı düşünce geleneğine eleştiriler yönelten filozofların ortak noktası şudur: Tecrübe süreci içinde kazanılarak paradigmatik düşünme ve davranış tarzlarına dönüşmüş olan şeylerin, tecrübe öncesinde var olan özsel ve doğal şeylere dönüştürülmesi. Örneğin, Locke'un zihni boş bir levha olarak nitelendirmesi, onun, geleneğin sonradan üretilmiş birçok düşünceyi zihinde yerleşik halde bulunan şeylere dönüştürülmesine bir tepki olarak zihnin saflaştırılması çabası olarak görülebilir. Aynı şekilde, Descartes'in kurmuş olduğu yöntemin testinden geçmeyen hiçbir düşüncenin doğru olarak kabul etmeyeceğine, bu testten önce her şeyden şüphe edeceğine dair görüşü de bir gelenek eleştirisidir. Ahlak alanında ise bunun en açık ve radikal örneği Nietzsche'dir. O, nasıl bir ahlaki yaşam yaşanması gerektiğine dair geçmişte önerilen bütün düşünceleri şüpheyile karşılamış ve onların iyi ve kötü kategorilerinin sadece gelenek içinde oluşturulmuş yorumlardan ibaret olduklarını iddia etmiştir.

Dewey, geleneği eleştiriye tabi tutma girişimlerinin meşruiyetini sorgulamamakla birlikte eleştirinin yapılma tarzını eleştirir. Ona göre, bu eleştirilerdeki temel hata, geleneğin birikiminden bağımsız ve onu dışarıdan eleştiriye tabi tutabilecek saf bir zihin veya saf bir duyu verisi varsayımlarıdır. Çünkü bu tür bir düşünme tarzı eleştirdikleri gelenekle aynı tavrı benimsemek ve dolaysız bir başlangıç noktası varsaymaktır. Ayrıca Descartes, geleneğe alternatif olarak vadettiği sıfırdan inşayı ahlak alanında gerçekleştirememiş, Locke'un teorisi ise böyle bir inşayı daha baştan mümkün görmemiştir. Nietzsche'nin, Descartes'inki kadar radikal bir gelenek eleştirisinin Descartes'i de içerecek şekilde bütün modern düşünce *gelenegine* yöneltmiş olması ise gelenek eleştirisinin anlamını daha açık ortaya çıkarmaktadır. Gelenek karşısında aklın konumu ve işlevi hakkında Dewey'in düşüncelerini akıl kısmında daha detaylı inceleyeceğimiz için bu kısımda bu kadarla yetiniyoruz.

²³¹ Dewey buradaki dolaysızlığın birinci türünü meşru görürken ikincisini meşru görmez ve geleneksel felsefenin dolaysız bilgi veya sezgi olarak adlandırdığı şeyin bu ikinci sınıfa girdiğini iddia eder.

2.7.2. Karakter ve davranış arasındaki süreklilik

Ahlaki değer yargılarının konusu karakter mi yoksa davranış mıdır? Adil, cesur ya da cömert *davranmaktan* mı; adil, cesur ya da cömert *olmaktan* mı söz etmeliyiz? Karakterin davranışı gerçekleştirme *sebebini/niyetini* mi yoksa karakterden bağımsız bir şekilde davranışın *sonuçlarını* mı esas almalıyız? Bu sorunu ilk defa Aristoteles, “en iyinin erdeme sahip olmada bulunduğunu düşünmekle onun kullanmada bulunduğunu düşünmek, yani onun huyda bulunduğunu düşünmek arasında büyük fark vardır”²³² sözleriyle açık bir şekilde ortaya atmıştır. Daha sonra ayırım farklı şekillerde ortaya konulmuştur. Örneğin, Frenkena bunu “*olmak*” ve “*yapmak*” arasındaki bir ayırım olarak ifade eder.²³³ Pappas ise, bunu “*davranış merkezli ahlak*” ve “*karakter merkezli ahlak*” olarak ifade eder ve bu ayrımı ahlaktaki büyük ayrımlardan biri olarak nitelendirir.²³⁴

Modern dönemde bu sorular sonuççu ahlak teorileri ve deontolojik ahlak teorileri arasındaki en temel tartışma konularından birini oluşturmuştur. Sonuççu teoriler, ahlaki iyi ve kötünün konusunun davranışlar olduğunu ve onu değerlendirmenin tek ölçütünün davranıştan ortaya çıkan sonuçlara bakmak olduğunu iddia ederken, deontolojik ahlak teorileri karakteri ve karakterin eylemi gerçekleştirme niyetini esas almışlardır. Bu konuda en keskin karşıtlık örnekleri Bentham ve Kant’tır. Bentham, davranışa yönelirken kişide kullanıma hazır ve kalıcı olan bir zihin durumu olduğunu ifade etmek için kullanıldığı takdirde, yatkınlık kavramının sadece ahlak hakkında konuşmayı kolaylaştırmak için uydurulmuş bir kelime olduğunu iddia etmiştir.²³⁵ Ona göre, ahlaki böylesi bir zihin durumuyla açıklamak eylemin doğruluğunu ve yanlışlığını belirleyecek objektif bir kriterden mahrum kalmak anlamına gelecektir. Dolayısıyla davranışın arkasında yatan bir yatkınlık durumu aramak yerine davranışın ortaya çıkardığı sonuçlara bakmak gerekir. Örneğin kıtlık döneminde komşularının saygınlığını kazanmak için ekmek dağıtan birini düşünelim. Bunu fakir insanların acılarına ortak olmak için yaptığı konusunda belirsizlik olsa ya da onun kurnazca planlar içinde olduğunu fark etmiş olsak da, eyleminin ortaya çıkaracağı faydalı sonuçlar sebebiyle onun karakterini iyi ve faydalı olarak kabul etmek zorundayızdır.²³⁶

Buna karşı Kant ise, ahlaken iyinin davranışın ortaya çıkaracağı sonuçlarla değil, karakterin yatkınlık durumuyla ilgili olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, değerlendirme ölçütümüzün objektif olması onun başka bir şeye bağlı olmamasına bağlıdır ve dünyada koşulsuz bir şekilde iyi diye vasıflandırabileceğimiz tek şey iyi niyettir. İyi niyetle yapılan bir davranışın

²³² Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1098b, 30, 20.

²³³ William Frenkena, *Etik*, çev. Azmi Aydın (İmge yayınları, Ankara: 2007), 124-126.

²³⁴ Gregory Pappas, “To be or to do: John Dewey and Great Divide in Ethics”, *History of Philosophy Quarterly* 14 (1997), 447.

²³⁵ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, XI/1.

²³⁶ Bentham, *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, XI/XVII.5.

faaydayla sonuçlanması onun değerine bir şey katmayacağı gibi, başarısız olması ve sadece bir niyet olarak kalması ise onun değerinden bir şey eksiltmeyecektir.²³⁷ çünkü onun içsel ve kendinde bir değeri vardır. Onu, ortaya çıkaracağı sonuçlar açısından değerlendirmek objektif, sabit ve mutlak olanı sübjektif, değişken ve olumsal olana tabi kılmak anlamına gelecektir.

Dewey, felsefedeki genel yaklaşım tarzını bu konuya da uygulayarak söz konusu teorilerin analitik ve düalist yaklaşımlarına karşı holistik ve sentetik bir yaklaşımı benimser. Ona göre, bu teoriler, bir ve aynı olgunun farklı parçaları ve aşamalarını ifade eden unsurları açıklamak için yapılması gerekli olan zihinsel ve işlevsel ayrımları ontolojik ve mutlak ayrımlara dönüştürmüşlerdir. Asıl yapılması gereken şey, bu unsurların her birinin tecrübedeki meşru ve indirgenemez yerini tespit ederek onlar arasındaki ilişkiyi açıklayabilmektir. Aksi takdirde, ilişkilerden tecrit ederek bazı unsurlara kendinde değer vermek, o unsurun ahlaki yaşam içindeki anlamı ve işlevini bozmak ve yozlaştırmakla sonuçlanacaktır. Bu yüzden, Dewey, konu hakkındaki yaklaşımını diğer yaklaşımlardan farkını da ortaya koyacak şekilde şöyle ifade eder:

Bizim kendi teorimiz karakter ve sonuçların her ikisine de vazgeçilmez roller verir. Biz dolayısıyla birinin diğerine sadece araç yapılamayacağını savunuruz. *Döngüsel* bir düzen vardır. Karakter sadece sonuçları üretmek için bir araç değildir, çünkü sonuçlar ahlaki türde olduklarında karakterin oluşumunda rol oynarlar ve karakter de onların oluşumunda rol oynar... Benzer şekilde *davranış ve sonuçlar önemlidir, fakat karakterden ayrı olmak yerine onlar karakteri oluşturur, açıklar ve test ederler.*²³⁸ (vurgular bana ait)

Dewey, söz konusu teorilerdeki hatanın alışkanlıkların doğasına dair yanlış bir düşünceye sahip olmaları ve ahlaki davranışta onun rolünü yadsımalarından kaynaklandığını düşünür. Alışkanlık, insanın doğal ve toplumsal çevresiyle etkileşimini uyumlu ve süreklilik arz edecek şekilde sürdürebilmesini sağlayan davranış tarzları ve yatkınılıklardır. İnsanın alışkanlık kazanması onun eylemlerinin birbirinden yalıtılmış atomik yapılar olmaktan ziyade onlar arasında ilişkisel bir süreklilik olmasından kaynaklanır. Dewey, insanın tikel eylemleri arasında ateşle barut arasındaki ilişki gibi bir ilişki olsaydı davranış (*conduct*) diye bir şeyden bahsedilemeyeceğini ifade eder. Ancak bir eylem sadece gelecek eylemlere sebep olmaz, aynı zamanda onu gerçekleştiren kişide de kalıcı etkiler meydana getirir. Eylemin ortaya çıkardığı sonuçlar kişinin o eyleme yönelik eğilimini güçlendirir ya da zayıflatır. Bu süreç insandaki alışkanlıkların oluşumunu açıklar.²³⁹ Dewey, bu noktada alışkanlıklar olmasaydı karakterin birbiriyle ilişkisi olmayan eylemler demetinden öteye geçemeyeceğini söyler ve karakteri

²³⁷ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, 8-9.

²³⁸ LW7. 286.

²³⁹ LW7. 170.

“birbirine nüfuz eden alışkanlıklar” olarak tanımlar.²⁴⁰ Davranışlar gibi alışkanlıklar da birbirini etkilemeyen ayrı bölmelerde değildirler, aksi takdirde karakterin bütünlüğünden söz edilemeyecektir. Dolayısıyla, o, eylemlerinden bağımsız sabit ve tam bir karakter düşüncesini kabul etmediği gibi, karakterden bağımsız eylemler dizisini de kabul etmez. Ayrıca onlar arasında mutlak bir karşıtlık yerine diyalektik bir süreçten bahseder.

Bu açıklamalar dikkate alındığında söz konusu teorilerin hataları daha açık bir şekilde görülebilir. Dewey, iyi niyetin (*good will*) insanın başlıca iyisi olduğu düşüncesinin dürüst insanlar tarafından takdir edileceğini söyleyerek başlar. Ancak burada irade/iyi niyetten ne anlaşıldığı önemlidir. O, bir kişiyi o kişi yapan alışkanlıklar ve yatkinliklerin birliği anlamına gelir. İrade sonuçlardan bağımsız ve onlara karşıt değildir. Aksine o, bir amaca dair basirete dayalı planlar yaptıktan sonra bu planları bütün güçlüklerle ve engellere karşı gerçekleştirmeye yönelik bir azim ve kararlılığa sahip olmayı ifade eder. İrade, eylemin sonuçlarından bağımsızlaşmayı değil, onun sorumluluğunu almayı gerektirir. Bu yüzden irade davranışın yerine geçecek bir alternatif ya da hiçbir şey yapmamak değil, davranışa yönelik bir yatkinliktir. Dewey’in deyişiyle yatkinlik kinetik enerjiye dönüşme fırsatına ihtiyaç duyan bir potansiyel enerjidir. Bu dönüşüm ise ancak davranış ve onun ortaya çıkaracağı sonuçlarla mümkün olacaktır. Aksi takdirde, davranışta kendini somutlaştırmayan ve sonuçların sorumluluğunu üstlenmeyerek sadece saflığıyla yetinen bir iyi niyet kolaylıkla ya ikiyüzlülük ya da kendini kandırmaya dönüşebilir.²⁴¹

Şu hâlde, döngüsel sürecin birinci kısmı davranış ve sonuçların önceki tecrübeler yoluyla karakterde oluşmuş yatkinlik ve davranış tarzlarından ortaya çıktığıdır. Sürecin ikinci kısmında ise, davranışın sonuçlarının birtakım somut sonuçlar yanında karakteri etkilemesi ve ondaki yatkinlikleri güçlendirmesi ya da zayıflatması söz konusudur.²⁴² Dewey, bu noktada, bu hususun yanlış anlaşılmasına yönelik bir uyarıda bulunur. Davranışı değerlendirirken objektif sonuçları göz ardı edecek derecede karakteri ön plana çıkarmaktan kaçınılmalıdır.²⁴³ Buradaki makul bakış açısı, davranışın sonuçlarının araştırılmasının daha

²⁴⁰ MW14. 29-30; Dewey’in karakteri alışkanlıklar üzerinden açıklaması ve karakter ve davranış arasında bir süreklilik kurması açısından onun düşüncesiyle Aristoteles’in erdem ahlakı benzerlikler kurulmasına sebep olmuştur. Örneğin bk. Nicholas Pagan, "Configuring the Moral Self: Aristotle and Dewey", *Foundations of Science* 13 (2008): 239-50.

²⁴¹ MW14. 34. Hegel de bu tür bir anlayışı ikiyüzlülükle itham eder. Kant’ın “iyi niyetin bir mücevher gibi kendi değerini kendinde taşıyan bir şey olarak kendi başına parıldadığı” şeklindeki meşhur sözüne cevap niteliğinde, “tek başına iyi niyetin defne ağacının, yaprakları hiçbir zaman yeşermeyecek kuru dalları vardır” der.

²⁴² Dewey’in bu hususta vermiş olduğu örnek açıklayıcıdır. Ahlaki sorumluluk çağına gelmemiş bir çocuk büyük sonuçlara yol açmayacak küçük bir yalan söylediğinde ebeveyni tarafından azarlanır ve kınanır. O, bunun sebebinin, bu davranışın çocukta bir yatkinliğe, karakter özelliğine dönüşmesine yönelik bir kaygı olduğunu söyler. Bk. LW7. 294.

²⁴³ MW14. 30. Örneğin, savaşa girmiş ve haklı taraf olduğunda şüphe olmayan, ancak savaş devam ettiği takdirde yok olma tehlikesiyle karşı karşıya kalan bir ülke düşünelim. Bu ülkenin devlet başkanı barış masasına oturduğunda, savaşın bitmesine karşılık ondan istenen birtakım tavizler isteyen barış sözleşmesini, karakterinde ve ilkel duruşunda yol açacağı tahripler nedeniyle imzalamayı reddederek masadan rahatlıkla kalkabilir mi?

geniş bir bakış açısıyla yapılarak kısa vadeli sonuçlara odaklanmaktan korunmaktır.²⁴⁴ Sürecin bu aşamasının Kant'tan daha fazla sonuççu ahlak teorileri tarafından ıskalandığı söylenebilir. Nitekim Bentham, davranışların arkasında onların ortaya çıkmasına sebep olan bir karakter varsaymanın yanlış olduğunu söylemektedir. Davranışın karakter üzerindeki etkisini ise bahis konusu bile etmemektedir.

Yukarıda Kant'ın ahlaki davranışın ortaya çıkaracağı sonuçların o davranışın ahlaki değeriyle ilgisinin olmadığını düşündüğü ifade edilmişti. Dewey, bu düşüncenin sonuçlarından birinin erdemlerle refah, mutluluk, zenginlik gibi amaçlar arasında bir karşıtlık kurulması olduğunu söyler. Nitekim Kant, mutlu olmak için ahlaklı olmanın gerekli olmadığını hatta ikisi arasında zıtlık olduğunu iddia eder.²⁴⁵ Bu dünyada karakterli bir yaşamla iyi yaşam arasında bir gerilim söz konusudur. Sokrates'e balıran zehrinin içirildiği, tiranların ise devlet yönettiği bir dünyada yaşamaktayız. Karakterinden taviz vermeksizin dünyanın nimetlerinden tam bir doyum sağlamak mümkün görünmemektedir. Dewey bu hususu olgusal bir durum olarak kabul eder. Ancak dünyanın bu karakterine (sonuçların öngörülemezliği) karşı nasıl bir tavır almamız gerektiği konusunda Kant ve Bentham'ın düşüncelerine karşı çıkar. O, sonuçların belirsizliği ve olumsal karakterinin onları ahlaki düşünmenin dışına atmak için bir gerekçe olamayacağını iddia etmekle Kant'ın, bu sonuçları öngörülebilir hale getirmek için matematiğin kesinliğini ahlaka taşımanın yanlış olduğunu iddia etmekle Bentham'ın düşüncesini yetersiz bulur.

Dewey'e göre Kant, çözümü belirsizliğin ve olumsallığın dünyasında nasıl karakterli bir yaşam sürdülebileceğine dair davranış tarzları üretme yoluna gitmek yerine, bu dünyanın dışında, belirsizlikten uzak bir şekilde karakterin ve iyi niyetin saflığının bozulmasının²⁴⁶ söz konusu olmayacağı bir düşünce dünyası yaratmakta bulmuştur.²⁴⁷ Olması gereken bu ideal yaşam olan yaşamdan özsel olarak farklıdır ve ondan hiçbir şeyi barındırmaz. Dewey, böyle bir düşünceyi "ruhsal egoizm" olarak adlandırır ve bu düşüncenin kendisini somut dünyada gerçekleştirmeye çalışması durumunda basit anlamdaki bencillikten çok daha büyük zararlara yol açacağını iddia eder. Çünkü olanın koşulları ve imkânlarını dikkate almaksızın olması gereken bir dünyayı somutlaştırma girişimi fanatizmi doğuracaktır.²⁴⁸

²⁴⁴ Örneğin, bir gazete sahibinin, söz konusu gazetede köşe yazarlığı yapan bir kişiden, karşıt olduğu bir düşünceyi savunmasını ya da yazısından bir düşünceyi çıkarmasını istediğini düşünelim. Yazar istenileni yapıp görevine devam mı etmeli, özsaygısını devam ettirmek uğruna istifa mı etmelidir?

²⁴⁵ Kant, *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*, s. 10. Dewey bu konuda mutlu olmak için hem erdemin tamamı hem de yaşamın tamamının gerekli olduğunu savunan Aristoteles'in düşüncesini benimser.

²⁴⁶ Burada işaret edilmesi gereken bir diğer husus, Kant'ın iyi niyetin saflığını ancak onun davranış ve sonuçlardan tecrit ederek sağlamış olmasıdır. Ancak onun koşullu olarak nitelendirdiği örneğin kararlılık ve sebat da içeriğinden soyutlandığında saf hale gelebilir.

²⁴⁷ Bu tavrın bir diğer örneği Stoacılıkta bulunabilir. Çünkü bu düşüncede özgürlüğün dünyadaki somut durumla ilgili olmadığını içsel ahenk ve karakter durumuyla ilgili olduğunu savunur.

²⁴⁸ Kr. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, 41.

