



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Müge ARDUÇOĞLU

DEMOKRATİK LİBERAL ÜTOPYANIN ANTROPOLOJİK OLANAĞI OLARAK
PRAGMATİZM

Felsefe Ana Bilim Dalı
Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2018



AKDENİZ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ



Müge ARDUÇOĞLU

DEMOKRATİK LİBERAL ÜTOPYANIN ANTROPOLOJİK OLANAĞI OLARAK
PRAGMATİZM

Danışman

Doç. Dr. Mustafa Cihan CAMCI

Felsefe Ana Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

Antalya, 2018

T.C.
Akdeniz Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Müge ARDUÇOĞLU'nun bu çalışması, jürimiz tarafından Felsefe Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Programı tezi olarak kabul edilmiştir.

Başkan : Doç. Dr. Şahin ÖZÇINAR (İmza)

Üye (Danışmanı) : Doç. Dr. Mustafa Cihan CAMCI (İmza)

Üye : Dr. Öğr. Üyesi Eray YAĞANAK (İmza)

Tez Başlığı: Demokratik Liberal Ütopyanın Antropolojik Olanağı Olarak Pragmatizm

Onay: Yukarıdaki imzaların, adı geçen öğretim üyelerine ait olduğunu onaylarım.

Tez Savunma Tarihi : 11/06/2018

Mezuniyet Tarihi : 28/06/2018

(İmza)
Prof. Dr. İhsan BULUT
Müdür

AKADEMİK BEYAN

Yüksek Lisans Tezi olarak sunduğum “Demokratik Liberal Ütopyanın Antropolojik Olanğı Olarak Pragmatizm” adlı bu çalışmanın, akademik kural ve etik değrlere uygun bir biçimde tarafımca yazıldığını, yararlandığım bütün eserlerin kaynakçada gösterildiğini ve çalışma içerisinde bu eserlere atıf yapıldığını belirtir; bunu şerefimle doğrularım.

(İmza)

Müge ARDUÇOĞLU



İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	ii
SUMMARY.....	iii
GİRİŞ.....	1

BİRİNCİ BÖLÜM

KARTEZYEN FELSEFEDE MODERN ÖZNE VE EPISTEMOLOJİ

1.1. Modern Öznenin Doğuşu.....	5
1.2. René Descartes: “Cogito Ergo Sum”.....	6
1.3. Immanuel Kant ve “Transandantal Ben Bilinci”.....	11

İKİNCİ BÖLÜM

PRAGMATİZM: FAYDA İLKESİ İLE DEMOKRASİNİN OLANAKLILIĞI

2.1. Pragmatizmin Mahiyeti ve Modern Öznenin Dönüşümü.....	15
2.2. Jeremy Bentham ve Faydacılık.....	17
2.2.1. Bentham’ın Toplum ve Demokrasi Görüşleri.....	19
2.3. John Stuart Mill.....	21
2.3.1. Mill ve Liberalizm.....	24
2.4. Charles Sanders Peirce’da Pragmatik Kuram.....	26
2.5. William James.....	30
2.6. John Dewey: Geleneksel Felsefesinin Yeniden İnşası.....	34
2.6.1. Demokratik Eğitim.....	37
2.6.1. Dewey’ci Eğitimin Demokratik ve Pragmatik Öğeleri.....	40

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RICHARD RORTY: PRAGMATİZM VE POSTMODERN LİBERAL DEMOKRASİ

3.1. Bir Neopragmatist olarak Rorty.....	44
3.2. Rortyci Epistemoloji.....	47
3.3. Postmodern Liberalizm ve Demokrasi.....	48
3.4. Liberalizm ve Demokrasi için Benliğin Demokratikleştirilmesi.....	51
SONUÇ.....	54
KAYNAKÇA.....	60
ÖZGEÇMİŞ.....	62

ÖZET

Bu tez çalışmasının başlıca amacı, toplam faydayı ilke edinmiş *pragmatizm* adlı felsefe ekolü ile çoğulculuğa dayalı siyasal bir yönetim biçimi olan *demokrasi* arasında antropolojik bağlamda var olan organik ilişkinin ortaya konulmasıdır. Tezin ilk bölümünde, 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı ile eş zamanlı temeli atılan Kartezyen felsefenin içeriğine değinilmiştir. Bu felsefenin iki önemli düşünürü René Descartes ve Immanuel Kant ekseninde; modern öznenin doğuşu ve aklın benlik, gerçeklik, kesin ve doğru bilgi üzerindeki egemenliği irdelenmiştir.