Dewey'e göre, faydacı ahlak ise davranışın sonuçlarının belirsizlikten arındırılarak tamamen kuşatılabilmesi için matematiğe başvurarak umutsuz bir işe soyunmuştur. Çünkü onlar davranışın karakter üzerindeki sonuçlarını dışarıda bırakarak en ölçülemez şeyler olan haz ve acıyı ölçmeye çalışmışlardır. Dewey, bu tutumdan uzak mütevazı bir teorinin davranışın ortaya çıkaracağı sonuçlara duyarlı olması gerektiğini ancak bütün sonuçları kuşatma anlamında bir kesinliğe ulaşamayacağını kabul etmesi gerektiğini söyler. Davranışın, içiçe geçmiş alışkanlıkların bütünü olan bir karakterden ortaya çıktığı kabul edildiğinde, onun ortaya çıkardığı sonuçlar aynı zamanda karakterin kendisini test etme, revize etme ve eğitmesinin tek yolu olacaktır. Çünkü karakter çevreyle etkileşimini davranış tarzı anlamına gelen alışkanlık yoluyla sağlar. Davranışın sonuçları, öngörülme yeni olgular ortaya çıkardığında ve bu olgularla etkileşim kurmakta eski alışkanlıklar yetersiz kaldığında, düşüncenin görevi yeni davranış tarzları üretmek olacaktır ve bu sürekli devam eden bir süreç olacaktır. Dewey bu süreci dikkate almayarak davranış ve sonuçları arasında matematiksel bir özdeşlik kuran faydacı yaklaşımın, aşkın bir dünya varsayarak dünyanın olumsal karakteriyle baş etme yoluna giden yaklaşım kadar kesinlik ve mutlaklık peşinde olduğunu söyler. Çünkü her ikisi de ahlakın zaman ve değişimle ilişkisini inkâr ederler. Oysa zaman, insanın hem karakterini olgunlaştırmak hem de yeni ortaya çıkan sonuçlara dair davranış tarzları geliştirmek yönündeki bir gayret ve çabanın motor gücünü oluşturur.

Sonuç olarak Dewey karakter ve davranış, niyet ve sonuç arasında bir karşıtlık kurarak ahlaki yaşamı bu karşıtlığın bir tarafıyla açıklayan yaklaşımlara karşı çıkar. Bu yaklaşımların temel hatasının, insanın çevresiyle dinamik ve diyalektik bir ilişki kurmasını sağlayan alışkanlıkların ahlak içindeki etkin yerini takdir edemediklerini iddia eder. Çünkü alışkanlık insanın sosyal ve doğal çevresiyle etkileşim kurabilmesini sağlayan davranış tarzlarıdır. İyi niyetini ve karakterini bu davranış tarzları içinde ifade edemeyen kişiler yaşamın kenarında yaşamaya mahkûm olacaklardır. Faydacı ise davranışları bir tarz kazanmadığı için yaptığı her davranışta kâr zarar hesabı yapmaktan bitap düşecektir.

2.7.3.Duygular

Dewey, ahlaki davranışın açıklamasına birincil ve doğal olan itkilerle değil de ikincil ve kazanılmış olan alışkanlıklarla başlamasının gerekçesi olarak itkilerin (*impulse*) zamanda ilk olmasına rağmen olgusal olarak davranışta alışkanlıkların öncelikli olmasını gösterir.²⁴⁹ Bir bebek şüphesiz itkileriyle hareket eder. Ancak onun davranışlarını ahlaki olarak nitelendiremeyiz. Bir çocuk davranışlarının başkalarının üzerinde de bazı sonuçları olduğunu kavradığında ve istek ve arzularını doğru bir şekilde ifade edecek davranış tarzları edindiğinde ahlaki fail olur. Çocuk süreç içinde sadece davranış tarzları açısından zenginlik

²⁴⁹ MW14. 65.

kazanmakla kalmaz aynı zamanda itkileri ve onların içerikleri de genişler. Bu da ancak çocuğun içinde yaşadığı sosyal çevre içinde kazanılır.

Dolayısıyla Dewey, sosyal ortamla etkileşime dayanması açısından doğal eylemlerin anlamlarının *doğal* değil *kazanılmış* olduğunu iddia eder.²⁵⁰ Buradan hareketle o, sosyal tecrübe dünyasında ortaya çıkan birçok kompleks ve çeşitli davranış tarzlarını açıklamak için, onların ötesinde ve öncesinde bulunan insan doğasındaki basit itkilere gitmek yerine, doğal itkileri belirli ve anlamlı davranış tarzlarına dönüştürecek şekilde eğiten sosyal koşulların ne olduğuna bakmamız gerektiğini söyler.²⁵¹ Buna göre, insandaki korku itkisinin devlet kurumunu nasıl ortaya çıkardığını açıklamak yerine devletin insanlarda nasıl korku itkisine sebep olduğu üzerinde düşünmek daha öncelikli konudur. Çünkü alışkanlık içinde davranış tarzlarına dönüşmemiş itkiler henüz form kazanmamış potansiyelleri ifade ederler. Onlar, “kullanılacakları yollara göre farklılaşacak eylemler için esnek başlangıç noktalarıdır.”²⁵²

İşte bu yüzden, insandaki doğal itkiler insan tecrübesindeki tezahürlerinin çeşitliliğini açıklayamaz. Örneğin, insandaki korku itkisinin sayısız şekilde tezahür ettiğini söyleyebiliriz: Ölümünden, parasız kalmaktan, yalan söylemekten, babadan, politikadan, yalnızlıktan, insanların düzenbazlığından, başarısız olmaktan, uçağa binmekten, haksızlık yapmaktan vs. Dewey’e göre, birbirine karşıt olacak ölçüde bu kadar çeşitli eylemi saf ve doğal bir korku itkisine başvurarak açıklamak indirgemeci bir yaklaşım olacağı gibi bu kadar çeşitliliği yüklenmekte de yetersiz kalacaktır.

Dewey’in bu görüşleri dikkate alındığında, onun, ahlaki yaşamı insan doğasındaki sabit ve değişmez olduğunu iddia ettikleri birtakım itkilerle açıklayan yaklaşımlarla keskin bir karşıtlık içinde olduğu görülecektir. Çünkü onlar tam tersine bir düşünce çizgisi takip ederek, çevresinden ve ilişkilerinden yalıtılmış kendinde tam bir bireyi merkeze almışlar ve bütün alışkanlık ve sosyal kurumları bu bireyin doğasındaki yerleşik itkilerle açıklamışlardır.

Bu durumda, Dewey’e göre, ahlaki yaşamda insan doğasındaki itkilerin yeri ve işlevi nedir? O bu soruya, “itkiler eski alışkanlıklara yeni yön vermek için eylemlerin yeniden düzenlenmesinin üzerinde döndüğü eksendirler. Sonuç olarak kişisel ya da kolektif olarak sosyal geçiş ve akış ya da reform projesiyle ilgilendiğimiz durumlarda çalışmamız doğal

²⁵⁰ Dewey bu ayrımı ortaya koymak için *instinct* ve *impulse* kavramları arasında ayrım yapar ve ikincisini kullanır. Buna göre, “yalnız başına alındığında içgüdü (*instinct*) kelimesi hala bir içgüdü’nün daima belirli bir şekilde düzenlenmiş ve uyarlanmış olduğu şeklindeki eski düşünceyle fazlasıyla yüklüdür... itki (*impulse*) kelimesi ilkel, henüz belirsiz olan, yönlendirilmemiş ve başlangıçta olan bir şeyi ileri sürer. İnsan, karıncaların yapamayacağı şekilde birbirine geçmiş olan pek çok itkiye sahip olması sebebiyle gelişebilir ve dolayısıyla pek çok faydalı eylemi öğrenebilir”: MW14. 45.

²⁵¹ MW14. 66. Konuya bu yaklaşım tarzı Dewey’in genel metodunun bir uygulaması olarak görülebilir. Bir şeyin tecrübeye tam olarak aktüel hâle gelmiş hali bütün sürece anlamını veren şeydir.

²⁵² MW14. 69. Dewey’in bu düşüncesi Aristoteles’in şu ifadeleriyle paraleldir: “Demek ki erdemler ne doğal olarak ne de doğaya aykırı olarak edinilir; onları edinebilecek bir doğal yapımız vardır, alışkanlıkla da onları tam olarak geliştiririz”: Aristoteles, *Nikomakhos’a Etik*, 1103a, 25.

eğilimlerin analizi olmalıdır”²⁵³ şeklinde cevap verir. Ahlaki yaşam büyük ölçüde gelenek içinde oluşturulan alışkanlıklar yoluyla ahenkli bir şekilde devam eder. Ancak süreç içinde alışkanlıkların sekteye uğraması ve sürekliliğin bozulması ahlaki failde birtakım itkilerin ortaya çıkmasıyla sonuçlanır. Gelenek yeni olgulara göre kendisini yeniden inşa etmesi mümkün olmayacak ölçüde katılaştığında ve dogmatik bir karakter kazandığında doğal olarak düzensizlik ve kaosla sonuçlanır. Bu düzensizlik ve kaos, hangi yöne gittiğinin bilincinde olmayan ve kendisini doğru ve anlamlı bir şekilde ifade edecek kanallardan ve davranış tarzlarından yoksun olan birtakım itkilerin dolaysız tezahürlerini ifade eder. Arzuların düzensizliği, onların sosyal etkileşim tarzları içinde kendilerini anlamlı bir şekilde ifade ederken sosyal yapının bozulmasıyla ifade tarzlarından mahrum kalmaları anlamına gelir.²⁵⁴

Ancak alışkanlık ve itkilerin bu çatışmasından nasıl bir sonuç çıkaracağımız merkezi önemdedir. Kanaatimizce Dewey, bu çatışmanın diyalektik ve döngüsel olduğunu düşünmektedir. Şöyle ki, eski alışkanlıklar hiçbir esnek alan bırakmayacak şekilde ahlaki failin yaşamını mutlak bir düzene koymak istediğinde, bu durum karşısına dönerek itkilerin kendilerini dolaysız bir şekilde açığa vurmasıyla sonuçlanır. Ancak ahlaki yaşam çatışma durumunda kalarak sürdürülemeyeceği için, ortaya çıkan itkilerin öncekinden daha anlamlı bir şekilde ifade edeceği davranış tarzları, yani alışkanlıklar ortaya koymakla sonuçlanmalıdır.²⁵⁵ Bu döngüsel süreci Dewey şu şekilde ifade eder:

Kısaca itki kendisiyle birlikte yeni durumlardaki yeni unsurları karşılamak için alışkanlıkların istikrarlı bir yeniden düzenlenmesinin garantisini değil, imkânını getirir. İlgüdü ve itkiyle ilgili olarak çocuk ve yetişkinin her ikisi için de ahlaki problem yeni alışkanlıklar oluşturmak için veya aynı şey olan eski alışkanlıkların değişimi için itkilerden istifade etmektir. Alışkanlıkların yeniden uyarlanması ve yeniden düzenlenmesinin bir eksenini itkinin davranıştaki yeri aşağıdaki gibi tanımlanabilir: Bir yanda o, kesintiye uğramış ve kabuk bağlamış alışkanlıkların alanından ayrılır. Diğer yandan, itkinin kendinde bir yasa olduğu alandan ayrılır. Bu ifadeleri genelleştirirsek, geçerli bir ahlak teorisi statik amaçlar (onlar mükemmellik diye adlandırıldığında bile) oluşturan bütün teoriler ve ham itkiyi idealleştiren ve onun kendiliğindenliğinde insan özgürlüğünün yeterli bir tarzını bulan teorilerle çatışır. İtki özgürlük kaynağı, vazgeçilmez kaynağıdır, ancak o sadece

²⁵³ MW14.67.

²⁵⁴ Kaos ve düzensizliğin ortaya çıkmasının sebebi, geleneğin katılaşmasından kaynaklanabileceği gibi, bu geleneği radikal ve dolaysız bir şekilde değiştirmeyi amaçlayan devrimci yaklaşımlardan da kaynaklanabilir. Dewey'e göre, bunun sebebi, her iki yaklaşımın da tecrübenin doğasında bulunan etkileşim ve süreklilik ilkelerini göz ardı etmeleridir.

²⁵⁵ Dewey'in bu görüşü, sosyal yaşamın potansiyel imkânlarına olan sınırsız güvenine dayanır. O, bu yaşamın problemlerden azade olmadığını kabul etmekle birlikte, çözümü sosyal yaşamın dışında arayan bütün yaklaşımlara kategorik olarak karşı çıkar. Bir sosyal yaşam ve onun ortaya çıkardığı kurumların (bilim, siyaset, ahlak vs.) dogmatik bir karaktere evrilmesinden hareketle, onların doğası gereği dogmatik bir karaktere sahip olduğunu iddia etmek ve sosyal yaşamın dışında başka bir alternatif önerisinden bulunmak yanlıştır.

alışkanlıklara tazelik ve uygunluk vermekte ve gücü özgürleştirmekte kullanıldığında böyledir.²⁵⁶

Dewey'e göre, ahlak, itkinin canlanma ve yenilenme işlevini yerine getirecek şekilde tezahür etmesini sağlayacak davranış tarzları üretmekle ilgilidir.²⁵⁷ Bu çaba, geleneğin donukluğuna itiraz ederek insanlığın ortak ve temel yollarını terk etmek veya geleneği şimdiki ihtiyaçlarla adil bir şekilde uyumunu sağlayarak daha makul hale getirmeye çalışmak yerine, ona duygusal bir bağlılık göstermeye göre daha zorlu bir çabadır.²⁵⁸ Bu yüzden Dewey'in, muhafazakarlar ve devrimciler arasındaki tartışmada herhangi bir tarafta yer almadığını çünkü birincisinin geleneğin doğasını, ikincilerin ise özgürlüğün doğasını çarpıttıklarını düşündüğünü söyleyebiliriz.²⁵⁹ Ona göre, itkilerin geleneğin baskısından kurtulması bir son değil, aksine değeri kendisini nasıl bir alışkanlık içinde ifade edeceğine bağlı olan bir imkâna işaret eder. Onların özgürleşmesi onların *dolaysız* bir şekilde eylemde bulunacağı anlamına gelmez. Bir kez daha yinelemek gerekirse, Dewey için insanın doğal ve toplumsal dünyanın imkân ve koşullarıyla *dolayimli* olmayan hiçbir tecrübesinden söz edilemez.

Dewey'in konu hakkındaki başka bir düşüncesi, insan doğasını birbirinden bağımsız belirli sayıda itkilerle sınırlandırmak ve keskin bir şekilde ayırarak sınıflandırmaya tabi tutmaya tamamen karşı çıkmamakla birlikte bu tür bir yaklaşımın önemli bir kusuruna işaret etmesidir. Çok çeşitli değişkenin olduğu bir olguyu anlamak için, zihnin sınıflandırmaya başvurması meşru bir eylem olmasına rağmen, söz konusu ayrımları konunun anlaşılması için yapılmış *işlevsel* ayrımlar olmaktan çıkarıp onların *doğası gereği* ayrı olduğunu iddia etmeyi o yanlış soyutlamanın bir örneği olarak nitelendirir.²⁶⁰ Hiç şüphesiz Dewey'in bu eleştirisinin muhatabı İngiliz ahlak teorileridir. Nitekim onlar epistemolojideki empirist yöntemlerini insan doğasına da uygulamışlar²⁶¹ ve bilgiyi atomik duyu verileriyle açıkladıkları gibi, insan doğasını da birbiriyle hiçbir ilişkisi olmayan atomik itkilerin sınıflandırmasıyla açıklama yolunu tercih etmişlerdir. Bu teoriler, ahlak tartışmalarını ahlaki yaşamın insan doğasındaki hangi itkiyle açıklanması gerektiğiyle sınırlandırmışlardır ki, bunun örneğini bencillik ve diğerkâmlık arasındaki tartışmayı ele aldığımız bölümde göreceğiz.

²⁵⁶ MW14. 75.

²⁵⁷ MW14.117.

²⁵⁸ Bu tür bir yaklaşıma Berkowitz'in, Nietzsche'nin bütün geleneğe karşı radikal tutumuna dair eleştirel değerlendirmesi örnek verilebilir: "Tüm ahlak biçimlerinin topluca gayri meşru olduğunu kayıtsız şartsız onaylayan cesaret, birbiriyle yarışan ahlaklara kalıcı bir şüpheyi yaklaşmak ve dolayısıyla her birinin hakikatini veya her birindeki hakikati onaylamak için gereken cesareten daha görkemli, daha asil midir?": Peter Berkowitz, *Nietzsche: Bir Ahlak Karşısının Etiği*, çev. Ertürk Demirel (İstanbul: Ayrıntı Yay. 2003), 228.

²⁵⁹ Çünkü bu tavır Dewey'in genel yaklaşımına uygundur. Onun bütün düalist yapılarla karşıt olmasının yanında tecrübenin süreklilik özelliğine özel vurgusu radikal toplumsal değişim önerilerine şüpheyi yaklaşmasını gerektirir.

²⁶⁰ MW14. 92; Kr. Hegel, *Hukuk Felsefesinin Prensipleri*, s. 45-46.

²⁶¹ Burada Hume'un *İnsan Doğası Hakkında Bir İnceleme* adlı eserinin alt başlığının *Deneyisel Akıl Yürütme Yöntemini Moral Konulara Uygulamaya Yönelik Bir Çalışma* olduğu hatırlanmalıdır.

Dewey, bu tür bir yaklaşımın önemli olumsuz sonuçlarından birinin sosyal bilimler alanında tezahür ettiğini söyler. Yaşamın birbiri içine geçmiş alanları bölünerek özel bir veya birkaç itkinin egemenliğiyle açıklanmaya çalışılmıştır. Örneğin Hobbes, siyaset alanını korkuyla, Hume ahlaki sempatiyle, Adam Smith ise ekonomiyi çalışma (nefret) ve kazançla (sevme) açıklamıştır.²⁶² Dewey'e göre, bütün bu yaklaşımların tek öğretici tarafı, tarihsel koşulların bazı itkileri ön plana çıkardığıdır.

Dewey'in konuya bakış açısına daha yakından baktığımızda, onun temel eleştirisinin ahlaki yaşamı ham itkilere dayandıran yaklaşıma yönelik olduğunu söyleyebiliriz. Bu noktada, onun temel eleştirisi, onların itkilerden hareket etmekle ahlaki tecrübeye dayandırarak açıkladıklarını iddia etmelerine rağmen, aslında onların aprioristik ve dogmatik²⁶³ bir yaklaşımı benimsedikleridir. Çünkü ona göre, ahlaki tecrübeyi bu tecrübenin ötesinde daha basit ve değişmez bir unsurla açıklayan her görüş, insanın doğal ve toplumsal dünyadan yalıtılmış bir şekilde ele alınmasına dayanır. Bunun doğal sonucu, toplumsal ve tarihsel koşullar sebebiyle ortaya çıkan davranış tarzlarının insan doğasının doğal bir sonucu olarak görülmesi ve bu davranış tarzlarının dışında herhangi bir düzenleme girişiminin insan doğasının doğallığının bozulması olarak nitelendirilmesidir. O bu açıdan, insan doğasının değişmezliğini savunan görüşün dolaylı bir şekilde alışkanlığın ve geleneğin ürettiği yaşam şekillerini mutlaklaştırdığını iddia eder.²⁶⁴ Dewey bunun bir örneği olarak Aristoteles'in kölenin köleliğinin doğası gereği olduğu düşüncesini gösterir. Ancak modern dönemde de siyaset, ekonomi ve ahlak alanında sosyal şartların ortaya çıkardığı birtakım alışkanlık ve davranış tarzlarını insan doğasının değişmezliğine başvurarak açıklama girişimi devam etmektedir.²⁶⁵ Dewey'in bu duruma karşı yorumu şu şekildedir:

Grek köleliliği ya da feodal kölelik, savaş ve var olan ekonomik rejim itkisel eylemlerin kumaşından dokunan sosyal modellerdir. Doğal insan doğası ham materyali sağlar, fakat gelenek makineyi ve tasarımı sağlar. Öfke, kavgacılık, rekabet, kendini gösterme ve bunun gibi doğal eğilimler olmaksızın mümkün olmayacaktır. Eylem onlarda içkindir ve yaşamın bütün koşullarında devam edecektir. Onların kökünden sökülebileceğini hayal etmek, yemek ve cinsel birleşme olmaksızın toplumun devam edebileceğini varsaymaktır. Ancak onların savaşla sonuçlanması gerektiğini tahayyül etmek bir ilkelin sepetlerini dokumak için sabit doğal özelliklere sahip iplikler kullanması sebebiyle kadim

²⁶² MW14. 92-93.

²⁶³ Burada dogmatik diye nitelendirmemizin sebebi tecrübe öncesi bir temel iddiasında bulundukları için yanlışlanmaya kapalı olmasıdır.

²⁶⁴ Hatta Dewey, muhafazakarların değişime direnç gösterirken insan doğasının değişmezliğine dayanmaları, devrimcilerin ise kurumların ve geleneklerin değişebilir olmasına dayanmasına rağmen durumun tersi olduğunu söyler. İnsan doğasındaki itkiler geleneklerden daha esnek ve değişime açıktırlar. Devrimcinin temel hatası, geleneğin kurumlarını yıkmakla bu kurumların arkasında yatan alışkanlık ve davranış tarzlarını da yıktığını varsaymasıdır.

²⁶⁵ Bu kurumlar insan doğasının nasıl anlaşıldığına göre değişmektedir. Örneğin, insan doğasını bencillikle tavsif eden Hobbes, bu doğanın güvenlik ve refah adına otoriter bir devletle dizginlenmesi gerektiğini savunurken, Adam Smith liberal ekonomiyi insan doğasına dayandırarak bu ekonominin işleyişine herhangi bir müdahalenin insan doğasının özgürlüğüne yapılmış bir müdahale olacağını iddia etmiştir.

kabile desenlerinin de doğal zorunluluklar ve değişmez formlar olduğuna inanması gibidir.²⁶⁶

Şüphesiz Dewey'in, itkiler ve alışkanlıklar arasında kurmuş olduğu bu ilişki, ahlaki problemlere geleneksel ahlak teorilerinin sunmuş olduğu şekilde bir çözüm önerisi sunmamaktadır. Ancak o, sunulan çözüm önerilerinin sahiciliğine karşı insan düşüncesini iki açıdan her an teyakkuza tutmayı önermektedir. Düşünce alışkanlıkların dogmatik bir karaktere dönüşmesine karşı eleştirel bir tavır takınacak, ancak diğer taraftan insan doğasının kendisini daha zengin ve derin bir şekilde ifade edebilecekleri yeni ve daha makul davranış tarzları inşa etmeye çalışacaktır.

2.7.4.Kazanılmış yatkınlıklar olarak bencillik ve diğerkâmlık

Bencillik (*egoism*) ve diğerkâmlık (*altruism*) tartışması, ahlaki faili eyleme sevk eden insan doğasındaki motivasyon unsurunun ne olduğuna dair tartışmanın daha spesifik düzeydeki bir devamıdır. İnsan doğası bencil midir, yoksa onu diğerkâmlığa yönelten bir motivasyon kaynağı da var mıdır? İnsan doğasının bencil olduğunu kabul ettiğimizde, insanın kendi çıkarıyla toplumsal yaşamın talepleri arasındaki uzlaşma nasıl sağlanacaktır? Başka bir deyişle, insan doğası bencilse, başkalarıyla birlikte yaşamak ve onlara iyilik yapmak doğamıza rağmen ve ona aykırı bir şekilde katlanmamız gereken bir şey mi olacaktır? gibi sorular konu hakkındaki temel sorulardır.

Dewey, konunun içeriğini tartışmaya girmeden önce, konuya bakış açısını ele veren önemli bir tespit yapar: Bencillik ve diğerkâmlık tartışması, ahlak felsefesi tarihinin tamamındaki genel bir tartışma olmaktan ziyade, on yedinci ve on sekizinci yüzyıl İngiliz ahlak felsefesi geleneğine ait en temel ve süreklilik arz eden bir tartışmadır.²⁶⁷ Çünkü ona göre böyle bir tartışma ancak bireyselci bir kültür içinde ortaya çıkabilir. İnsanın, doğası gereği sosyal olduğunu savunan bir kültürde böylesi bir tartışma olmayacaktır.²⁶⁸ İngiliz ahlak

²⁶⁶ MW14.78.

²⁶⁷ MW6. 366; MW5. 337. Bu tespit, İngiliz ahlak teorisi geleneğinin ayırt edici özelliğini anlamakta önemli bir husus olduğu gibi, Dewey'in ahlaki problemlerin doğasına dair yaklaşım tarzını da gösteren bir örnektir. Dewey, ahlak felsefesinde sürgit tek tip ve evrensel bir problem alanının olmadığını düşünür. O, söz konusu tartışmanın İngiliz ahlak teorisine ait bir tartışma olduğunu iddia ederken, bir taraftan bu tartışmanın aprioristik ve teorik, diğer taraftan tarihsel ve bağlamsal olduğunu ileri sürer. Bu iki iddia çelişkili görünmesine rağmen, yakından bakıldığında aralarındaki uyum görülebilir. Zira Dewey'e göre problemin kaynağı tarihsel ve bağlamsaldır. Ancak ahlak teorileri bu bağlamsal problemi bağlamından kopararak evrenselleştirdiklerinde aprioristik bir yaklaşımı benimsemişlerdir. Onun bu yaklaşımıyla Nietzsche'nin diğergâmlık ve bencillik karşıtlığının modern bir ayrım olduğu iddiasının benzerlik arz ettiğini de ayrıca belirtmeliyiz. Kr. Nietzsche, *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*, 39-44; MW14. 61.

²⁶⁸ Dewey'in bu düşüncesinin doğruluğunu en açık şekilde Hobbes ve Aristoteles'in düşüncelerini karşılaştırarak gösterebiliriz. Hobbes bencilliği, bütün insanlarda yerleşik bir şekilde bulunan evrensel bir dürtü olarak görmesine rağmen, Aristoteles kendi çıkarını toplumun dışında arayan asosyal bir kişiyi bir istisna olarak görür ve onun mutluluğunun imkânsız olacağını iddia eder. Kr. Aristoteles, *Nikomakhos'a Ethics*, 1168a/30-1170b/5-15; Thomas Hobbes, *Leviathan*, çev. Semih Lim (YKY, İstanbul:1992), 99-103. Bu iki filozofun daha geniş bir karşılaştırması için bk. M. Akif Kayapınar, "Modern Siyaset Tasavvurunun Mekanizmacı Arkaplanı", *Dîvân Dergisi* 18/35 (2013/2), 1-42.

teorilerindeki tartışma, Hobbes'un insan doğasında tek motivasyon kaynağının bencillik olduğunu iddia etmesiyle başlamıştır. O bütün insanların bencil dürtülerini tatmin yoluna gittiği durumda "herkesin herkesle savaşı"nın söz konusu olacağını ve dolayısıyla insan yaşamının "yalnız, yoksul, kötü, vahşi ve kısa" olacağını iddia etmiştir.²⁶⁹ Bu yüzden, birey, bencil duygularını daha makul bir şekilde tatmin etme yolunu bulmalıdır ki bu, bireyin kendi iradesiyle yönetimi otoriter bir güce (*Leviathan*) teslim etmesiyle mümkündür.

Hobbes'tan sonraki ahlak teorileri onun düşüncesinin yarattığı problemlere verilen çeşitli cevaplar olarak görülebilir. Bu cevapları temel olarak üç sınıfta toplayabiliriz: 1- İnsan, doğası gereği bencildir, ancak bu bencillik daha makul hale getirilebilir. Ahlaki fail toplumsal yaşam içinde kendi bireysel mutluluğunu genelin mutluluğundan bağımsız bir şekilde gerçekleştiremeyeceğini anlayabilir. Bu görüş, Bentham ve Stuart Mill'in görüşüdür. Bentham, sempatinin bencillik kadar doğuştan bir duygu olup olmadığı tartışmasına girmeksizin, iyilikseverliğin en fazla sayıda insanın en fazla mutluluğunu elde etmekte gerekli bir koşul olduğunu iddia etmiş ve dolayısıyla onu temel erdemlerden biri olarak görmüştür. 2- Ahlaki failin eğilimleri doğal olarak bencildir. Ahlak, bu bencil doğanın eğilimleriyle eylemde bulunmak değil, onun tersine de olsa vazife bilinciyle hareket etmektir. Bu görüş ise Kant'a aittir. O bir ilgi barındıran bütün eylemlerin maksimlerini daha baştan bencil olarak kabul etmiştir. Bu kabul onu ahlaki davranışın hiçbir ilgi barındırmaksızın gerçekleştirilmesi gerektiği sonucuna götürmüştür. 3- Ahlaki failin doğası kısmen bencil kısmen de diğerkâmdır. Ahlak bu karşıt eğilimlerin uyumu ve uzlaştırılmasıyla ilgilenir. Bu görüş, Hutcheson, Hume ve Adam Smith'in görüşüdür. Bu filozoflar insanda bencil duygular olduğu gibi onu başkalarına iyilikseverlik yapmaya yönelten sempatik duyguların da olduğunu savunmuştur. Nitekim Hume'un, "küçük de olsa bir iyilikseverlik göğsümüze işlenmiştir, insanlara karşı bir arkadaşlık kıvılcımı, kurdun ve yılanın öğelerinin yanı sıra güvercinin bir zerresi yaradılışımız dahilinde yoğrulmuştur"²⁷⁰ sözü bu düşüncenin en açık ifadesidir.²⁷¹

Dewey, bu görüşlerin hiçbirinin Hobbes'un yaklaşımına temel bir eleştiri olmadığına, aksine onun yaklaşımını sorgulamaksızın benimsediklerine dikkat çeker. Başka bir deyişle, onlar Hobbes'un öncülüne değil, bu öncülden çıkardığı sonuca itiraz etmişlerdir. Nitekim insanın bencil olduğunu bütün teoriler sorgulamaksızın kabul etmiş,²⁷² ancak bu bencillikle nasıl mücadele edileceği noktasında farklı öneriler getirmişlerdir. Kant, insan doğasının bencil olduğu öncülünden ahlakın insan doğasının dışında ele alınması gerektiğine hükmetmiş, diğerleri ise Hobbes'la aynı yaklaşım metodunu kullanarak bencillik yanında başka bir

²⁶⁹ Hobbes, *Leviathan*, 94-95.

²⁷⁰ Hume, *Ahlak*, 110.

²⁷¹ MW5.338. Ayrıca bk. EW4.145; MW6. 366-369.

²⁷² Kant'ın, hiçbir çıkar olmamasına rağmen sırf insanlara yönelik duygudaşıktan dolayı yapılan bir iyiliğin bile ahlaki bir davranış olarak nitelendirilemeyeceğini söylemesiyle, Hobbes'un bir dilenciye para vermesinin kendi teorisiyle çelişmeyeceğini söylemesi aralarındaki benzerliği açık bir şekilde gösterir.

duygunun temellendirmesini yapmayı deneyerek Hobbes'un yaklaşımını yumuşatmaya çalışmışlardır.

Dolayısıyla Dewey, bu yaklaşımların her birine ayrı şekilde eleştiriler yöneltmiş olmakla birlikte, onların ortak bir hatayı tekrar ettiklerini iddia ederek daha temel düzeyde bir eleştiri getirir. O, psikolojik bir yöntemle insanı tarihsel ve toplumsal ilişkilerinden tecrit ederek insan doğasında evrensel ve sabit dürtüler olduğunu varsayan ve bütün ahlaki yaşamı onlarla açıklayan yaklaşımların hepsine ilkesel olarak karşı çıkar. Ona göre, ahlaki yaşamı, bu yaşamın dışında ve ona öncel bir temele dayandırmak açısından bu tür yaklaşımlar ahlaki akılla temellendiren Kant'ın yaklaşımı kadar aprioristik bir metot takip etmişlerdir. Dolayısıyla o, Hobbes'un ahlaki yaşamı tek bir dürtüyle açıklama girişimini indirgemeci olmakla eleştirir. Ancak diğer taraftan, sempatiye vurgu yapan yaklaşımın daha geniş bir benlik talebi olduğunu kabul etmekle birlikte bu yaklaşımın da ahlaki yaşamı açıklamakta yetersiz kalacağını söyler. Çünkü bu yaklaşım da aynı yöntemi benimseyerek toplumsal yaşamın dışında ve ona öncel olan bir bireyi başlangıç noktası olarak almıştır.²⁷³

Dolayısıyla Dewey, öncelikle Hobbes'un düşüncesini dayandırdığı başlangıç noktasına itiraz etmekle başlar. Ona göre, Hobbes'un toplumdan yalıtılmış bir birey varsayımı tecrübede karşılığı olmayan bir miti ifade eder. Nitekim Hobbes'un "insanları sanki yerküreye şu anda fırlatılmış ve birbirleriyle kurdukları hiçbir ilişki olmaksızın mantarlar gibi birdenbire tam olgunluğa varmış gibi düşünelim"²⁷⁴ sözü onun olgusal bir durumdan değil, bir kurgudan hareket ettiğini gösterir. Olgusal durum, insanların toplumsal bir yaşam içine doğdukları ve bu yaşam içinde kendilerine sunulan yaşam tarzı içinde ilgi ve amaçlarının oluştuğunu gösterir. Bu açıdan insanlar kendileri için iyi ve kötünün ne olduğunu bilen hazır-yapım bir yapıyla dünyaya gelmezler. Dewey, bir çocuğun, yaptığı davranışın çevresindeki insanlar üzerinde birtakım etkiler ve sonuçlar ortaya çıkardığını kavradığında ahlaki fail olduğunu ifade eder. Bu açıdan ahlaki fail ancak başkalarının iyisiyle karşılaştığında kendi iyisinin farkına varır. Sadece bu farkına varışla birlikte kendi iyisini bilinçli bir amaç haline getirir.²⁷⁵ Dolayısıyla toplumsal yaşam bu yaşama öncel olan ve kendi refahı ve mutluluğuna dair tam bir kavrayışa sahip olan ahlaki failin kendi amacını gerçekleştirmek için kullanabileceği bir araç değildir. Bir benzetmeyle ifade edersek, bireyle toplum arasındaki ilişki usta bir

²⁷³ Söz konusu anlayış diğerlerine hoşgörü ve sempatiyle yaklaşmasına rağmen "ben" ve "diğerleri" veya birey ve toplum ayrımını sürekli bir şekilde korumaya devam eder.

²⁷⁴ Thomas Hobbes, "Philosophical Rudiments Concerning Government and Society", *The English Works of Thomas Hobbes*, der. William Molesworth (London: 1969), 109.

²⁷⁵ LW7. 294. Dewey bu düşünceleriyle insanın doğası gereği sosyal olduğunu iddia eden Aristoteles'in düşüncesini benimser. Ancak bu düşünce insanda onu sosyalliğe iten hazır yapım biyolojik ya da psikolojik bir yapının olduğu anlamına gelmez. İnsanın diğer canlılardan farklı olarak hazır davranış kodlarıyla gelmediği, kendini gerçekleştirmesi için sosyal ilişkiler ağına girmek zorunda olduğu anlamına gelir. Hegelci bir dille ifade edersek bu, insanın içinde yaşadığı doğa ve toplumsal dünyaya dair bir bilinç elde etmeksizin kendine dair bir özbilince sahip olamayacağı şeklindeki bir düşünceyi içerir.

marangozun alet sandığından işine yarayan aletleri çekip alması gibi bir ilişkiden daha fazlasını ifade eder.

Dewey buradan hareketle, bencillik ya da iyilikseverliğin doğal dürtüler olmak yerine toplumsal yaşam içinde *kazanılmış yatkınlıklar* olduklarını iddia eder. Onun bu düşüncesi, konu hakkındaki temel düşüncesini oluşturduğu için doğru anlaşılması önemlidir. O, bununla insanın doğuştan birtakım dürtülere sahip olduğunu inkâr etmemektedir. Onun söylemek istediği şeyi Aristoteles'in kavramlarıyla ifade edersek, söz konusu dürtüler bir potansiyeli belirtir ve bu potansiyelin aktüel hale gelmesi ancak toplumsal ilişkiler yoluyla mümkün olur. Başka bir ifadeyle, dürtüler ahlaki yaşamın maddi nedenini oluştururken toplumsal ilişkiler formal nedenini oluşturur. Toplumsal bir yaşam içinde belli bir davranış tarzına kavuşmamış bir duygu, forma kavuşmamış bir madde kadar anlamsızdır. Örneğin, bir annenin çocuğuna yönelik şefkat duygusu hiç şüphesiz içgüdüsel bir duygudur. Ancak ahlak dolaysız bir şekilde bununla değil, annenin bu şefkati nasıl bir davranış tarzıyla ortaya koyduğuyla ilgilenir. Davranış tarzı ise orijinal bir şekilde içgüdüde bulunmaz, aksine toplum içinde kazanılır.

Dewey'in konuya dair temel yaklaşımını verdikten sonra bencillik ve diğerkâmlık hakkındaki düşüncelerine geçebiliriz. O, ahlaki failin kendi çıkarıyla ilgilenmesinin dolaysız bir şekilde ahlaki açıdan kötü olduğu, başkalarının mutluluğu ve refahıyla ilgilenmesinin ise dolaysız bir şekilde iyi olduğunu söylemenin yanlış olduğunu iddia eder. Zira bir eylemi bencil olarak nitelendirmemizin sebebi, onun ahlaki failin kendi mutluluğunu hedefleyerek yapmış olması değildir. Birinin kendi sağlığı, ilmi gelişimi ya da maddi durumu hakkında bilinçli bir gayret göstermesi, onları kendisi için yapması sebebiyle kötü bir şey olamaz. Hatta bunları yapmak ahlaki failin vazifesidir. Çünkü kendisine faydası dokunmayan bir kişinin başkalarına da faydası olmayacaktır. Dolayısıyla davranışı bencil yapan şey, kişinin o davranışı kendi iyiliği için yapmış olması değil, ilişki içinde olduğu diğer insanların hak ve taleplerini hesaba katmaksızın gerçekleştirmesidir.²⁷⁶

Dolayısıyla Dewey, konu hakkındaki problemi diğer ahlak teorilerinden farklı bir şekilde ortaya koymaya çalışır. Ona göre, gerçek ahlaki sorun ne kişinin kendi iyiliğini mi yoksa başkalarının iyiliğini mi amaçladığını belirlemek ne de ahlaki eylemin herhangi bir ilgi barındırıp barındırmadığına bakmaktır. Gerçek sorun *ne tür bir kişiliğin* geliştirilmesi gerektiğidir.²⁷⁷ Bu görüşün diğerlerinden farkı, her şeyden önce kişiliğin bir *gelişim sürecine* tabi olduğunu düşünmesidir. Dolayısıyla başlangıç durumu, bir tarafta neyi arzuladığını ve istediğini bilen bir birey ve diğer tarafta bu istediklerine ulaşabileceği araçların olduğu bir durum değildir. İstekler ve arzular toplumsal ilişkiler içinde oluşur ve bu oluşun istek ve

²⁷⁶ LW7. 295.

²⁷⁷ Dewey'in bu temel düşüncesi açık bir şekilde Platon ve Aristoteles'in konu hakkındaki düşüncelerini devam ettirir. Nitekim Aristoteles, iyi insan ve kötü insan arasındaki ayrım noktasının ne olduğunu tartıştığı yerde, Platon'un çocukları iyi şeylerden haz alacak, kötü şeylerden acı duyacak şekilde yetiştirmek gerektiği şeklindeki düşüncesine işaret ederek bunun eğitimin özü olduğunu söyler. Bk. Aristoteles, *Nikomakhos'a Etik*, 1104b, 10-15.

arzular ise bireyin gelecekteki ilişki tarzları üzerinde etkili olur. O yüzden, kişilik, toplumsal ve doğal çevreyle kompleks bir yapıya sahip olan etkileşimlerle meydana gelen olumsal bir yapıyı ifade eder. Bu kişiliğin genişliği ve derinliği, etkileşimin genişliği ve derinliğiyle doğrudan orantılıdır.

Dewey problemi bu şekilde ortaya koyarak yukarıdaki söz konusu teorileri bu açıdan ayrı ayrı değerlendirir. Buna göre, Hobbes'un hatası ahlaki eylemi kişinin çıkarıyla açıklaması değil, bu çıkarı yanlış yerde aramasıyla ilgilidir. Diğer insanlarla dinamik bir ilişki ve etkileşim içinde olan toplumsal ilişkilerin bir tarafı olarak sorumluluk üstlenen bir kişi, toplumdan kendisini tecrit eden ve kendisine bu ilişki ağının dışında bir dünya kuran kişiden daha geniş ve derinlikli bir kişiliğe sahip olacaktır.²⁷⁸ Çünkü birincisi bu ilişki içinde potansiyelleri ve yeteneklerinin daha iyi farkına varacak ve onları geliştirmenin imkân ve koşullarına sahip olacaktır. Diğeri ise, ilişki tarzlarının kendisine sunacağı yeni arzu ve istek alanlarından mahrum kalacağı için sınırlı ve dar bir dünya içinde yaşamaya mahkûm olacaktır.²⁷⁹ Bu ikisinin örneği, bir konu hakkında doğru ve tamamlanmış bir bilgiye ulaştığını düşünerek huzur bulan bir düşünürle, farklı bir görüşü kendi görüşünü genişletmenin ve derinleştirmenin bir vesilesi olarak gören kişidir.²⁸⁰

Dewey, Kant'ın düşüncesini de bu yaklaşım açısından değerlendirir. O, Kant'ın bir ilgi barındıran bütün eylemlerin dolaysız bir şekilde bencil olduğu görüşüne karşı çıkar. Ona göre, iyi insan ve kötü insan arasındaki ayrımın ölçütü birincisinin yaptığı şeye karşı hiçbir kişisel ilgi duymaması, ikincisinin ise kişisel bir çıkar dolayısıyla eylemde bulunması değildir. Onları ayırt eden şey, ilgi duydukları *konuların niteliğindeki* farklılıktır.²⁸¹ Örneğin, arkadaşına yardım ederek tatmin olan bir kişilikle her ne yolla olursa olsun rakibini yenmekten haz duyan birinin aynı kişiliğe sahip olduğu söylenemez.