Tezin ikinci bölümünde, “Pragmatizm ile Modern Öznenin Dönüşümü” başlığı altında, pragmatizmin ortaya çıkışıyla modern öznenin yerini işlevsel öznenin aldığı ve bilginin yalnızca yaşayan özneye hizmet eden pratik bir edinim olduğu savunulmuştur. Diğer başlıklar altında, Jeremy Bentham, John Stuart Mill ve John Dewey gibi pragmatizmin savunucusu birtakım düşünürlerin, pragmatist kuram hakkındaki düşünceleri ve pragmatizmi, toplum mutluluğu, eşitlik, özgürlük gibi temel değerler üzerinden, demokratik siyasal düzenin felsefi dayanağı olarak ele aldıkları fikirleri sunulmuştur.

Tezin son bölümünde, “Bir Neopragmatist olarak Rorty” başlığı altında, Richard Rorty’nin geleneksel felsefeyi eleştirdiği noktalara ve çağdaş pragmatizmin içeriğine değinilmiştir. Rorty’nin anti-epistemolojik yaklaşımının ele alındığı bir sonraki kısım, O’nun dil felsefesi ve temsiliyet konuları hakkında sunduğu argümanları içermektedir. “Postmodern Liberalizm ve Demokrasi” başlığı altında, Rorty’nin pragmatist unsurlarla demokrasinin nasıl olanaklı olabileceğini dair düşünceleri ve bu iki kavramdan doğan postmodern liberal demokrasinin mahiyeti incelenmiştir. Son başlık altında, *benliğin demokratikleştirilmesi* yolu ile eşitlikçi, özgürlükçü ve plüralist bir demokratik gelecek vaadinin, yani Rortyci demokrasinin, olanaklılığına değinilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Pragmatizm, Demokrasi, Faydacılık, Özne, Yarar, İşlevsellik, Kartezyen Felsefe, Liberalizm

SUMMARY

PRAGMATISM AS THE ANTHROPOLOGICAL POSSIBILITY OF THE DEMOCRATIC LIBERAL UTOPIA

The primary purpose of this research paper is to put forward the organic and anthropological relation between *pragmatism* that adopts “the greatest good for the greatest number” as its fundamental principle and *democracy* based on pluralism as a means of governance. The nature and the scope of the Cartesian Philosophy which emerged concurrently with the Era of Enlightenment is explained in the first chapter. The birth of the *modern subject* and the hegemony of rationality over the self, the reality and the absolute truth are specifically scrutinized via the arguments of René Descartes and Immanuel Kant.

In the second chapter, it is argued that the functional subject has replaced the modern subject with the emergence of pragmatism and that knowledge has solely become a practical acquisition which serves the *living agent*. It is presented a general picture of the reflections of the advocates of pragmatism such as Jeremy Bentham, John Stuart Mill and John Dewey. In this respect, their arguments which base pragmatism as the philosophical foundation of the democratic political order through basic values and principles of the greatest good for the community, equality and liberty are analysed.

The third and the final chapter of the study has its central aim to deal with the critiques raised by Richard Rorty on traditional philosophy and to touch upon the scope of contemporary pragmatism. Furthermore, Rorty’s anti-epistemologic approach relative to his arguments on linguistic philosophy and representation is analyzed. The same chapter also elaborates “Postmodern Liberalism and Democracy” within Rorty’s thoughts on how pragmatism enables democracy and the nature of postmodern liberal democracy arised from these two concepts. The study ends with the contention that an egalitarian, libertarian and pluralist democracy - namely “Rortyrian Democracy” – can be facilitated by the *democratization of the self*.