Dewey, Kant'ın bu ayrımı dikkate almamasının temelinde, benlikle benliğin eylemleri ve amaçları arasında bir ayrım olmadığına, kişinin ne *yapıyorsa*, o *olduğuna* dikkat etmemesinin yattığını belirtir. Bu sebeple Kant, hazır-yapım sabit bir benlik olduğunu ve bu benliğin çevresindeki insanları kendi çıkarı için bir araç olarak gördüğünü düşünür. Benlik insanlara kendinde değeri olan bir amaç olarak değil, önceden belirlemiş olduğu amaçlara ulaşmanın araçları olarak bakar. Meseleyi bu şekilde açıklayan Kant, bu durumdan kurtulmanın tek yolunun eylemlerin ilgi barındırmaksızın yapılması gerektiği sonucuna ulaşır. Dewey, Kant'ın

²⁷⁸ LW7. 302. Bu düşünce toplumsal yapıların ve kurumların bireyin gelişimi ve özgürlüğünü tehdit eden bir karaktere sahip olabileceği olasılığının olduğunu reddetmez. Bu durumun bireyin toplum dışı bir dünyaya kaçmasının gerekçesi olmayacağını iddia eder. Bu kaçış özgürlük ve gelişimi sorumsuz ve eksantrik bir yaşam arzusunun kılıfı olarak kullanılabilir.

²⁷⁹ Dewey'in bu düşüncesini, Hegel'in köle-efendi diyalektiğinde sürecin sonunda gerçek özgürlüğe kavuşan tarafın toplumsal ve doğal dünyayla aktif bir ilişkiden geri duran efendinin değil, bu ilişki içinde kendini ve dünyayı tanıma imkânı bulan kölenin olacağı düşüncesiyle karşılaştırılabilir.

²⁸⁰ Bu tür bir örneği vermemizin sebebi, Dewey'in bencilliği bir davranış *alanıyla* değil, davranış *tarzıyla* ilgili bir şey olarak görmesidir.

²⁸¹ LW7.296.

burada tarafsızlıkla (*disinterested*) ilgisizliği (*uninterested*) birbirine karıştırdığını söyler. Tarafsızlık eyleme ilgi duymamak değil, ilginin adil ve objektif olmasına dikkat etmekle ilgilidir.²⁸² Aksi takdirde, iyi bir insanın yaptığı eyleme ilgi duymaksızın yapmasını istemek, o eylemi onun için bir angaryaya dönüştürmek demektir.

Dewey, ahlaki sempati duygusuyla açıklayan düşüncenin hatalarını da çeşitli yönleriyle açıklar. O, sempati hakkındaki bütün görüşlerini yoğunlaştırılmış bir şekilde aşağıdaki paragrafta özetler:

Gerçek bir sosyal ilgi (*interest*) içgüdüsel bir sempatik tepkiden daha geniş ve daha derindir. Sempati faklı bireylerde farklı yoğunlukta olan gerçek bir doğal dürtüdür. O, sosyal kavrayış ve *sosyalleşmiş arzunun* gelişimi için değerli bir araçtır; ancak özünde o, herhangi bir doğal yetenekle aynı düzlemde değildir. O, bencilliğe ve duygusallığa sebep olabilir... Birey sempatiyle başkalarının iyiliği için uğraşabilir, fakat düşünme ve anlayışlılığın eksik olması sebebiyle onların iyisinin gerçekten ne olduğuna dair bir cehalet içinde olabilir ve pek çok zarara yol açabilir. Kişi kendisi için istediğini diğerleri için de isteyebilir ancak kendisi için arzulanması gereken şey hakkındaki düşüncesi tamamen hatalı olması sebebiyle korkunç bir şekilde yanılabilir. O gelişigüzel bir şekilde, hoşlandığı herhangi bir şeyin diğerleri için de iyi olduğunu varsayması sebebiyle kendi standartlarını diğerlerine otoriter bir şekilde dayatabilir. Öte yandan içgüdüsel bir sempati taraflıdır. Kişi akrabalarına ve yakın arkadaşlarına başkalarının zararına olacak şekilde onları kayıracak derecede hararetle bir şekilde bağlanabilir.²⁸³

Dewey'in bu ifadelerindeki hususları ayrı ayrı belirtelim: Birincisi, Dewey'e göre, gerçek bir ahlaki kişilik toplumsal ilişkilerin bir tarafı olan, ortak bir amacı özümseyerek onu kişiliğinin bir parçası haline dönüştüren ve kendi gerçekliğini bu ilişkiler ağı içindeki imkân ve koşullarda arayan sosyal bir kişilik olmalıdır. Sempati bunun için zorunlu ancak yeterli olmayan bir unsurdur. Örneğin kişi, bir hak mücadelesi veren gruba karşı sempatiyle yaklaşabilir. Ancak o gruba somut bir şekilde destek vermesi (örneğin grubun imza kampanyasına katılmak) için sempati duygusunun yanında adalet, cesaret ve basiret gibi erdemler de gerekli olacaktır.²⁸⁴ Aksi takdirde, örneğin televizyonda onların haberlerini seyredip üzüntü duymak duygusallığın ötesine geçmeyecektir. İkincisi, başkalarının mutluluğuna yönelik sempatik duygu, düşünce ve basiretin rehberliği olmadığında amaçlanan şeyin tersine sonuçlara sebep olacaktır. Örneğin, ebeveynin çocuklarının her istek ve arzusunu yerine getirmesi çocuğun bencil ve sorumsuz karaktere sahip olmasıyla sonuçlanacaktır. Üçüncüsü, kendi için istediği şeyi başkası için de istemek, kendi yaşam tarzını karşısındakilere dayatmak ve statükonun devamlılığını sağlamaya dönük bir çaba olabilir. Örneğin, çocuk olgun hale geldiğinde bile onun hayatına müdahale etmeye devam

²⁸² LW7. 296.

²⁸³ MW5. 271-272.

²⁸⁴ Hume, aklın tek başına kişiyi eyleme geçiremeyeceğini söyler. Dewey'e göre aynı durumun duygular için de geçerli olduğu söylenebilir.

eden ebeveynler, bu davranışlarını çocuklarına duydukları merhamet duygusuyla açıklamalarına rağmen bu davranışın altında çevresinde kendisine muhtaç insanların olmasını isteyen otoriter bir tutum olabilir. Bu davranış, kendi yaşamı hakkında önemli kararlar alamayan ve başkalarının desteğine muhtaç olan asalak bir kişilik ortaya çıkaracaktır.²⁸⁵ Dördüncüsü, tek başına sempatiyle hareket edildiğinde, kişi içinde bulunduğu durumun tarafsız bir şekilde değerlendirmesini yapamayacaktır.

2.7.5. Akıl

Ahlaki yaşamda alışkanlığın yeri ve işlevini ele aldığımız bölümlerde ahlaki yaşamın büyük ölçüde birikimsel tecrübenin sürekliliğinden oluşan alışkanlıklar ve gelenek yoluyla devam ettiğini, ancak onun ortaya çıkan yeni koşullara etkili cevap vermek için gerekli olan dinamizmini kaybedebileceğini ifade etmiştik. İtkilerin yeri ve işlevini ele aldığımız bölümde ise, alışkanlıkların kesintiye uğraması sebebiyle itkilerin kendilerini anlamlı bir şekilde ifade ettikleri davranış kanalları ve tarzlarından mahrum kaldıklarını ve bu durumun ahlaki yaşamın değişim ve dönüşüm ihtiyacına işaret ettiğini belirtmiştik. Bu durum, bir bütün olarak ahlaki yaşamın olağan akışındaki bir düzensizlik ve kaosa işaret eder. Bir tarafta dogmatik bir hale gelmiş bir alışkanlık ve geleneğin, diğer tarafta ise hedefsiz bir şekilde kendisini ifşa etmeye yönelen itkilerin olduğu bir çatışma söz konusudur. Dewey, alışkanlıkların dogmatik karakterini dönüştürerek itkilerin daha zengin ve anlamlı ifadesini sağlayacak davranış tarzları üretmenin aklın ahlaki yaşamdaki yeri ve işlevini teşkil ettiğini düşünür.

Peki, ahlak tecrübesi alanındaki aklın doğası hakkında ne söylenebilir? O, sadece itkilerin bir hizmetçisi midir, yoksa onlar üzerinde pozitif ve dönüştürücü bir etkiye de sahip midir? Diğer tecrübe alanlarından farklı olarak sadece ahlak tecrübesi alanında ortaya çıkan problemleri çözmekte kullanılan ayrı türde bir akıl var mıdır? Aynı şekilde ahlak alanındaki yargılarla diğer alanlardaki yargılar arasında niteliksel bir fark var mıdır? Bu akıl, insan tecrübesinden bağımsız ve onun ötesinde sezgisel ve dolaysız bir yeti mi, yoksa tecrübenin bir ürünü müdür?

Dewey bu sorulara onun ahlak düşüncesinde önemli bir yer tutan bir ayırım yaparak cevap vermeye başlar: Değer verme (*valuing*) ve değerlendirme (*valuation*). Birincisi, herhangi bir düşünceye başvurmaksızın dolaysız bir şekilde kendiliğinden gerçekleştirdiğimiz pratik

²⁸⁵ Burada Nietzsche ile Dewey arasındaki benzerliği ve zıtlığı görebiliriz. Dewey, ahlaki tamamen iyilikseverlik temelinde ele alan anlayışın bir köle ahlakını ortaya çıkaracağını iddia ettiğinde Nietzsche'ye katılabilir. Ancak bunun sebebinin, muhtaç olanlar, kendi ayakları üzerinde duramayanlardan değil, gücü elinde bulunduran ve hiyerarşik toplumsal yapıya dayalı statükonun devamlılığını isteyenler olduğunu düşünmekle ondan ayrılır.

değer tecrübesidir. İkincisi ise, bu değer tecrübesinde ortaya çıkan problemler dolayısıyla onun dolaysızlığından uzaklaşarak onu ortaya çıkaran sebepler ve onun ortaya çıkardığı sonuçlar üzerinde muhakemeye dayalı bir düşünmeyi ifade eder.²⁸⁶

Ahlak değer alanlarından birini temsil eder. Çünkü ahlak tecrübesinde bazı eylemler ve karakter örnekleri bizde sevgi, hoşlanma, beğenme, takdir etme, hayran olma, sempati gibi duygulara sebep olurken bazıları ise nefret etme, kınama ve öfke duyma, tikslenme, suçlama gibi duygulara sebep olur. Tecrübenin bu dolaysız karakteri sadece doğal duygular için değil, kazanılmış yatkınlıklar için de geçerli bir durumdur. Bu duruma örnek olarak, Aristoteles'in alışkanlıkla kazanılarak ikinci doğa haline gelmiş bütün karakter erdemleri gösterilebilir. Bütün bu tecrübelerin ortak özelliği, muhakeme etme gereksinimi duyulmaksızın dolaysız bir şekilde ortaya çıkan değer tecrübelerini ifade etmeleridir. Ancak bu değer verme durumlarında bir sorunla karşılaştığımızda, başka bir deyişle değer duygusunu yönelttiğimiz eylem ya da karakterin gerçekten bunu hak edip etmediğine dair bir şüphe içine düştüğümüzde, değer vermenin dolaysızlığından onun başka tecrübelerle ilişkisi üzerinden değerlendirmenin dolaylılığına geçiş yaparız.

Ancak Dewey, bu değer tecrübelerinin dolaysızlığından hareketle insanda ahlaki kavrayışı ortaya çıkaran ve sezgi (*intuition*) olarak adlandırılan ayrı bir yeteneğin varlığının kanıtı olarak alınmasının yanlış olacağını iddia eder. Ayrıca o, ahlaki değer yargılarını sadece yukarıdaki gibi duygusal tepkilerle sınırlandırarak ahlak alanının bilişsel değerinin olmadığı sonucuna varan yaklaşıma da karşı çıkar.²⁸⁷ Birinci görüşe karşı Dewey, değer tecrübesinin dolaysızlığının kaynağını bir tecrübe birikiminin sonucunda insanda oluşan yatkınlık ve alışkanlıklarla açıklar. O bu noktada sezgici düşüncenin temel örneklerinden birisi olarak Aristoteles'i göstermesine rağmen, onun ahlak alanı söz konusu olduğunda bu sezginin tecrübenin başlangıcında değil, sonucunda elde edildiğini savunduğunu söyler.²⁸⁸ Nitekim Aristoteles'in, iyi bir insanın dolaysız değer yargılarının tecrübe sahibi olmayan bir kimsenin ayrıntılı bir şekilde düşünerek ortaya koyacağı tahminlerinden daha güvenilir olduğu şeklindeki görüşü bu duruma işaret eder.

Dolayısıyla Dewey'in, ahlaki yaşamın büyük ölçüde alışkanlıklar temelinde yaşandığını söylediğinde kastettiği şeyin, ahlaki yaşamın dolaysız karakterine işaret ettiğini söyleyebiliriz. Ancak ahlaki yaşamın dinamik bir karakterde olması onun sürekli bu şekilde yaşanmasına izin vermez. Bir erdem yeni çıkan koşulları dikkate almadığında erdemsizliğe dönüşebilir.²⁸⁹ Bir dönemde yararlı sonuçlar ortaya çıkaran bir eylem başka bir dönemde

²⁸⁶ LW7. 265. Dewey'in bu ayrımının çalışmamızın birinci bölümünde ele aldığımız dolaylı ve dolaysız tecrübenin ahlak alanında karşılığı olduğunu belirtmeliyiz.

²⁸⁷ Söz konusu yaklaşım mantıkçı pozitivistlere aittir ve Dewey, ilk defa onların dergisinde yayınlanan *The Theory of Valuation* adlı kısa risalesini onların görüşlerine bir eleştiri olarak yazmıştır.

²⁸⁸ EW4. 21.

²⁸⁹ Bu noktada Aristoteles'in alışkanlıklar yoluyla elde edilen erdemlerin dolaysız karakterine işaret etmesinin, erdemlere bir kez sahip olduğumuzda, bunun artık yaşam boyunca devam edeceğini, dolayısıyla onlara yönelik

insanlığın felaketine sebep olabilir. Dolayısıyla Dewey'e göre, ahlaki düşünmeyi ortaya çıkaran varoluşsal zemin, bu dolaysız bir şekilde gerçekleştirdiğimiz eylemlerin problemin bizzat kendisini oluşturarak sorgulanabilir hale gelmesidir. Düşünmek demek, bir şeyin dolaysız varlığından çıkarak onun ilişkilerine, yani onu ortaya çıkaran sebepler ve onun ortaya çıkardığı sonuçları araştırmak demektir. Dewey'in bu noktada vermiş olduğu örnek, bir çocuğun, sevdiği bir kişiye zarar veren kimseye karşı dolaysız bir şekilde nefret duyması, yetişkin bir kimsenin ise bu kişinin dış çeken bir doktor olduğunu bilmesi sebebiyle böyle bir duyguya sahip olmamasıdır. Çünkü çocuğu yetişkinden farklı kılan şey durumun, dışındaki başka unsurlarla ilişkisini kavramaktan yoksun olmasıdır. Bu örnekten hareketle Dewey, ilişkilerin kavranmasının dolaysız bir şekilde yapmış olduğumuz değer verme eylemlerimizi niteliksel bir değişime uğratabileceği sonucunu çıkarmaktadır.²⁹⁰

Ahlaki yaşam, aslında dolaysız değer verme tecrübesi ve dolaylı değerlendirme arasındaki karşılıklı bir etkileşim içinde devam eden bir süreç olarak görülebilir. Ahlaki yaşamın anlamlı olmasının, bu etkileşimin mümkün olduğunca dengeli ve orantılı bir şekilde kurulmasıyla mümkün olduğu söylenebilir. Çünkü bir taraftan değer verme tecrübesinin dolaysız olması ahlaki yaşamın akıcı bir şekilde devam etmesi için zorunlu bir koşuldur. Ancak onun dolaysızlığı aşırıya vardığında, kendisini ortaya çıkaran koşullar ve onun ortaya çıkardığı sonuçlara duyarsız olduğunda niyet edilenin aksine sonuçlar doğuracaktır. Diğer taraftan, değerlendirmenin dolaylılığı ahlaki yaşamın gerekli kıldığı düzenleme ve ıslah etmeyi gerçekleştirmek için zorunludur. Ancak bu dolaylılık, dolaysız tecrübenin imkân ve koşullarını dikkate almayacak ölçüde soyut bir zemine dayandığında ise, ahlaki failin arzu ve duygularına yeterli bir rehberliği sağlamak yerine onun üzerinde baskıcı bir güce dönüşecektir.

Dewey ahlaki yaşamda dolaylı tecrübe olarak düşünmeyi ortaya çıkaran bağlamın dogmatik hale gelmiş alışkanlıklar ve onların baskısından kurtulmak isteyen arzuların kendilerini anlamlı bir şekilde ifade etmekten yoksun olduğu bir durum olarak tasvir etmesi tam da bu dengesizliğe işaret eder. O bu yüzden, ahlaki yaşamdaki aklın görevinin, eylemin sebep ve sonuçlarına dair bir araştırma yoluyla bu dengesizlik ve uyumsuzluğun denge ve ahenge kavuşturulması olduğunu söyler. Bundan dolayı, ahlaki düşünme ne sadece dolaysız tecrübenin imkân ve koşullarından bağımsız bir şekilde ahlaki yaşamın yöneleceği nihai bir amacın ne olduğunu gerekçelendirmeye yönelik soyut bir zihinsel faaliyet ne de bireysel ahlaki failin eylemi gerçekleştirdiği takdirde elde edeceği kâr ve zarar hesaplamasıdır.

Bu yüzden Dewey, bu iki bakış açısından daha ziyade Yunan felsefesine başvurarak onların estetik ve ahlak arasında kurmuş olduğu özsel ilişkiye işaret eder:

muhakemeye dayalı bir öz bilinç geliştirmek zorunda olmadığımız anlamına gelmediğini belirtmemiz gerekir. Ayrıca Aristoteles' bir entelektüel erdem olarak basiret olmadan karakter erdemlerinin kendilerini gerçekleştirmelerinin mümkün olmadığını da belirtir.

²⁹⁰ LW7. 265.

Ahlakın en erken keşiflerinden biri davranıştaki iyi ve kötü hakkındaki yargılarla davranışta güzellik ve çirkinliğin takdirinin benzerliğidir. Erdemsizlikten tikslenme ve erdemliliğe hayran olma duyguları estetik duyguda köklenir. Hayranlık ve tikslenme duyguları doğaldır; onlar davranışa bağlandığında ahlaki bir duygu teorisinde yatan hakikati ortaya çıkaran bir unsur oluşturur. Üstelik adalet simetri ve orantı duygusuyla güçlü bir müttefiktir. Adil (*fair*) teriminin çift anlamlı olması rastlantı değildir. Arzuların güzel bir bütün içinde ahenkli bir karışımını ifade eden Grekçe'deki *sophrosyne* özsel bir şekilde sanatsal bir düşüncedir. Kendine hâkim olma (*self-control*) onun kaçınılmaz sonucudur, fakat düşüncenin sebebi olarak kendine hâkim olma Atinalılar için bir bina ya da heykelde kontrolün bütün parçaları kapsayan ve onları düzen ve ölçülü bir birlikte toplam bir bütün düşüncesinden başka bir şeye işaret ettiğinde duyacakları kadar tiksineç görünecektir. Yunanların Kalokagathos, Aristoteles'in erdemi orantılı ortalayla özdeşleştirmesi iyi davranışın hâkim özellikleri olarak zarafet, ritim ve ahengin keskin takdirinin göstergeleridir...²⁹¹

Dewey bu ifadelerin, ahlaki düşünmede tarafsızlığın arzulara karşı ilgisiz kalınması anlamına gelmediğini, aksine düşüncenin konusu olan durum içindeki bütün arzulara karşı adil bir tutum alınmasının gerekliliği anlamına geldiğine işaret ettiğini söyler. Ancak bundan daha genel ve önemli olan husus, bu ifadelerin onun ahlaki düşünmenin doğası hakkındaki düşüncesinde etkili olmuş olmasıdır. Nitekim yukarıda işaret edildiği gibi Dewey, düşünmenin görevinin dengesiz durumdan denge durumuna geçişi sağlamak olduğunu düşünür. Ayrıca bu noktanın Dewey açısından, söz konusu dengenin ahlaki yaşamın öncesinde bulunan hazır yapımlar bir şey değil, dengeden dengesizliğe geçiş ve tekrar dengeyi elde ederek başarılan ve dolayısıyla sürekli zenginleşen ve genişleyen bir anlama geldiği de belirtilmelidir.