Keywords: Pragmatism, Democracy, Utilitarianism, Subject, Interest, Functionality, Cartesian Philosophy, Liberalism

GİRİŞ

“Bilgelik sevgisi” anlamına gelen felsefe 2500 yıl önce, ilk filozof Thales ile başladı. “Arkhe”, yani başlangıç noktası, her şeyin kaynağı, varlığın aslı ve esasını bulma hedefi felsefenin ilk misyonuydu: “Aristoteles’e göre, İyonyalı filozoflar yalnızca maddi neden üzerine yoğunlaşmışlar ve var olan her şeyin kendisinden türediği *arkhe* ya da maddi nedeni belirledikleri zaman, varlığı açıklayacaklarını, neyin gerçekten var olduğunu belirleyeceklerini düşünmüşlerdir” (Cevizci, 2012: 35). İşte bu misyon, şimdi-burada, somut olan ile, yani yaşamın ta kendisiyle ilgili değildi; aksine bilinmeyenin ötesine geçme istencine, değişmeyen tek şeye; ebedi bilgiye ulaşma çabasına işaret ediyordu. Aristoteles, “ilk felsefe” olarak adlandırdığı, popülerliğini halen yitirmemiş olan *metafizik* ile, varlık (ontoloji), tanrı (teoloji), ruh, evrenin oluşumu (kozmozoloji) gibi doğa ötesi sorunlarla ilgilenerken aynı misyonu benimsedi. Antik Çağ’ı takip eden Orta Çağ’da ise düşünürler, daha çok dinsel konulara yönelerek, inanç-akıl-tanrı hakkındaki görüşlerine kategorik bir temel aradılar ve aslında o dönem egemen olan Hristiyan dinini felsefe aracılığıyla gerekçelendirmek için çabaladılar.

17. yüzyılda Rönesans’ın başlangıcıyla dogmatizmden özgür akla doğru evrilen bir döneme girildi. Gücünü Aydınlanma Çağı’ndan alan modernizm ile birlikte özne, merkeze konumlandırıldı. Bilimlerin gelişmesiyle birlikte özgür biçimde düşünüp eyleyen insan, Orta Çağ’ın teolojik öğretileri ve nosyonlarıyla değil, akıl ile fiziksel ve sosyal dünyayı yeniden tanımlamaya başladı. Descartes, Kant gibi dönem filozofları, bu yeniden tanımlama ve kurma girişimden dolayı *sistematik filozoflar* olarak da bilinir. Bu düşünürler tanrı, evren, dış dünya gibi kavramlar hakkında hakikatin kavrayışını, akıl-zihin ekseninde oluşturdukları rasyonel felsefi formüllerle temellendirmeye çalışarak aklın otoritesini ilan ettiler.

Faydacılık ekolüne yönelim, 18. yüzyılda Aydınlanma Çağı’nda başlamış ve 19. yüzyılda doruk noktasına ulaşmış ve özellikle Kıta Avrupası’nda etkili olmuştur. Esasen faydacılık kuramının kökleri, Antik Çağ’a, hazcılık düşüncesinin öncülüğünü yapmış olan ilk düşünür Aristippus’a kadar uzanmaktadır. En kaba tabiriyle “haz veren şey mutluluk da verir” anlayışına dayanan hazcılık (hedonizm), bedensel hazdan ruhsal olana doğru evrilmiş ve nihayetinde faydacılık olarak bilinen modern haline dönüşümü, 17. yüzyılda İngiliz deneyciliğinin etkisi ile gerçekleşmiştir. Bilginin yalnızca deney ve gözlem, yani duyu yoluyla, edinilebileceği savına dayanan *deneycilik* (empirizm), bilginin doğuştan ya da ustan geldiğini iddia eden *rasyonalizmin* bir eleştirisi olarak ele alınabilir. Faydacı ilke, empirik bir düzlemde işlenir. Gerçeklik ve doğruluk kavramlarının

insan etkinliğinin sonuçlarına göre farklılık gösterebileceği, dolayısıyla *a priori* ve mutlak bilginin olmadığı göz önünde bulundurulduğunda, deneycilik ile faydacılık arasında zorunlu bir ilişki olduğu açıkça görülebilmektedir.

Bilimin sadece bilim olduğu için değil, insanlık adına büyük yararlar sağladığı için yapılması gerektiğini savunan İngiliz filozof ve bilim adamı Francis Bacon (1561-1626) deneycilik ile faydacılığı sentezlemiştir. Faydacılığı empirizmle destekleyen ve Bentham'ın felsefesinin ana hatlarının oluşmasında etkili olan David Hume (1711-1776), faydacılık öğretisini dinsel ve metafizik öğelerden arındırması bakımından kendinden önceki diğer tüm öncülerden farklı bir konumdadır. Hume, insan zihninin ancak algıladıklarıyla sınırlı olduğu, onun ötesine geçemeyeceği ve tüm bilginin deney yoluyla edinilebileceği ile ilgili görüşleriyle İngiliz empirist geleneğine doğrudan katkıda bulunmuştur. Filozof, her şeyin bir nedeni olduğu görüşüne dayanan nedensellik ilkesini yalnızca alışkanlıktan ibaret olduğu görüşüyle eleştirmiş ve eylemlerin farklı zaman ve koşullarda farklı sonuçlar doğurabileceği iddiasıyla faydacılık ile ortak bir paydada buluştur.