Dewey'in ahlaki düşünmenin doğasına dair temel düşüncesini açıkladığı ve yukarıdaki söylediklerimizi doğrulayan ifadeleri şu şekildedir:

Düşünme birbiriyle çatışan çeşitli eylem yollarının (tahayyüldeki) dramatik provasıdır. O, önceki alışkanlığın ve yeni ortaya çıkan itkinin çatışması sebebiyle, etkili olan aleni eylemin engellenmesinden başlar. Daha sonra her bir alışkanlık ve itki, aleni eylemdeki zamansal kararsızlık durumunda sırasıyla denenir. Düşünme mümkün olan çeşitli eylem yollarının gerçekten ne olduğunu bulma deneyimidir. O, sonuçtaki eylemin yapıldığı takdirde neye benzeyeceğini görmek için alışkanlık ve itkilerin seçilmiş unsurlarının çeşitli şekillerde *kombinasyonlarını* yapan bir deneydir. Bu deney düşüncedeki geçici provalar tarafından yerine getirilir.²⁹²

Burada dikkat edilmesi gereken hususlardan biri, ahlaki düşünmeyi ortaya çıkaran şeyin iyi ve kötü hakkında pozitif inançların belirsizleştiği, aynı oranda meşru olan iyilerin birbiriyle çatıştığı, dolayısıyla dolaysız bir eylemi yerine getirmenin artık mümkün olmadığı bir durum

²⁹¹ LW7. 271.

²⁹² MW14. 132.

olduğudur. Bu durumda, ister alışkanlık yoluyla elde edilen birtakım yatkınlıklar isterse insan doğasındaki doğal duygular olsun her ikisi de herhangi bir seçim yapmanın zorluğuyla karşılaşılır. Dewey bu durumda, düşünmenin zorunlu ve varoluşsal bir şekilde devreye girdiğini ve tecrübenin diğer alanlarında olduğu gibi analiz ve sentez girişiminde bulunduğunu iddia eder. Yani, fiilî durumda zaten birbirinden ayrılmış olan unsurların analizini yapmak ve onları anlamlı bir bütün haline gelecek şekilde bir sentezin imkânını araştırmak düşüncenin görevidir. Ancak burada mutlak bir senteze kavuşmak mümkün olmayacaktır. Bunun en önemli göstergesi, çatışmanın ortaya çıkardığı dengesizlikten önceki durumun da kısmi bir sentezi ifade etmesidir. Bu sentezden ortaya çıkacak sonucun başarısı, kendisini ifade etmek için davranış tarzlarından yoksun olan arzu ve itkilerin onu bir yatkınlığa dönüştürerek dolaysız bir eylem haline getirmelerine bağlı olacaktır.

Sonuç olarak, bölümün başında sorduğumuz sorulara dönecek olursak Dewey, ahlaki düşünmenin sadece arzuların hizmetçiliğini yapmadığını, aksine onlara davranış tarzları keşfederek onların form kazanmalarını sağladığını ve böylece onları niteliksel bir dönüşüme uğrattığını, ahlak alanındaki düşünme faaliyetinin diğer alanlardakilerden metot ve süreç açısından değil, konu açısından ayrıldığını ve ahlaki tecrübeye dolaysız bir şekilde eyleme geçmemizi sağlayan şeyin dolaysız bir sezgi değil, geçmiş tecrübenin birikimiyle elde edilen alışkanlıklar olduklarını savunur. Bu dolaysızlığın ahlaki çatışma durumlarında seçim yapmamızda yeterli rehberliği sağlamaması dolaylı bir tecrübe olarak düşünmeyi ortaya çıkaran husustur.

2.7.6. Prensiplerin doğası ve ahlaki düşünmedeki yeri

Ahlakta prensiplerin doğası ve ahlaki düşünmedeki işlevi konusunda iki karşıt görüş ön plana çıkar. Birinci görüş, ahlaki yargının ancak evrensel prensiplere başvurarak ve onun verdiği hükme bağlanarak mümkün ve doğru olacağını savunan; ahlaki düşünmeyi ise, tikel eylemlerin evrensel prensipler altına yerleştirilmesi olarak kabul eden evrenselci ya da genelleştirmeci yaklaşımdır. Bu görüşe göre, ahlakta böylesi prensiplerin olmadığını iddia etmek, ahlaki yaşamı kaos ve anarşiye teslim etmekle özdeştir. İkinci görüş ise, ahlaki yargının prensiplere başvurmaksızın ve ona ihtiyaç duymaksızın eksiksiz bir şekilde yapılabileceğini iddia eden tikelleştirici (*particularist*) yaklaşımdır.²⁹³ Bu görüşe göre, tikel durumda evrensel ahlaki prensiplere başvurmak, tikel durumun özel bağlamına duyarlılığı azaltmak ve dogmatik bir düşünce tarzını benimsemek demektir. Birinci yaklaşım tarzına örnek olarak Kant'ın ödev ahlakı, Mill'in kural faydacılığı²⁹⁴ ve Sidgwick (1838-1900),

²⁹³Todd Lekan, *Making Morality Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory* (TN: Vanderbilt University Press, Nashville, 2003), 86.

²⁹⁴ Dewey, *Ahlak* adlı kitabının 1908 baskısında evrenselci yaklaşım altında bu üç ahlak teorisini de zikretmesine rağmen, 1932'deki baskısında Mill'i metinden çıkarmış, ancak bunun sebebine dair bir şey söylememiştir. Ancak Mill'in, ahlaki prensiplerin temelini diğerlerinin aksine tecrübe içinde temellendirmesine rağmen bu prensiplerin

Prichard (1871-1947), Moore ve Ross (1877-1971) gibi filozofların sezgici ahlak anlayışları verilebilir. İkinci yaklaşıma ise, Aristoteles'in prensiplerin ahlaktaki yeri konusundaki düşüncelerini tikelci bir yaklaşımla değerlendiren John McDowell ve Nussbaum örnek verilebilir, ancak bu görüşün en uç örneği Jonathan Dancy'nin düşüncelerinde temsil edilir.²⁹⁵

Dewey, ahlaki prensiplerin temeli ve doğası konusunda *natüralist*, işlevi konusunda ise *pragmatist* bir açıklama getirerek bu iki uç yaklaşım karşısında ahlaki prensipler ve tikel ahlaki durumlar arasında diyalektik bir ilişki kurarak orta yolun mümkün olduğunu iddia eder. Ona göre, Kant'ın formel ve aşırı derecede genelleştirilmiş prensiplerinden daha dar, ancak tikel durumlardaki yargılardan daha geniş olan orta dereceli genelleştirmelere sahip olmamız gerekir.²⁹⁶ Zira bir ahlaki prensip, onu ortaya çıkaran koşullardan tamamen bağımsız olacak şekilde soyutlandığında, bu prensibin somutta hangi tikel davranışı talep ettiğini belirleme ve bir durumu diğerinden farklılaştıran koşulları göz ardı etme sorunu ortaya çıkacaktır. Ancak diğer taraftan, hiçbir genel görüşe başvurmadan tamamen durumun tikel unsurlarına odaklanıldığında, bu kez de davranışın sonuçlarına dair kısa vadeli ve dar bir bakış açısına mahkûm olunacaktır. Dolayısıyla problem, ya evrensel ve mutlak prensipler ya da anarşi ve kaos, ya bağlama duyarlılık ya da dogmatizm şeklinde bir tercih durumunda kalınarak çözülemez. Asıl problem, hem prensiplerin ahlaki yargı durumundaki indirgenemez işlevini yerine getirmesini sağlayacak, hem de ahlaki durumun değişkenlerini göz ardı etmeyecek bir açıklamayı elde etmektir. Başka bir deyişle problem, ahlaki prensiplerin olup olmadığı değil, prensiplerin tikel ahlaki eylem içinde nasıl bağlamsallaştırılacağıdır. Dewey bunu, "*mesele, önceden geliştirilmiş kuralları atmak ya da onlara inatla yapışmak değildir. Zeki alternatif; onları düzeltmek, uyarlamak, genişletmek ve değiştirmektir. Problem, süreklilik ve canlı bir şekilde yeniden uyum sağlama problemidir*"²⁹⁷ şeklinde ifade eder. Dolayısıyla o, tikelleştirici yaklaşımda olduğu gibi, prensipleri ahlaki düşüncenin dışına atmayı önermez. Aksine prensiplere evrenselci yaklaşımdan daha farklı bir anlam vererek onların ahlaki düşüncede etkili bir işleve sahip olabileceğini savunur.

Evrenselci yaklaşımın bütün ahlaki düşünmeyi tikel bir ahlaki eylemi dolaysız bir şekilde bilinen evrensel bir prensibin altına yerleştirme eylemi olarak düşündüğünü söyledik. Bu durumda örneğin dürüstlük prensibinin, sezgici ahlak teorilerinde iddia edildiği gibi,

ahlaki düşüncedeki işlevi konusunda diğerleriyle benzer bir yaklaşım tarzını benimsediğini söyleyebiliriz. Krş. MW5. 301; LW7. 279.

²⁹⁵ Bk. Jonathan Dancy, *Ethics Without Principles* (Oxford: Clarendon Press, 2012) s. 28; Ahlakta tikelci yaklaşımlar hakkında daha fazla bilgi için ayrıca bk. Hooker Brad ve Margaret Olivia Little, *Moral Particularism* (Oxford: Clarendon Press, 2000).

²⁹⁶ MW5. 294.

²⁹⁷ MW14. 165. Rorty, Dancy'nin kitabıyla aynı ismi taşıyan makalesinde Dewey'in prensipleri tecrübeden ayıran ahlak anlayışına yapmış olduğu eleştirilere yer verir. Ancak onun prensiplerin ahlaki düşüncedeki pozitif yeri hakkındaki düşüncelerinden bahsetmez. Burada Rorty'nin pragmatizmin daha çok yapı bozucu niteliklerini ön plana çıkarma tavrının bir örneğini görmekteyiz. Bk. Richard Rorty, "Ethics Without Principles", *Philosophy and Social Hope* (New York: Penguin Books, 1999), 72-92.

geçmişin birikimine ve mümkün olan gelecek durumların basirete dayalı düşüncesine başvurmaksızın dolaysız bir şekilde bilindiğini kabul edelim.²⁹⁸ Ancak bu prensip herhangi bir tikel durumda nasıl uygulanacaktır? Tikel durumun dürüstlük prensibinin uygulanmasını gerektirdiği nasıl bilinecektir? Dewey, prensiplerin doğası ve işlevine dair böyle bir anlayışın bu soruya cevap vermesinin tek yolunun kazuistik metoda başvurmak olduğunu iddia eder. Bu metot bütün mümkün tikel eylem durumlarını sınıflandırma ve onların her birini bir kurala bağlama yolunu takip eder. Örneğin “Öldürmeyeceksin!” kuralını alalım. Bu metot, öldürme olayının ortaya çıkacağı bütün durumları (kaza, savaş, kendini savunma vs.) ve insanı bu eyleme yönelten bütün duygu ve niyetleri (kıskançlık, hırs, intikam vs.) sıralamak ve her biri hakkında ahlaki bir hüküm vermek zorundadır.²⁹⁹

Dewey bu tür bir yaklaşımın ahlaki yaşamda ortaya çıkaracağı üç önemli sonuç olduğunu söyler. Birincisi, bu yaklaşım ahlakın ruhu pahasına şekilselliğini ön plana çıkarır. Eylemin ortaya çıkaracağı pozitif iyi ya da insanın ruhunda meydana getireceği yatkınlıklardan ziyade yasaya uyulup uyulmadığı önemsenir. Böyle bir ahlak eski dönemdeki Ferisilerin, modern zamanlardaki Püritenlerin ahlakıdır.³⁰⁰ İkincisi, hukukun mantığının ahlaki düşünce içine taşınmasıdır. Davranış “bunu yap, şunu yapma” şeklinde belirli emir ve yasaklar ve onlar sonucunda elde edilecek ödül ve maruz kalınacak ceza içinde düzenlenir. Böyle bir ahlak sisteminde ahlaki fail yasalara ikiyüzlü bir itaat yoluna gidebilir ve hatta hukukta olduğu gibi yasaları kılı kırk yararcasına inceleyerek onun boşluklarından yararlanma yoluna gidebilir. Üçüncüsü ise, ahlaki yaşamdaki özgürlüğü yok ederek onu sadece dışsal bir şekilde dayatılan emirlere itaatle sınırlandırmasıdır. Bu ahlakta birey ve onun eşsizliği söz konusu olmadığı gibi, onun ruhsal gelişimi de önemli değildir. Emirlerin kendinde bir değeri vardır ve ahlaki failin tek yapması gereken şey ona itaat etmektir.³⁰¹

Dewey, evrenselci yaklaşımın ortaya çıkaracağı ahlak anlayışına dikkat çektikten sonra, onların düşüncelerindeki temel hatanın prensiplerle kurallar arasındaki ayrıma dikkat

²⁹⁸ Prensiplerin evrenselliği ve kesinliğini tecrübeye başvurmaksızın dolaysız bir sezgide temellendiren yaklaşım örnekleri için bk. W. D. Ross, *The Right and Good* (Oxford: Oxford University Press, 1930), 29-30; Bernard Russell, *Felsefe Sorunları*, çev. Vehbi Hacıkadıroğulları (İstanbul: Kalcı Yayınları, 1994), 63-64.

²⁹⁹ LW7. 277; Dewey’in bu düşüncesi yakın dönemde ortaya çıkan uygulamalı ahlakı benimsemediğini gösterir. Yani o, evrenselciliğin karşısında her tikel durumun eşsiz olduğunu ve dolayısıyla her durum için farklı kararlar almak gerektiğini savunan bir yaklaşımı benimsemez.

³⁰⁰ Dewey’in bu özdeşleştirmesi Hz. İsa’nın Ferisileri eleştiren şu sözleri dikkate alındığında daha iyi anlaşılabilir: Hz. İsa onlara şöyle seslenir: “Vay başınıza yazıcılar ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Çünkü nanenin, anasonun, kimyonun ondalığını veriyorsunuz ve şeriatın daha ağır işlerini adaleti, merhameti ve imanı bırakıyorsunuz. Onları yapmalı idiniz bunları da bırakmamalı idiniz. Ey kör kılavuzlar siz küçük sineği süzerek ayırırsınız, fakat deveyi yutarsınız! Vay başınıza yazıcılar ve Ferisiler, ikiyüzlüler! Çünkü siz bardağın ve çanağın dışını temizlersiniz fakat onların içi soygunculuk ve taşkınlıkla doludur. Sen ey kör Ferisi önce bardağın ve çanağın içini temizle ki dışı da temiz olsun” (Matta 23: 23-26).

³⁰¹ LW7. 277-278; Bu tür bir ahlak anlayışını yasacı ahlak olarak nitelendirerek eleştirel bir yaklaşımla değerlendiren paralel bir görüş için bk. Nikolay Berdyaev, *İnsanın Yazgısı*, çev. Hüsametdin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012), 107-130.

etmeyerek prensipleri kurallarmış gibi ele almalarından kaynaklandığını iddia eder. O, ikisi arasındaki ayrımı şu şekilde ortaya koyar:

*Kurallar pratiktir; onlar, şeyleri yapmanın alışkanlığa dayalı yollarıdır. Ancak prensipler entelektüeldir; onlar, önerilen eylem biçimlerini yargılamakta nihai metotlardır. Ahlaki prensiplerin amacı bireyin, kendisini içinde bulunduğu tikel durumda iyi ve kötüye dair unsurların analizini yapmasına imkân veren bakış açıları ve metotlar sağlamak olmasına rağmen sezgicinin temel hatası, hangi eylem biçimini takip etmesi gerektiğini ona söyleyecek kuralları hedeflemesidir. Gerçek ahlaki prensip belirli bir eylem tarzını bildirmez, yalnızca kurallar, yemek tarifi gibi, ne yapacağımızı ve nasıl yapacağımızı söyleyebilir.*³⁰²

Buna göre, prensip farklı seçenek ve sonuçlar sunan alternatiflerin olduğu bir durumda bu alternatiflerin tamamından kendimizi soyutlamak ve onların imkân, koşul ve sonuçlarını tarafsız bir şekilde analiz etmek ve değerlendirmek imkânı sunar. Bu açıdan onlar, durumun alternatiflerini keşfetme ve onları karşılıklı olarak değerlendirme sürecinden ayrı ve bu sürecin dışında dolaysız bir şekilde ne yapacağımızı dikte eden bir şey olmaktan çok, bu düşünme sürecinin ayrılmaz bir parçasıdır. Onlar, durumun tikel unsurları içinde kaybolmamızı ya da düşünce sürecine dışsal olan kaynaklardan gelen sebeplerle durum içindeki unsurlardan birine eğilim göstermemizi engeller. Ancak prensipler, bütün tikel durumlardan soyutlanmış olması sebebiyle belirli bir içeriğe sahip değildirler.

Dewey, ahlak teorilerinin benimsedikleri prensiplerden örnekler vererek yapmış olduğu ayrımı daha netleştirir. Örneğin, Altın Kural prensibinin herkes tarafından benimsendiği takdirde modern dönemde özellikle kapitalist ekonominin ortaya çıkardığı adaletsizlik ve zulümlerin sona ereceği iddia edilir. O, bu prensibin herkes tarafından benimsendiği kabul edilse bile, insanların birbiriyle ilişkisindeki karışıklıkların nasıl çözüleceği probleminin hala devam edeceğini iddia eder. İnsanın kendisi için neyin iyi olduğunu bu prensip söylemediği gibi, kendimiz için iyi gördüğümüz şeyin başkaları için de iyi olduğu düşüncesi her zaman doğru bir sonuca sebep olmayabilir. Ancak Altın Kural eylemlerimizin sadece kendimizin değil, ilişki içinde bulunduğumuz diğer insanlar üzerindeki etkisini de düşünmemizi sağlayarak zeki bir düşünceyi gerektiren durumları daha geniş bir bakış açısından görmemizi sağlar.³⁰³

Dewey aynı durumu sonuççu ahlakın mutluluk prensibine de uygular. En fazla sayıda insanın en fazla mutluluğunu sağlama prensibi genel refahın ve ortak iyinin ne olduğunu

³⁰² LW7. 279. Dewey'in bu ayrımının sadece ahlak alanında değil, düşüncenin söz konusu olduğu bütün alanlarda geçerli olduğuna dikkat çekmek önemlidir. Zira o, ahlak alanıyla bilim alanındaki düşünce sürecinin niteliksel olarak farklı olmadığını iddia eder. Örneğin "Her şeyin bir sebebi vardır" şeklindeki nedensellik prensibi bir şeyin nedeninin ne olduğunu dolaysız bir şekilde söyleyemez. Bu açıdan bir şeyin sebebi olarak gösterilen şeyin gerekçelendirilmesinde nedensellik ilkesine başvurmak yetersiz olacaktır.