Jeremy Bentham (1748-1832), kendinden önceki tüm bu düşünürlerin çalışmalardan etkilenecek faydacılığı sistemli bir düşünce ekolü haline dönüştüren ilk filozof olarak bilinir. Bentham faydacılığı sistematize ederken en temel ve doğal ahlaki ilkeyi acıdan kaçınmak ve mutluluğu istemek olarak belirlemiştir. Ahlaki olan, eylemlerin acı ya da mutluluk veren sonuçlarıyla, yani deney yöntemiyle, tayin edilir. Bentham'ın diğer faydacı düşünürlerden ayrıldığı nokta, faydacılığı teoriden pratiğe taşımasıdır. “En fazla sayıda insanın en büyük mutluluğu” ilkesiyle faydacılık öğretisini temellendiren Bentham, İngiliz politik ve hukuksal reformlarında etkili olmuştur. Bentham'a göre, faydacılık kuramının doğruluğu, insanların yaşamda gerçekleştirdiği eylemler gözlemlendiğinde amaçlarının faydayı, yani mutluluğu, elde etmek olduğunu görmekle kanıtlanmış olur. Hukuk ve ahlak konusundaki görüşlerini de aynı ilkeye dayandırmaya çalışan Bentham'a göre, hukuk, adalet ve ahlak kavramlarını, bireylerin biricik erek olan çıkarlarını ya da faydayı ararken birbirleriyle çatışmasını engelleyecek ve toplum faydasını maksimize edecek araçlar olarak tayin eder. Bentham'ın yakın arkadaşı James Mill'in oğlu John Stuart Mill'in (1806-1873) felsefeye başlaması Bentham'ın bu düşüncülerinden etkilenmesi ile olmuştur. İnsanların yegâne yaşamsal ereklerinin mutluluk olduğuna inanan Mill, özellikle özgürlük kavramı üzerinde durmuştur. Mutlu bir yaşam için bireyin tercihlerinde ve kararlarında özerk olması, faydacı anlayışın ilk koşuludur.

Faydacılık akımı 19. yüzyılın sonunda, son gelişim yeri olan Amerika'da “pragmatizm” ismiyle yaygınlaşmış ve kısa sürede ülkenin milli felsefesi olmuştur. Amerikan

İç Savaşı'nın akabinde ülkenin modernleşmesi, sanayi devrimi, sosyo-politik ve sosyo-kültürel değişim şüphesiz pragmatist felsefenin yol açtığı entelektüel devrim ile desteklenmiştir. Bu devrimin öncüsü ve pragmatizmin isim babası Charles Sanders Peirce (1839-1914), pragmatizmi bir felsefeden çok dilsel, düşünsel ve anlamsal netliğe ulaşmak için kullanılan bir yöntem olarak görmüştür. O'na göre bir şeyin anlamlı olması, o şeyin pratik etkileri ile ölçülür. Bu argüman şu şekilde yorumlanabilir: bir eylemin veya davranışın faydalı olduğunu söyleyebilmek deneyim sonucu hissedebilir pratik etkilerinin varlığı ile mümkündür. Pragmatizm ismini ilk kez resmen kullanan ve pragmatist felsefenin yaygınlaşmasını sağlayan ünlü psikolog ve düşünür William James (1842-1910) fikirlerin ve inançların değerinin, işe yararlılık ölçütüyle belirlenmesini salık vermiştir. James'i takiben John Dewey (1859-1952), felsefenin “gerçek bilgi olanaklı mıdır?” gibi türünden soyut meselelerle uğraşmasını boş bir çaba olarak görmüştür. Var olan sorunlara çözüm niteliğinde olması ve gündelik hayata, yani yaşam tecrübesine, katkıda bulunması bakımından, pragmatizmi “iş gören” bir felsefe olarak kabul etmiştir.