³⁰³ LW7. 280.

söylemeyecektir. O, mutluluğun yeni unsurlarını keşfetmek için açık kapı bırakacak ve bu unsurların farklı durumlarda farklı şekillerde birleşmesine müsaade edecektir. Ancak mutluluk bir kural olarak alınırsa hangi unsurların ve davranışların mutluluğu oluşturduğuna dair yukarıda bahsedilen yönetime başvurulacak ve bu düşünce matematik formülüne dönüştürülecektir. Dewey, bir kural olarak kabul edilen böylesi bir mutluluk anlayışının kendini üstün görme, kibir ve fanatizmle sonuçlanacağını iddia eder. Oysa durumların araştırılması için bir bakış açısı olarak prensipler yeni kavrayışlar elde etmek için zihne özgürlük alanı tanır. O, somutta mutluluğu neyin oluşturacağına dair düşüncenin sürekli olarak gelişen bir şey olduğu düşüncesine karşı çıkmak yerine onu zorunlu bir şekilde gerektirir.³⁰⁴

Dewey bu konuda Kant'ın teorisini de eleştirir ve bu teorinin davranışta zekâ ve prensiplerin yeri hakkında öğretici sonuçları olduğunu iddia eder. Kant, aklın özünün evrensellik olduğu şeklindeki temel düşüncesini ahlak alanına da uygulamış ve bu alandaki evrenselliğin ancak tecrübenin bütün unsurlarından soyutlanmakla sağlanabileceğini görmüştür. Kant'tan önce de bu girişimde bulunanlar olmasına rağmen, onun ayrıcalığı bu düşüncüyü mantıksal sonuçlarına kadar takip etmesi olmuştur. Çünkü o, bütün empirik unsurlardan arındırılmış bir aklın formal bir evrenselliğe ulaşacağını ve bunun da mantıksal bir özdeşlik ve çelişmezlik anlamına geleceğini görmüştür. Dolayısıyla Kant, tecrübeden hiçbir şey almayan evrensel prensibin tikel durumlarda ahlaki faili nasıl eyleme geçireceği problemiyle yüz yüze gelmiştir. Çünkü o, buradan itibaren atacağı adımın evrensel prensibin bağlamsallaşması ve dolayısıyla evrensellikten bir taviz anlamına geleceğini görmüştür. Ancak burada Dewey, Kant'ın teorisinin onun niyet ettiğinin aksine bir şekilde yorumlanabileceğini düşünür. Şöyle ki, Kant'ın "Eylemin evrensel bir maksim olacak şekilde davran!" prensibi, somut sonuçları paranteze almayı değil, aksine onları geniş ve tarafsız bir bakış açısıyla değerlendirmek için bir metot olarak kullanılabilir. Sonuçlara dair öngörülerimiz alışkanlık ve arzularımız tarafından etkilenebilir ve istemediğimiz sonuçları gizleyerek görmek istediğimiz şeyi görebiliriz. Dewey buradan hareketle, evrensellik ve tutarlılık talebinin sonuçlardan kaçmak değil, onlara dair daha geniş bir araştırma yapma talebi olması gerektiğini ifade eder.³⁰⁵ Onun bu üç örnek prensibe yönelik eleştirisinin prensibin kaynağı ve içeriğiyle ilgili olmadığını, önerilen prensibe ahlaki düşünmede verilen konumla ilgili olduğunun görülmesi önemlidir. Bu açıdan bakıldığında, onun farklı ahlak teorilerinin farklı prensipleri ön plana çıkarmalarına rağmen, bu prensiplere aynı görevi ve işlevi yüklediklerini iddia ederek onları tutarlı bir bakış açısından eleştirdiği söylenebilir.

³⁰⁴ LW7. 280. Dewey'in buradaki eleştirisinin muhatabı Bentham ve Mill'dir. O, Bentham'ı ahlaki düşünmeyi bir hesap kitap işine indirgemekle eleştirecektir. Ancak hazları yüksek ve düşük hazlar olarak ayırt ederek onlar arasında niteliksel bir ayrım yapan Mill'in görüşü de, bir gelişme olmakla birlikte, ahlaki düşüncenin doğasıyla ilgili geleneksel görüşü devam ettirmesi açısından yetersizdir. Sonuç itibarıyla Mill de prensiplere kural muamelesi yapmıştır. Ayrıca burada Dewey'in konuyu değerlendirirken prensibin içeriğiyle değil, algılanış ve ele alınma biçimiyle ilgilenecek bütün teorileri aynı tutarlılıkla eleştirdiği söylenebilir.

³⁰⁵ MW14. 169-170.

Dewey, prensiplerin tikel ahlaki davranış tarzları önermemesinin iki açıdan bir eksiklik olmadığını, aksine bir kazanç olduğunu iddia eder. Birincisi, bu durumda ahlaki failin, iddialarını sadece evrensel prensiplere yaslanarak gerekçelendirmek yerine, bu prensiplerin yaşadığı dünyada ne ile ve nasıl somutlaşacağına dair düşünme ve buna yönelik davranış tarzları keşfetme sorumluluğu vardır. Örneğin, bir öğretmen eğitimin öğrenciye özgür bir düşünce tarzı kazandırması gerektiği şeklindeki bir prensibi benimsediğini söylediğinde bu prensibin öğretmenin eğitim durumundaki bütün faktörler ve onlar arasındaki ilişkiyi düzenleyecek davranış modelleri sunmayacağı açıktır. Dolayısıyla öğretmen, bu prensibin soyut bir savunusunu yapmakla yetinmemeli, onun somut davranış tarzlarını da göstermelidir. İkincisi, bu yaklaşım, bir prensip evrensel olmasına rağmen, prensibin rehberliğinde oluşturulmuş davranış tarzının bağlamsal olduğunu iddia ederek onun prensiplerin evrenselliğine sığınarak kendisini değişmez mutlak bir duruma taşımasını engeller.³⁰⁶ Öğretmen, uyguladığı davranış tarzlarının eğitim alanında çıkan yeni imkânlar ve koşullar karşısında yetersiz olduğu şeklinde bir eleştiriyle karşılaştığında, eleştiriye özgür düşünce prensibine karşı çıkmakla itham etmek yerine bu prensip rehberliğinde yeni davranış tarzları keşfetme yoluna gitmelidir.³⁰⁷ Bu açıdan bakıldığında, davranış tarzlarını değiştirmeyi prensiplerden taviz vermek şeklinde gören bir yaklaşımın prensiplerle kuralları birbirine karıştırdığı, prensipler yerine bir statükonun devamına hizmet ettiği söylenebilir. Çünkü prensip sahibi olmakla kuralcı olmak, muhafazakâr olmakla gerçeklikle uyumlu olmak, fanatik olmakla idealist olmanın birbirine karıştırılmasının kaynağı prensiplerle kurallar arasında ayrımın yapılmamasıdır.

Son olarak Dewey, prensiplere dair bu yaklaşımın bize ahlaki problemlerimizi otomatik olarak çözme garantisi vermeyeceğini, ancak onlarla yüzleşme cesareti ve sorumluluğu kazandıracağını iddia eder. Bu süreç başarıyı garanti etmeyecek ancak onu eğitimin bir parçası haline dönüştürecektir. Nasıl ki bilimde bir teori ya da hipotezin yanlışlanması bilimin bir kaos içine düşmesi anlamına gelmiyor, aksine bilimin gelişiminin özsel bir parçası olarak kabul ediliyorsa, ahlak alanında da bir yaşam tarzının yeni koşullar altında revize edilme zorunluluğu ahlaki yaşamdaki bir kaosa değil, onun doğasına dair daha derin bir kavrayışa sebep olacaktır.

³⁰⁶ Dewey'in bakış açısından Plato'un düşüncesi şu şekilde yorumlanabilir: Platon, tecrübe içindeki bütün adil eylemlerin adalet ideasının kendisi değil, onun sönük bir yansıması olduğunu iddia ettiğinde kastettiği şey de böyle bir şeydi. Çünkü bu durumda dünyadaki hiçbir kurum ya da şahıs belli bir bağlamda gerçekleştirdiği tikel adalet eyleminin adaletin bizzatı kendisi olduğunu iddia edemeyecek ve böylece kendisini eleştirilemezlik statüsüne yerleştiremeyecektir.

³⁰⁷ Dewey, prensiplere yaslanarak tikel davranış örneklerini mutlak ve değişmez hale getiren yaklaşımın, amaçları bahane göstererek araçları meşrulaştıran yaklaşımla aynı düşünce yapısını paylaştığını iddia eder.

2.7.7.Akıl ve duygu arasındaki süreklilik

Modern dönemdeki geleneksel ahlak teorileri arasındaki bütün tartışmaların ve karşıtlıkların en temelinde yatan tartışmanın, ahlakın kaynağının akıl mı yoksa duygu mu olduğu tartışması olduğu söylenebilir. Örneğin, Kant'ın *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi* adlı kitabı baştan sona ahlakın niçin akıl üzerinde temellendirilmesi gerektiğini gerekçelendirmeye çalışırken, aynı zamanda niçin duyguların ahlakta yeri olmadığını da gerekçelendirmeye çalışmıştır. Ona göre, ahlak bütün insanlar için geçerli evrensel ve mutlak yasalara dayandırılmalıdır ve bu yasaların kaynağı ancak özü evrensellik olan akılda apriori bir şekilde bulunabilir. Ahlakın temelini insan doğasındaki duygularda aramak ahlaka yapılabilecek en büyük kötülüktür. Çünkü subjektif, değişken ve kaotik karakterde olan duygulara başvurmak teorik açıdan evrensellik ve objektiflikten pratik açıdan ise adalet ve düzenden mahrum kalmak anlamına gelecektir.

Kant'ın bu düşüncelerindeki temel motivasyonun, insanın ancak kendi akıyla koymuş olduğu ahlaki yasalara tabi olmakla özgür bireyler olunacağı ve insan doğasına başvurmanın bu özgürlüğe ters düşeceğini düşünmesi olduğu söylenebilir. Ancak Kant'ın aksine, aklın insan yaşamını düzenlemekteki gücüne dair birtakım şüpheler de ortaya çıkmıştır. Örneğin Rousseau, aklın ürettiği kültürel yapıların insanı özgürleştirmek yerine ondaki duygu ve tutkuları baskı altına alarak insan doğasının doğal yapısını bozduğu ve yozlaştırdığını iddia etmiştir.³⁰⁸ Hume ise, insanı ahlaki eyleme sevk eden unsurun akıl yerine duygular olduğunu iddia etmiştir. Ona göre, aklın alanı olguya dair önermelerin doğrulukları ve yanlışlıklarını belirlemekle sınırlı olduğu için onun yargılarının insanın istek ve arzuları üzerinde hiçbir etkisi olamaz. Bunu yapabilecek güç, insanın erdeme yönelik istek ve erdemsizliğe yönelik isteksizlik duygulardır. Bu duygular kaldırıldığı takdirde ahlak bir pratik bilim olmaktan çıkacaktır.³⁰⁹ Aklın bu durumdaki konumu duyguları, amaçlarına ulaşmak için gerekli olan araçlara karşı bilgilendirmektir.

Bu hususta en uç örneklerden biri Freud'dur. O, insanı eyleme geçiren unsurun bilinçten ziyade bilinçaltındaki birtakım dürtüler (cinsellik ve saldırganlık) olduğunu iddia etmiştir. Bu dürtülerin kendilerini sınırsız bir şekilde tatmin yoluna girmeleri durumunda yaşamın devamlılığının mümkün olamayacağı gerçeği, onları dizginlemek ve kontrol etmek için kültürel yapıları (din, siyaset ve ahlak vs.) ortaya çıkarmıştır. Freud, bu yapıların insanın güvenliğini sağlamasına rağmen mutluluğunu azalttığını düşünür. Çünkü insan güvenlik ihtiyacını karşılamak için mutluluğundan taviz vermiştir.³¹⁰ Dolayısıyla o, kültür ve mutluluk arasında bir karşıtlığı ifade ederek kültürel gelişmelerle birlikte insanlığın daha mutlu olacağına dair iddiayı şüpheyile karşılamıştır.

³⁰⁸ O bu düşüncesini "İnsan özgür doğar, ama her yerde zincire vurulmuştur" diyerek özlü bir şekilde ifade etmiştir.

³⁰⁹ Hume, *Ahlak*, 14.

³¹⁰ Sigmund Freud, *Kültürdeki Huzursuzluk*, 125.

Dewey ahlakı, duygular aleyhine akli yücelterek açıklayan görüşe karşı çıkmasına rağmen ahlakın hedefinin insan doğasını kontrol etmek olduğunu düşünür. Ancak bu kontrolün onları baskı altına almak, dizginlemek ve kendilerini ifade etmelerine izin vermemek gibi negatif bir anlamdan daha ziyade pozitif bir anlamını ortaya koymaya çalışır. Diğer taraftan, aklın inşa ettiği kültürel yapıların otoriter bir tutuma sebep olmasından yola çıkarak aklın yaşam üzerindeki düzenleyici gücünden mutlak bir şüpheye varmanın da yanlış olduğunu düşünür. Çünkü kültür öncesi doğal bir durum varsayarak onu idealleştirmek ya da kültürel yapıları radikal bir şekilde yıkarak bir alternatif üretmek mümkün değildir.

Dewey her iki yaklaşımın temel hatasının doğa (duygu) ve kültür (akıl) arasındaki ilişkinin diyalektik doğasını anlamamaktan kaynaklandığını iddia eder. Kültür ne doğaya karşıt ve onun dışında oluşturulan bir şey (Freud) ne de insanın hazır yapım haz ve zevklerini tatmin etmek için oluşturulmuş bir araçtır (Hume). Aksine insanın sosyal ve doğal çevresiyle etkileşim sürecinde oluşturmuş olduğu olumsal bir yapıdır. Bu süreç bir taraftan insanın doğayı kendi amaç ve arzularına uygun bir şekilde dönüştürmesini, diğer taraftan kendi arzu ve isteklerinin doğasına dair daha iyi bir kavrayış elde ederek onları değiştirip dönüştürmesini içerir. Dolayısıyla bu süreç dinamik, diyalektik ve gelişimsel bir karaktere sahiptir.

Şu hâlde Dewey, arzunun doğasını anlamının ancak bu sürecin doğasını anlamakla mümkün olduğuna işaret eder. O, açıklamasına insanı harekete geçiren unsurun arzu ve istek olduğunu kabul ederek başlar. Ancak bu arzunun eyleme geçerken amacının haz elde etmek ve acıyı uzaklaştırmak olduğu düşüncesine karşı çıkarak farklı bir açıklama yapar: Arzu bir eksikliğe ve gerilime işaret eder. İnsan çeşitli davranış tarzları geliştirerek ve onu yatkınlık haline getirerek çevresiyle dengeli (*equilibrium*) bir etkileşim kurar. Ancak çevrede veya kendinde ortaya çıkan değişiklikler sebebiyle etkileşim kesintiye uğrar ve engellenir. Bu durumda insanda arzu ve istek ortaya çıkar. İnsan bu kesinti ve engelin revize edilerek ilişkinin yeniden dengeye kavuşturulmasını arzular. Ancak bu arzu eski bir denge durumuna dönmekle değil, yeni bir denge durumu yaratmakla doyuma ulaştırılabilir.³¹¹

Peki, bu denge nasıl yeniden kurulacaktır? Arzu kendisini nasıl doyuma ulaştıracaktır? Dewey tecrübede aklın işlevinin bu noktada ortaya çıktığını söyler. Bu açıdan arzu öncedir, akıl ikincildir ve bir anlamda araçsaldır.³¹² Ancak bu, aklın arzuların kölesi olduğu anlamına gelmemektedir. Zira bu durumda aciz olan arzudur. Çünkü ne yapacağını bilmez, bir düzen kuramaz, onun için her alternatif birbirine benzer ve dolayısıyla onlar arasında ayırım yapamaz. Arzuların bu karakteri Kant'ın, onların niçin ahlaka temel yapılamayacağına dair görüşlerini doğrular. Ancak arzuları aşağılayarak aklın soyut bir yüceltmesini yapmasını

³¹¹ Dewey bu şekildeki bir bakış açısının Budizm'deki dinginlik (*quiescence*) düşüncesinde bulunabileceğini söyler. Ancak o, bu görüşün dinginliği dünyayla etkileşim içinde değil, ondan soyutlanarak gerçekleştirmeye çalıştığını söyleyerek farklılığına işaret eder.

³¹² Ancak burada arzunun ortaya çıkmasından önceki denge durumunu kuranın da yine akıl olduğu belirtilmelidir.

doğrulamaz. Çünkü aklın buradaki işlevini yerine getirmemesi, onu yüceltmek değil âtıl hale getirmek anlamına gelecektir. Aklın buradaki konumu itaatkâr bir köle olmak değil, arzuları aydınlatmak ve onlara rehber olmaktır. Koşullara ve sonuçlara dair geniş bir bakış açısıyla yaklaşarak durumu bütün unsurlara hak ettiği yeri vererek yeniden dengeye kavuşturacak davranış tarzını sağlamaktır.

Dewey'in sürece dair tasvirini kısaca özetledikten sonra, onun yukarıdaki görüşlere yönelik eleştirilerine ve bu süreçten çıkardığı alternatif yaklaşıma dair birtakım sonuçlar çıkarabiliriz. Birincisi, bu süreçte akıl ve arzu birbiriyle çatışan unsurları değil bir ve aynı sürecin farklı aşamalarını oluştururlar.³¹³ Çatışma akıl ve arzu arasında değil, arzuyla durum arasında söz konusudur. Çünkü bozulan dengenin nasıl sağlanacağına dair birçok alternatif söz konusu olabilir ve arzu bu durumda sadece dengenin bir an önce sağlanmasını *ister*. Aklın görevi dengeyi sağlayacak en kapsamlı ve yeterli alternatifi *tercih etmektir*. Buradaki kritik kavram isteme ve tercih etmedir. İsteyen arzudur, ancak tercihler üzerinde düşünen akıldır. Tercihler ise ulaşılabilecek amaçlar hakkında değil, bu amaca ulaştıracak olan alternatif yollar hakkındadır. Bu düşünce araçlar üzerine düşünmeyi ahlakın dışında bırakan ve hatta onu bir kurnazlık olarak nitelendiren Kant'ın düşüncesiyle çatışacaktır.

Ancak Dewey, akli bir araç olarak görmek ve onun görevinin ahlaki amaçlara ulaşmayı sağlayacak araçlar üzerinde düşünmek olduğunu söylemenin onu aşağılamak olmayacağını düşünür. Bu, onun amaç ve araç arasındaki ilişkiye dair düşüncesine dayanır.³¹⁴ O, bir aracın ahlakiliğinin onun yöneldiği amaca bağlı olduğu gibi bir amacın ahlakiliğinin de bu amaca ulaşmak için hangi araçları kullandığına bağlı olduğunu söyler. Dolayısıyla, bir araç amaca dışsal olan bir şey değil, onun niteliğini belirlemekte özsel bir unsurdur. Bu açıdan bakıldığında, Dewey'e göre bir ahlak teorisi, önerdiği amacın soyluluğu ve yüceliğini göstermesinin yanında, bu amacın doğal ve toplumsal dünyada gerçekleştirileceği araçlar da önermek zorundadır. Zira yanlış araçlar kullanarak soylu ve yüce amaçlara ulaşmaya çalışmanın verdiği zarar, doğru araçlar kullanmamıza rağmen ulaşılması gereken amaca ulaşamamanın verdiği zararla kıyas bile edilemeyecektir.

Dewey'in araca yüklemiş olduğu değer, onun Hume'un bakış açısından farklılığını da gösterir. Hume, akli duyguların kölesi olarak nitelendirmiş ve onun görevini duygulara tatmin olacakları araçları göstermekle sınırlandırmıştır.³¹⁵ Örneğin biri, kişinin ağaçta gördüğü meyveyi arzulayabilir, ancak yakından baktığında onun çürük olduğunu görerek bundan vazgeçebilir. Aklın görevi arzuya elmanın çürük olduğunu bildirmektir. Dewey aklın arzular üzerinde bunun ötesinde bir kurucu işlevinin olduğunu iddia eder.³¹⁶ Örneğin, mutlu olmanın

³¹³ LW7. 187.

³¹⁴ Dewey'in bu ilişki hakkındaki görüşleri onun hem ahlak anlayışı hem de genel felsefesinin anlaşılması açısından merkezi bir yer tutmaktadır ve ayrı bir bölümde ayrıntılı olarak incelenmiştir.

³¹⁵ David Hume, *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*, 278-279.

³¹⁶ Dewey, epistemoloji alanında da empiristlerin akla verdiği zayıf konumu aynı şekilde eleştirir.

yolunun toplumsal ilişkilerin yaşatacağı sıkıntılardan kaçarak kendisine ait küçük bir dünyada yaşamakta arayan bir gencin, kişiliğinin genişlemesi ve derinleşmesinin yolunun/aracının toplumsal sorumluklar üstlenmek olduğunu kavradığında ve davranış değişikliğine gittiğinde, sadece mutlu olmanın bir aracı yerine başka bir araç edinmenin çok ötesine geçmiş olacaktır.

Peki, konunun başında ifade ettiğimiz aklın duyguları kontrol etmesinin onların kendilerini özgür bir şekilde ifade etmelerini engellemek anlamına gelmeyeceğini nasıl gösterebiliriz? Dewey bunu belirlemenin yolunun, bu kontrol mekanizmasının sürecin doğasına ötsel bir şey olup olmadığına bakmak olduğunu söyler. Örneğin, bir futbolcunun futbol oynarken uyması gereken bir kurallar dizisi ve iyi bir futbolcu olmak için yapması gereken antrenmanlar vardır. Bunların futbolcu tarafından bir baskı ve sınırlandırma olarak hissedilmesi söz konusu olamaz. Çünkü kurallar bir oyunun doğasında vardır, antrenman ise iyi bir futbolcu olmanın ötsel koşuludur. Ancak kulübün sahibinin oyuncuyu şike yapmaya zorlaması oyunun doğasının dışında bir şey olduğu için bir kısıtlamayı ifade edecektir. Yukarıdaki kültür ve doğa arasındaki ilişki hakkındaki görüşe tekrar dönersek, insanın bu ilişkide kendini sınırlandırması bu ilişkinin doğasının dışında bir kaynaktan gelmemektedir. Aksine sürecin devam etmesi için yapılması gerekli olan şeylerdir. Ayrıca daha önemli olan husus, sürecin diyalektik karakterinin özgürlüğün arzuladığımız her şeyi elde etmekle değil, arzularımızı düzenlemek ve sınırlandırmakla mümkün olduğunu bize göstermesidir. Bu bir baskı sonucu değil, doğa ve toplumla ilişki içinde kazanılan bir özelliktir. Dewey bu açıdan, her istediğimize anında ulaşabileceğimiz ya da hiçbir isteğimizi gerçekleştiremeyeceğimiz bir dünyada gelişme olmayacağına işaret ederek dünyanın bu karakterinin insani gelişime uygun olduğunu ifade eder.³¹⁷ Bu açıdan Freud'un kültürü, insan arzuları üzerinde bir baskı aracı olarak görmesi sürecin organik bir şekilde gelişimsel bir karaktere sahip olduğunu yadsımasından kaynaklanır. Aynı yadsıma diğer yaklaşımlar için de söz konusu edilebilir.

Sonuç olarak Dewey, insanı ahlaki eyleme sevk eden unsurun duygular olduğunu ancak duyguların kendilerini bir davranış tarzı içinde ifade etmelerini sağlayacak unsurun ise akıl olduğunu söyler. Ancak bu davranış tarzı aklın duygulara dışarıdan dayattığı birtakım emirler olmaktan ziyade sürecin imkânlarına, koşullarına ve sonuçlarına dair bir araştırmanın sonucudur. Duyguların buna direnmesi aslında kendilerini tam bir şekilde ifade edecek kanallardan yoksun kalması anlamına gelecektir.

³¹⁷ LW10. 65.

SONUÇ

Çalışmamızın birinci bölümünde Peirce ve James'in görüşleri bağlamında pragmatizm felsefesinin temel görüşlerini ve Dewey'in bu gelenek içindeki yerini onun metafizik ve epistemoloji hakkındaki görüşlerini ele alarak açık hale getirmeye çalıştık. İkinci bölümde onun ahlak anlayışını ahlak felsefesinin iki temel sorusu olan ahlaki yaşamın amacı ve ahlaki faili ahlaki eyleme sevk eden motivasyon kaynağının ne olduğuna dair düşünceleri bağlamında ele aldık. Şimdi ulaştığımız temel sonuçları ifade ederek bazı değerlendirmelerde bulunabiliriz.

Pragmatizm Pierce'ün geleneksel modern felsefenin doğrulamacı bilgi anlayışına karşı yanlışlamacı bir bilgi anlayışını önermesi ve bilginin doğruluğunu kanıtlanamayan ancak kanıtlanmaya da ihtiyacı olmayacak ölçüde apaçık olan temel bir bilgiyle açıklamak yerine onun pratikte ortaya çıkaracağı sonuçlara bakarak gösterebileceği iddiasıyla başlamıştır. James ise bu temel iddiayı felsefedeki teorilere ve çeşitli problemlere uygulayarak pragmatizmi alternatif bir felsefi doğruluk teorisi olarak önermiş ve onun felsefi bir hüviyet kazanmasını sağlamıştır. Dewey ise pragmatizmin temel düşünce ve ilkelerini felsefenin ahlak, siyaset ve eğitim gibi pratik alanlarını uygulayarak onu daha somut hale getirmiştir. Ancak Dewey'in bu felsefe geleneği içindeki yerinin sadece ilgi alanının farklılığıyla sınırlı kalmadığı aksine pragmatizmin farklı bir yorumuna dayandığı belirtilmelidir. Bu farklılığın temeli Hegel'in felsefesini pragmatizm felsefesinin temel düşünce ve ilkeleri bağlamında yeniden yorumlanmasına dayanmaktadır. Bu husus onun felsefesinde iki hususun ön plana çıkmasına sebep olmuştur. Birincisi, geleneksel teorilerin felsefenin çeşitli alanlarında ortaya çıkardıkları düalist ayrımlara karşı çıkarak onların ayırt ettikleri unsurlar arasındaki sürekliliği ve birliği göstermeye çalışan holistik bir yaklaşımı benimsemiş olmasıdır. İkincisi ise insan tecrübesinin sosyal ve doğal çevreyle etkileşimsel bir ilişkisi olduğunu vurgulayarak karşılıklı etkileşime dayalı bu ilişkinin gerçeklik ve doğruluğun mahiyetini kavramakta kurucu bir işleve sahip olduğunu vurgulamıştır.

Dewey'in metafizik ve epistemoloji alanındaki görüşleriyle ahlak anlayışı arasında bir koşutluk ve özsel bir ilişki vardır. Onun, metafizik alanda insan ve doğa arasında mutlak bir karşıtlık ya da mutlak bir özdeşlik yerine etkileşimsel bir süreklilik olduğunu gösterme çabası bütün diğer alanlardaki bakış açısını belirlemiştir. Dewey bu sürekliliğin bütün felsefesinin en temel kavramı olan tecrübeye farklı bir anlam yükleyerek gösterilebileceğini iddia etmiştir. Ona göre tecrübe, insanın doğal ve toplumsal çevresiyle kurmuş olduğu bütün etkileşim tarzlarını ifade eden genel bir kavramdır. İnsanın ahlaki, dinsel, sanatsal, bilişsel ve siyasal gibi bütün paradigmatik tecrübe tarzları söz konusu etkileşimin farklı tezahürleridir. Başka bir deyişle onların hepsi bir ve aynı insanın bir ve aynı çevreyle ilişkisinden ortaya çıkarlar. Bu açıdan insanın çevreyle dolayımınmamış hiçbir dolaysız tecrübesinden söz edilemez. Dewey buradan hareketle bu etkileşimin insanın içinde yaşadığı dünyanın doğasına dair bir bilinç, kendisine dair ise bir öz bilinç elde etmesinin tek yolu olduğunu düşünmüştür. Onun bu

görüşünün ahlak anlayışı üzerinde belirleyici etkisi vardır. Çünkü o, ahlaki yaşamı da temelde insanın doğal ve toplumsal çevresiyle kurmuş olduğu etkileşim tarzlarında biri olarak görmüştür.

Dewey'in araştırma teorisinin ahlak düşüncesiyle ilgisi bu araştırma teorisini insanın, yaşamının bütün alanlarındaki tecrübesine dair bilgi edinmekte kullanılacak ortak bir metot olarak önermesinden kaynaklanır. Onun bu alandaki temel düşüncesi insanın araştırma yaparken uyması gereken mantıksal normlar veya kategorilerin araştırma sürecine dışarıdan dayatılan şeyler olmadıklarını, aksine araştırma içindeki bir araştırma sonucunda ortaya çıktıklarını iddia etmesidir. Dolayısıyla o, bu görüşünü rasyonalizmin sezgisel bilgisine, empirizmin içebakışçı psikolojik yöntemine ve Kant'ın aklın apriori kategorilerine karşı alternatif olarak öne sürmüştür. Onun bu teorisinin ikinci boyutu ise onun bir bilginin doğruluğunun ona ulaştıran araştırma sürecinden bağımsız bir şekilde belirlenemeyeceğini söylemesidir. Başka bir deyişle bir iddianın doğruluğunun gösterilebilmesi ona hangi süreçlerden geçerek ulaşıldığının hesabının verilmesiyle mümkün olacaktır. Bu iki hususun Dewey'in ahlak anlayışı üzerinde iki açıdan önemli sonuçları olduğu söylenebilir. Birincisi, ahlaki yaşamı düzenleyen kategoriler ve ilkeler de aynı şekilde ahlaki yaşamın dışından getirilen şeyler değil, ahlaki yaşam sürecine içkin olan ve muhakemeye dayalı bir düşünce süreciyle elde edilen şeylerdir. İkincisi ise herhangi bir unsuru ahlaki yaşamın amacı olarak gösteren herhangi bir iddianın doğruluğu ancak bu amaca hangi süreçlerden geçerek ulaşıldığının hesabının verilebilmesiyle mümkün hale gelecektir.

Onun ahlak anlayışının geleneksel ahlak teorilerine yönelik eleştirel bir yaklaşım ve alternatif bir görüş sunma çabasının bir ürünü olduğu görülmektedir. Bu çabanın temeli ise Hegel'in görüşlerinin pragmatizm felsefesinin temel ilkeleri bağlamında yeniden yorumlanmasına dayanmaktadır. Bu husus dikkate alındığında Dewey'in ahlaki yaşamın amacının ahlaki failin toplumsal çevreyle kurduğu ilişkiler yoluyla kendini gerçekleştirme olduğunu savunduğu görüşünün onun ahlak anlayışının temel niteliğini teşkil ettiği söylenebilir. Onun kendini gerçekleştirme amacının bireysel ve öznel bir süreç olmadığını aksine ahlaki failin içinde yaşadığı toplumsal ilişki ağının sağladığı imkan ve koşullarla dolayimli olan objektif bir süreci içerdiğini iddia etmesi açısından Hegel'le paralel bir çizgiyi takip eder. Ancak kendini gerçekleştirmeyi tamamlanmamış ucu açık bir süreç olarak düşünmesi onu Hegel'den ayıran temel husustur. Nitekim onun kendini gerçekleştirme yerine olgunlaşma, yetkinleşme ve gelişme anlamına gelen growth kavramını kullanması da bu farklılığa işaret eder. Bu açıdan bakıldığında Dewey'in geleneksel ahlak teorilerine yönelik eleştirisinden yola çıkarak ahlaki yaşamın bir amaca sahip olduğunu inkar ettiğini değil, amaçların doğasına dair farklı bir düşünce benimseyerek farklı bir amaç önerisinde bulunduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olduğu görünmektedir.

Dewey geleneksel ahlak teorilerini ahlaki yaşamdaki bütün tikel eylemleri evrensel ve objektif bir şekilde açıklayan mutlak ve sabit bir amaç ve insanı bu amaca yönelmesini

sağlayan insan doğasındaki evrensel ve sabit bir unsur arayışını indirgemeci ve düalist karakterinden dolayı eleştirmiştir. Buna karşı o, söz konusu teorilerin ön plana çıkardığı unsurların her birinin ahlaki yaşamın bütünlüğü içinde meşru ve indirgenemez yeri ve işlevi olduğunu ve ayrıca bu unsurların birbirinden ayrı ve yalıtılmış varlık alanlarına sahip olmadıklarını aksine onlar arasında organik ve diyalektik bir ilişki ve sürekliliğin söz konusu olduğunun empirik bir açıklamasını yapmanın mümkün olduğunu iddia etmiştir. Buradan hareketle farklı ahlak teorileri tarafından ahlaki yaşamın amacı olarak öne sürülen İyi, Hak ve Erdemi, ahlaki faili ahlaki eyleme sevk eden güç ve yetenek olarak alışkanlık, arzu ve aklın her birini ayrı ayrı ele alarak onların ahlaki yaşamdaki işlevini ve onlar arasındaki sürekliliği göstermeye çalışmıştır.

O, geleneksel teorilerin amaç olarak gösterdiği İyi, Hak ve Erdemi ahlaki failin kendisini geliştirmesi, yetkinleştirmesi ve olgunlaştırmasında zorunlu olan bağımsız kategoriler olarak nitelendirmiştir. Nitekim ona göre ahlaki failin söz konusu amaca ulaşması toplumsal ilişkiyle dolayımıdır ve İyi, Hak ve Erdem bu toplumsal ilişkilerden doğal bir şekilde ortaya çıkan paradigmatic ilişki tarzlarını ifade ederler. Dewey'in onları kategoriler olarak adlandırmasının sebebi onlar olmaksızın ahlaki failin amacına yaşadığı dünyada objektif bir gerçeklik kazandırmasının ve daha önemlisi bu amaca dair bir özbilinç elde etmesinin mümkün olamayacağıdır. Bu kategorileri bağımsız olarak nitelendirmesi ise onların birbirinden yalıtılmış ayrı varlık alanlarına sahip olmasına değil, ahlaki yaşam tecrübesi içinde onların herbirinin ortaya çıkmasını sağlayan meşru kaynakların olduğuna işaret etmektedir. Onun kendinde amaç düşüncesini reddetmesi ve bir proje olarak amaç düşüncesini alternatif olarak önermesinin de bu temel yaklaşımından kaynaklandığı söylenebilir. Nitekim gelişme olarak amaç daima toplumsal ilişkilerle dolayımı olarak gerçekleştirilebilir ve bu ilişkilerden yalıtılmış bir şekilde bir gelişmenin ne varlığından bahsedilebilir ne de ona dair bir düşünceye sahip olunabilir. Dewey'in bu düşüncesinin onu analitik felsefenin bakış açısını temsil eden Moore'dan Kıta Avrupası felsefesini temsil eden Nietzsche'den farklılaştıran temel husus olduğu görülebilir. Nitekim o, bir amacın toplumsal ilişkiler yoluyla gerçekleştirilme sürecinden bağımsız ve ona öncel bir varlığından söz edilemeyeceği ve dolayısıyla sezgisel bir yolla bilgisinin de söz konusu olamayacağını iddia etmesi açısından Moore'dan farklılaşır. Diğer taraftan ahlaki yaşama öncel sabit bir temel düşüncesini reddetmesi ve ahlaki yaşamın amacını kendini gerçekleştirme olarak düşünmesi açısından onun Nietzsche'yle benzer bir bakış açısını benimsediği söylenebilir. Ancak Nietzsche ahlaki failin hiçbir otoriteye başvurmaksızın kendi değerlerini kendisinin yaratması yoluyla kendisini inşa etmesi gerektiğini söylerken toplumsal ilişki ağının bireye yönelik taleplerini bu inşa sürecinin önündeki bir engel olarak görmüştür. Bunun aksine Dewey, sosyal ilişki ağlarının bireyin gelişiminin bütün imkan ve kaynaklarını teşkil ettiğini savunur. Bu temel ayrım dikkate alındığında Dewey'in Hegel'in düşüncesine Nietzsche'den daha fazla bağlılık gösterdiği görülmektedir.

Dewey'in ahlak anlayışının en temel ayırt edici özelliklerinden birinin geleneksel ahlak teorilerinin amaç ve araç arasında yapmış olduğu ayrımı eleştirerek onlar arasında özsel bir ilişki olduğuna dair ısrarlı vurgusu olduğu söylenebilir. O, amaç ve araç arasında düalist bir ayrım yapmanın metafizik, epistemolojik ve pratik açıdan birtakım sorunlara yol açtığını düşünmüştür. Onun bu ayrıma yönelik eleştirisinin metafizik alandaki görüşleriyle yakından ilgili olduğu görülmektedir. Nitekim onun metafizik görüşünün temeli insan ve doğa arasında mutlak bir karşıtlık olduğunu savunan düalist yaklaşıma karşı çıkarak onlar arasındaki sürekliliği vurgulamasına dayandığı söylenebilir. Buna göre doğa insani amaçlara yabancı olmaktan ziyade onları objektif gerçekliğe dönüştürecek imkân ve kaynaklara sahiptir. Diğer taraftan doğal ve toplumsal çevrenin imkân ve koşullarından bağımsız bir amaç düşüncesi sadece bir ütopya veya fanteziyi ifade edecektir. Nitekim Dewey gerçek bir ideali ütopya ve fanteziden ayırt eden şeyin temelinin amaç ve araç arasındaki ilişkiyi nasıl kurduklarına dayandığını iddia etmiştir. Amaç ve araç arasındaki ayrımın epistemolojik açıdan oluşturduğu sorun ise onun araştırma teorisiyle yakından ilgilidir. Ona göre bir düşüncenin doğruluğu ya da onun kendi ifadesiyle muhkem hale getirilmesi bu düşüncenin ulaşıldığı sürecin hesabının verilmesiyle mümkün olacaktır. Başka bir deyişle bir bilgiye sahip olma iddiası ancak onun bir araştırma sürecinin doğal bir sonucu olarak ifade edilebilemesiyle gerekçelendirilebilir. Bu düşüncüyü amaç ve araç ilişkisine uyguladığımızda bir amacın meşru ve gerekçelendirilmiş olmasının yolu, bu amaca hangi araçlar kullanılarak ulaşıldığının hesabının verilmesiyle mümkündür. Araçlardan yalıtılmış bir amaç hakkında konuşabilmek ve tartışabilmek mümkün değildir. Dolayısıyla Dewey bu amacı dolaysız bir sezgiyle, apriori akılla ya da insan doğasındaki sabit bir itkiyle açıklayan yaklaşımlara karşı çıkmasının temeli bilgi hakkındaki bu temel bakış açısını yansıtır. Amaç ve araç arasındaki ayrımın pratik yaşamdaki sonuçları ise daha vahimdir. Söz konusu ayrımın mantıksal olarak pratik alandaki ilk sonucu "amaçlar araçları meşru kılar" şeklinde ifade edilen bir anlayışa yol açmasıdır. Araçlardan bağımsız bir şekilde amaçlarının soyluluğu ve yüceliği hakkında mutlak bir inançla sahip olan bir yaklaşım onu gerçekleştirmek için kullandığı araçları bu inanç çerçevesinde gerekçelendirme yoluna gidecektir. Bir diğer husus ise soylu amaçlara sahip olmakla övünmenin, ancak bu amaçları ahlaki yaşam tecrübesi içinde gerçekleştirecek araçları ihmal etmenin aslında sorumluluktan kaçışın bir mazeretine dönüşebilmesidir. Çünkü Dewey'e göre, ahlaki sorumluluk sadece doğru amaçlara sahip olmakla değil, bu amaçlara ulaştıracak doğru araçların seçimiyle ve onların ortaya çıkaracağı sonuçların arkasında durmakla da ilgili bir meseledir. Daha önemli husus ise, Dewey'in araç ve amaç arasındaki tek yönlü bir ilişkiden ziyade karşılıklı bir ilişkinin var olduğunu düşünmesidir. Ona göre araçların ahlaki olması onlar vasıtasıyla ulaşılabilecek amaçların ahlaki olmasına bağlı olduğu gibi, amaçların ahlakiliği de onlara ulaşmak için kullanılan araçların ahlaki olmasına bağlıdır. Bu karşılıklı bağ ideolojik ve dogmatik bir yapıya dönüşmüş olan bir düşünceye yönelik bir eleştirinin kendisinden hareket edeceği nihai zemini oluşturacaktır.

Dolayısıyla Dewey amaç ve araç arasındaki ilişkiyi koparmak veya onlara arasında tek yönlü bir ilişki kurmak yerine amaç için özsel olan araçlar ve dışsal olan araçlar arasında bir ayrım yapmanın daha makul bir yol olduğunu düşünmüştür. Onun bu yaklaşımının onu modern dönemde İngiliz ahlak teorileri ve Kant'ın deontolojik ahlak teorisinden farklılaştıran en temel hususlardan biri olduğu söylenebilir. Nitekim Kant'ın ahlaki düşünmenin konusunu empirik olgulardan yalıtılmış kendinde amaçla sınırlandırması İngiliz ahlak teorilerinin ise araçları amaçları elde etmek için üretilmiş yapay şeyler olarak nitelendirerek onlar arasındaki mekanik bir ilişki kurmuş olması Dewey'in onlara yönelik eleştirisinin temel hedeflerinden birini oluşturmuştur.

Sonuç olarak Dewey'in ahlak anlayışının Kıta Avrupası felsefesi ve Analitik felsefe arasında geleneksel ahlak teorilerine yönelik üçüncü bir alternatif eleştirel yaklaşımı temsil ettiği söylenebilir. O, Hegel'in düşüncelerini pragmatik bir bakış açısıyla yeniden yorumlayarak ahlaki yaşamın birliği ve bütünlüğünün mutlaklıktan arındırılmış empirik bir açıklamasını yapmaya çalışmıştır. Onun geleneksel ahlak teorilerinin karşıt konumlara yerleştirdiği unsurlar arasında organik bir ilişki ve süreklilik olduğunu göstermeye yönelik bu çabasının özgünlüğü ve farklılığına yaptığımız vurgu elbette onun bu çabasında tamamen başarılı olduğu ve ahlaki yaşamın kadim problemlerine yeterli bir cevabı verdiği anlamına gelmemektedir. Nitekim Dewey'in düalist ve analitik bir bakış açısından hareket eden bir yaklaşımın ahlaki yaşamdaki unsurlar arasındaki çatışmayı olduğundan daha radikal bir tarzda vurgulamış olmasına tepki olarak holistik ve diyalektik bakış açısının söz konusu unsurlar arasında olduğundan daha fazla uyum ve ahengi varsaymasına yol açtığı söylenebilir. Onun mutlak ayrıma karşı mutlak bir özdeşliği savunmadığı, süreklilik düşüncesinin unsurlar arasındaki çatışmayı göz ardı etmediği ve bu çatışma durumlarında analitik yöntemle başvurmanın zorunluluğuna işaret ettiği görülmektedir. Ancak onun bu söz konusu çatışmanın unsurlar arasında öncekinden daha zengin ve geniş bir birlikle sonuçlanacağına dair düşüncesi empirik gerçeklerle her zaman uyuşmayacak iyimser bir bakış açısını yansıtmaktadır.

KAYNAKÇA

- Alexander, Thomas. "Comments on James Good, A Search for Unity in Diversity". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 44 (2008).
- Aristoteles. *Nikomakhos'a Etik*. Çev. Saffet Babür. Ankara: BilgeSu Yayınları, 2011.
- Ayer, Alfred J. *Dil, Doğruluk ve Mantık*. Çev. Vehbi Hacıkadıroğlu. İstanbul: Metis Yayınları, 1984.
- Bağcı, Hatice Fakioğlu. *Dewey ve Gadamer'in 'Tecrübe' Anlayışlarının Din Eğitimi Açısından Felsefi Olarak İncelenmesi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Bakır, Kemal. *John Dewey ve Demokratik Eğitim*. Erzurum: Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2007.
- Bal, Hüseyin. *1924 Raporunun Türk Eğitimine Etkileri ve John Dewey'in Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Aydınlar Matbaası, 1991.
- Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. Çev. Alev Türker. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.
- Bentham, Jeremy. *An Introduction to The principles of Morals and Legislation*. Kitchener: Batoche Books, 2000.
- Berdyaev, Nikolay. *İnsanın Yazgısı*. Çev. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 2012.
- Berkowitz, Peter. *Nietzsche: Bir Ahlak Karşının Etiği*. Çev. Ertürk Demirel. İstanbul: Ayrıntı Yay. 2003.
- Bernstein, Richard. *Objektivizm ve Rölativizmin Ötesi: Bilim, Hermenoytik ve Praxis*. Çev. Feridun Yılmaz. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2009.
- Bernstein, Richard. "Hegel and Pragmatism". *The Cambridge Companion to Pragmatism*. ed. Alan Malachowski. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Bernstein, Richard. "American Pragmatism: The Conflict of Narratives". *Rorty and Pragmatism: The Philosopher Responds to His Critics*. Ed. Herman J. Saatkamp. Nashville: Vanderbilt University Press, 1995.
- Bernstein, Richard. *Praxis and Action: Contemporary Philosophies of Human Activity*. Philadelphia Pa: University of Pennsylvania Press, 2011.
- Boisvert, Raymond D. *Dewey's Metaphysics*. New York: Fordham University Press, 1988.
- Boisvert, Raymond D. "Rorty, Dewey and Post-Modern Metaphysics". *Southern Journal of Philosophy* (1989) Vol. 27, No: 2.
- Bowers, David F. "Hegel, Darwin and The American Tradition". *Foreign Influences in American Life: Essays and Critical Bibliographies*. Ed. David F. Bowers. Princeton: Princeton University Press, 1944.
- Chambliss, J. J. *The Influence of Plato and Aristotle on John Dewey's Philosophy*. Lampeter, U.K.: Edwin Mellen Press, 1990.
- Campbell, Garnett A. "Self-Realization as Ethical Criterion: John Dewey". *Ethics: A Critical Introduction*. New York: Ronald Press, 1960.

Campbell, Garnett A. "The Conditions of Self-Realization: John Dewey". *Ethics: A Critical Introduction*. New York: Ronald Press, 1960.

Dalton, Thomas C. *Becoming John Dewey: Dilemmas of a Philosopher and a Naturalist*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2002.

Dalton, Thomas C. "Dewey's Hegelianism Reconsidered: Reclaiming the Lost Soul of Psychology". *New Ideas in Psychology* 15 (1997).

Descartes. *Metafizik Düşünceler*. Çev. Mehmet Karasan. Maarif Matbaası, 1942.

Dewey, John. "Moral Philosophy". *The Early Works of Dewey, Volume 4: 1893-1894, Essays, The study of Ethics*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971.

Dewey, John. *The Middle Works of Dewey, Volume 5: 1908, Ethics*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1978.

Dewey, John. "The need for a Recovery of Philosophy". *The Middle Works of Dewey, Volume 10: 1916-1917, Essays*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981.

Dewey, John. *The Middle Works of Dewey, Volume 12: 1920, Essays, Reconstruction in Philosophy*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981. Türkçesi: *Felsefenin Yeniden İnşası*. Çev. Süleyman Aydın. Ankara: Fol Yay. 2021.

Dewey, John. *The Middle Works of Dewey, Volume 14: 1922, Human Nature and Conduct*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983.

Dewey, John. "Report and Recommendation upon Turkish Education". *The Middle Works of Dewey, Volume 15: 1923-1924, Essays*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1983. Türkçesi: "Profesör John Dewey'in Raporları", *Özgürlük ve Kültür*. çev. Vedat Günyol. İstanbul: Remzi Yay. 1993.

Dewey, John. *The Later Works of John Dewey, Volume 1: 1925, Experience and Nature*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981.

Dewey, John. "The development of American Pragmatism". *The Later Works of John Dewey, Volume 2: 1925-1922, Essays. The Public and Its Problems*. ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.

Dewey, John. "The Inclusive Philosophic Idea". *The Later Works of John Dewey, Volume 3: 1927-1928, Essays*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.

Dewey, John. "Half-Hearted Naturalism". *The Later Works of John Dewey, Volume 3: 1927-1928, Essays*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.

Dewey, John. *The Later Works of John Dewey, Volume 4: 1929, The Quest for Certainty*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.

Dewey, John. "From Absolutism to Experimentalism". *The Later Works of John Dewey, Volume 5: 1929-1930, Essays, The Sources of a Science Education, Individualism, Old and New, and Construction and Criticism*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1984.

Dewey, John. "Context and Thought". *The Later Works of John Dewey, Volume 6: 1931-1932, Essays*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1985.

Dewey, John. *The Later Works of John Dewey, Volume 7: 1932, Ethics*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1985.

Dewey, John. *The Later Works of John Dewey, Volume 10: 1934, Art as Experience*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1987. Türkçesi: *Deneyim Olarak Sanat*. Çev. Nur Küçük. İstanbul: Vakıfbank Yay. 2021.

Dewey, John. *The Later Works of John Dewey, Volume 12: 1938, Logic: The theory of Inquiry*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1986.

Dewey, John. *The Later Works of John Dewey, Volume 13: 1938-1939, The theory of Valuation*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.

Dewey, John. "Experience Knowledge and Value". *The Later Works of John Dewey, Volume 14: 1939-1941, Essays*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.

Dewey, John. "Nature in Experience". *The Later Works of John Dewey, Volume 14: 1939-1941, Essays*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1988.

Dewey, Jane Mary. "Biography of John Dewey". *The Philosophy of John Dewey*. Ed. Paul A. Schilpp. Evanston, Ill.: Northwestern University, 1939.

Edel, Abraham ve Flower, Elizabeth. "Introduction". *The Later Works of John Dewey, Volume 7: 1932, Ethics*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1985.

Eker, Semih. *John Dewey'in Pragmatik Politik Düşüncesi ve Politikada Pratik Meşruiyet Sorunu*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.

Fairfield, Paul. "Dewey, Nietzsche, and the Self-Image of Philosophy". *John Dewey and Continental Philosophy*, ed. Paul Fairfield. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2010.

Ferrarin, Alfredo. "Hegel's Aristotle: Philosophy and Its Time". *A Companion to Hegel*. Ed. Stephen Houlgate ve Michael Baur. Malden MA: Wiley-Blackwell, 2016.

Fesmire, Steven A. "A Dramatic Rehearsal and The Moral Artist: A Deweyan Theory of Moral Understanding". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 31 (1995), 568-97.

Fesmire, Steven A. "Morality As Art: Dewey, Metaphor, and Moral Imagination". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 35 (Summer 1999), 527-50.

Frega, Roberto. "What Exactly is The Place of Virtue in Dewey's Ethics". *John Dewey's Ethical Theory: The 1932 Ethics*. Ed. Roberto Frega, Steven Levine. New York: Routledge, 2021.

Frenkena, William. *Etik*. Çev. Azmi Aydın. Ankara: İmge Yayınları, 2007.

Frisina, Warren G. "Knowledge as Active, Aesthetic, and Hypothetical: An Examination of the Relationship between Dewey's Metaphysics and Epistemology". *Philosophy Today* 33 (1989).

- Gale, Richard. "The Naturalism of John Dewey". *The Cambridge Companion to Dewey*. Ed. Molly Cochran. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Gale, Richard. "Russell's Drill Sergeant and Bricklayer and Dewey's Logic". *The Journal of Philosophy* 56/9 (1959), 401-406.
- Gale, Richard. *John Dewey's Quest for Unity: The Journey of a Promethean Mystic*. Amherst N.Y: Prometheus Books, 2010.
- Gale, Richard. "The Metaphysics of John Dewey". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 38/4 (2002).
- Garrison, James W. "The Aesthetics of Ethical Virtues and the Ethical Virtues of Aesthetics". *Interchange* 35/2 (2004), 229-241.
- Garrison, Jim. "The 'Permanent Deposit' of Hegelian Thought in Dewey's Theory of Inquiry". *Educational Theory* 56 (2006).
- Good, James A. "Rereading Dewey's 'Permanent Hegelian Deposit'". *Dewey's Philosophy of Spirit: With the 1897 Lecture on Hegel*. New York: Fordham University Press, 2010.
- Good, James A. ve Garrison, Jim. "Traces of Hegelian Bildung in Dewey's Philosophy". *John Dewey and Continental Philosophy*. Ed. Paul Fairfield. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2010.
- Gündoğdu, Hakan. *John Dewey'de Felsefe, Deneyim ve Yöntem*. Ankara: Grafiker Yay., 2018.
- Hildebrand, David. *Dewey: A Beginner's Guide*. Oxford, England: Oneworld Publications, 2008.
- Hook, Sidney. *John Dewey: An Intellectual Portrait*. New York: John Day Co., 1939.
- Hook, Sidney. "Introduction". *The Later Works of John Dewey, Volume 1: 1925, Experience and Nature*. Ed. Jo Ann Bodyston. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1981.
- Hookway, Christopher. "Principle of Peirce' and the Origins of Pragmatism". *The Cambridge Companion to Pragmatism*. Ed. Alan R. Malachowski. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Hookway, Christopher. "Pragmatism". *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. ed. E. N. Zalta. <http://plato.stanford.edu/archives/win2013/entries/pragmatism/>.
- Holmes, Robert L. "The Development of John Dewey's Ethical Thought". *The Monist* 48 (1964), 392-406.
- Honneth, Axel. "Between Proceduralism and Teleology: An Unresolved Conflict in Dewey's Moral Theory". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 34 (3), 1998.
- Hume, David. *Ahlak*. Çev. Nil Şimşek. İstanbul: Dergah Yayınları, 2010.
- Hume, David. *İnsan Doğası Üzerine Bir İnceleme*. Çev. Ergün Baylan. İstanbul: BilgeSu Yayınları, 2019.
- Hobbes, Thomas. *Leviathan*. Çev. Semih Lim. İstanbul: YKY, 1992.

Hobbes, Thomas. "Philosophical Rudiments Concerning Government and Society". *The English Works of Thomas Hobbes*. Ed. William London: Molesworth 1969.

James, William. "Pragmatism". *Writings 1902-1910: The Varieties of Religious Experience*. New York: Library of America. 1987. Türkçesi: *Pragmatizm: Kimi Eski Düşünme Biçimleri İçin Yeni Bir İsim*. Çev. T. Karakaş. İstanbul: İletişim Yayınları, 2015.

James, William. "The Meaning of Truth". *Writings 1902-1910: The Varieties of Religious Experience*. New York: Library of America. 1987.

Jonathan, Dancy. *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press, 2012.

Kant, Immanuel. *Ahlak Metafiziğinin Temellendirilmesi*. Çev. İoanna Kuçuradi. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu, 2013.

Karadeniz, Mustafa. *John Dewey'in Demokrasi Anlayışının Felsefi Temelleri*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2012.

Lamons, Brent. "How to Make Our Passions Clear: How Aristotle's Understanding of the Passions Enriches Dewey's Conception of Changing Human Nature". *Dewey and the Ancients: Essays on Hellenic and Hellenistic Themes in the Philosophy of John Dewey*. Ed. Christopher C. Kirby. London: Bloomsbury, 2014.

Lekan, Todd. *Making Morality Pragmatist Reconstruction in Ethical Theory*. Nashville: Vanderbilt University Press, 2003.

Levine, Steven. "Hegel, Dewey, and Habits". *British Journal for the History of Philosophy* 23 (July 2015).

Levine, Steven. "The identity of Self and Act: Pluralism, Growth and Our Social Interest". *John Dewey's Ethical Theory : The 1932 Ethics*. Ed. Frega Roberto and Steven Levine. New York: Routledge, 2021.

MacIntyre Alasdair. *Erdem Peşinde*. Çev. Muttalip Özcan. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2001.

Maritain, Jacques. *Moral Philosophy: An Historical and Critical Survey of the Great Systems*. New York: Scribner, 1964.

Martela, Frank. "Fallible Inquiry with Ethical Ends-in-View: A Pragmatist Philosophy of Science for Organizational Research". *Organization Studies* 36 (2015).

Mitchell, Wesley C. "Bentham's Felicific Calculus". *Political Science Quarterly* 33 (1918).

Mitias, Michael H. "Hegelian Impact on Dewey's Concept of Moral Obligation". *Indian Philosophical Quarterly* 8 (October 1980).

Moore, George Edward. *Principia Ethica*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

Murphy, Arthur E. "Dewey's Epistemology and Metaphysics". *The philosophy of John Dewey*. Ed. Arthur Schilpp. Evanston, Ill.: Northwestern University, 1939.

Nietzsche, Friedrich. *Putların Alacakaranlığı*. Çev. İsmet Zeki Eyüboğlu. İstanbul: Say Yayınları, 2003.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlakın Soykütüğü Üstüne*. Çev. Ahmet İnam. İstanbul: Say Yayınları, 2011.

- Öztürk, Murat. *John Dewey'in Eğitim Felsefesi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Pagan, Nicholas. "Configuring the Moral Self: Aristotle and Dewey". *Foundations of Science* 13 (2008).
- Pappas, Gregory G. F. *John Dewey's Ethics: Democracy as Experience*. Bloomington: Indiana University Press, 2008.
- Pappas, Gregory G. F. "To be or to do: John Dewey and Great Divide in Ethics". *History of Philosophy Quarterly* 14 (1997).
- Peirce, Charles Sanders. "How to Make Our Ideas Clear". *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Ed. Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Peirce, Charles Sanders. "Some Consequences of Four Incapacities". *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. ed. Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Peirce, Charles Sanders. "Question Concerning Certain Faculties Claimed for Man". *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Ed. Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Peirce, Charles Sanders. "The Fixation of Belief". *The Essential Peirce: Selected Philosophical Writings*. Ed. Nathan Houser and Christian Kloesel. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 1992.
- Putnam, Hilary ve Conant James. *Words and Life*. Cambridge: Harvard University Press, 1994.
- Putnam, Hilary. *Renewing Philosophy*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Randall, John Herman. "Dewey's Interpretation of The history of Philosophy". *The Philosophy of John Dewey*, ed. Paul Arthur Schilpp. Evanston, Ill.: Northwestern University, 1939.
- Renault, Emmanuel. "The Naturalistic Side of Hegel's Pragmatism". *Journal of Philosophy and Social Theory* 13 (2012): 244-74.
- Rockefeller, Steven C. *John Dewey: Religious Faith and Democratic Humanism*. New York: Columbia University Press, 1991.
- Rockmore, Tom. "Dewey, Hegel and Knowledge After Kant". *John Dewey and Continental Philosophy*. Ed. Paul Fairfield. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 2010.
- Rorty, Richard. "Pragmatism, Relativism and Irrationalism", *Consequences of Pragmatism: Essays, 1972-1980*. Minneapolis: Minnesota University Press, 1982.
- Rorty, Richard. "Dewey's Metaphysics". *Consequences of Pragmatism*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 1982.
- Rorty, Richard. "Ethics Without Principles". *Philosophy and Social Hope*. New York: Penguin Books, 1999.

- Rorty, Richard. "Pragmatism as Anti-authoritarianism". *A Companion to Pragmatism*. Ed. John R Shookand ve Joseph Margolis. Malden, MA: Blackwell Publishing, 2006.
- Ross, W.D. *The Right and Good*. Oxford: Oxford University Press, 1930
- Roth, Robert J. *John Dewey and Self-Realization*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1962.
- Russell, Bertrand. "Dewey's New Logic". *The Philosophy of John Dewey*. Ed. P. A. Schlipp. New York: Tudor Publishing Company, 1951.
- Russell, Bertrand. *Felsefe Sorunları*. Çev. Vehbi Hacıkadiroğulları. İstanbul: Kabalcı Yayınları, 1994.
- Santayana, George. "Dewey's Naturalistic Metaphysics". *The Philosophy of John Dewey*. Ed. Paul Schilpp. New York: Tudor Publishing Company, 1951.
- Sartre, Jean-Paul. *Varlık ve Hiçlik*. Çev. Turhan Ilgaz, Gaye Çankaya Eksen. İstanbul: İthaki Yayınları, 2009.
- Sleeper, Ralph William. *The Necessity of Pragmatism: John Dewey's Conception of Philosophy*. New Haven and London: Yale University Press, 1986.
- Slote, Michael. "Teleological Ethics". *Encyclopedia of Ethics*. Ed. Lawrance C. Becker. New York, N.Y.: Garland 1992.
- Stevenson, Charles L. "The Emotive Meaning of Ethical Term". *Mind* 46/181 (1937), 19-20.
- Talissee, Robert B. ve Aikin Scott F. *Guides for The Perplexed: Pragmatism*. Continuum International Publishing, 2008.
- Teehan, John. "Character, Integrity and Dewey's Virtue Ethics". *Transactions of the Charles S. Peirce Society* 31/4 (1995).
- Toulmin, Stephan. "Introduction". *The Later Works. Volume 4: 1929*. Ed. Jo Ann Boydston. Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois University Press, 1984.
- Tural, Alican. *John Dewey'in Demokrasi Anlayışının Pragmatik Temelleri*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisan Tezi, 2019.
- Veazie, Walter B. "John Dewey and the Revival of Greek Philosophy". *University of Colorado Studies, Series in Philosophy*, no. 2. Boulder: University of Colorado Press, 1961.
- Welchman, Jennifer. *Dewey's Ethical Thought*. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- Wood, Allen. W. *Hegel's Ethical Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