Felsefe, Antik Çağ'dan 20. yüzyıla kadar sistematik ve yapısal birtakım değişiklikler geçirirken siyasal tarih de bu değişime paralel olarak evrilmiştir. Monarşi, aristokrasi, totaliter rejim ve daha birçok yönetim şekli devletler tarafından uygulanmıştır ve nihayetinde demokrasi, eşitlikçi yapısı gereği çağdaş medeniyet dünyasının benimsediği siyasal düzen olagelmıştır. Yunancada “Demos” (halk) ve “Kratos” (egemenlik) sözcüklerinin birleşiminden oluşan demokrasi, isminden de anlaşıldığı üzere halkın iktidarına dayalı bir yönetim biçimidir. Bir siyasal düzenin demokratik sayılabilmesi için gereken ilk koşul, yetkinin ve iktidarın topluma ait olmasıdır. Tarihi Antik Çağ'a; site-polis devlet örgütlenmelerine kadar uzanan demokrasi, farklı tarihsel oluşumlarla birlikte bugünkü halini almıştır:

Batı tipi demokrasinin ilk basit örnekleri Orta Çağ'a kadar gitmekle birlikte, günümüzdeki uygulamanın başlangıcı bu asrın başlarıdır. Fakat arada Aydınlanma dönemi, Fransız ihtilali ve Amerikan Bağımsızlık Savaşı başta olmak üzere bazı olayların sonuçları da 'demokrasi' kavramının şekillenmesinde önemli rol oynamış, tarihi bir arka plan oluşturmuştur (Ural, 1988: 351).

Özellikle 20. yüzyıl Batı dünyasında yaşanan politik, kültürel ve toplumsal alanda birtakım reformlara yol açan bu gelişmeler, siyasal düzenin işlevsellik açısından tekrar değerlendirilmesine sebep olmuştur. Felsefe, tıpkı hukuk ve ahlak gibi, toplumsal düzenin yeniden inşa edilmesinde etkili bir rol üstlenmiştir. Pragmatik düşüncenin hızla yayılmasıyla demokrasi uygulamasının başlangıcı aynı zaman periyodunda meydana gelmiştir.

Pragmatizmin sunduğu demokratik vaatler, bu iki kavramın hiç de şaşırtıcı olmayacak şekilde “iş gören şey” paydasında buluşmasına neden olmuştur.

Richard Rorty (1931-2007), James ve Dewey gibi klasik pragmatistlerden etkilenmiş ve felsefenin amacının, hakikate erişmek değil, *şimdi-burada* olana pratik etkilerde bulunması olduğunu iddia etmiştir. “Temsiliyet” (representation), “temelcilik” (foundationalism), “metafizik” (metaphysics), “nedensellik” (causality) gibi kavramları şiddetle eleştiren Rorty, pragmatist bakış açısını demokrasi ile doğrudan ilişkilendiren ve olumlandırان ilk düşünür olmuştur. Rorty, pragmatizmin, “biz” nosyonu üzerinden tüm farklılıklar ile birlikte bir dayanışma ve uzlaşma ortamı yaratabilecek demokratik vaade işaret ettiğine inanmıştır.

Toplumun toplam faydasını amaçlayan pragmatizm ile halkı egemen kılan demokrasi arasındaki organik bağ yadsınamaz. Faydacı kurama göre önemli olan bireysel mutluluk değil, en yüksek sayının en büyük mutluluğudur. Bir diğer yandan özgürlük, eşitlik, adalet, bireysel haklar, kuvvetler ayrılığı gibi ilkelerle temellendirilen demokrasi, bireysel ve toplumsal çıkarların serbestçe gelişmesini ve gerçekleştirilmesine olanak tanımıştır. İşte bu çalışma, fayda ilkesi desturuyla şekillendirilen Bentham’ın ideal hukuk ve ahlak anlayışı, Mill’in toplumsal kurallar şartı, Dewey’nin eğitim kuramı, Rorty’nin “biz” nosyonu ile daha demokratik ve ideal bir geleceğin nasıl olanaklı olabileceğini gösterecektir.

BİRİNCİ BÖLÜM

KARTEZYEN FELSEFEDE MODERN ÖZNE VE EPISTEMOLOJİ

1.1. Modern Öznenin Doğuşu

Orta Çağ boyunca, insan düşüncesine egemen olan dinsel ve dogmatik kavramlar, kelime anlamı “yeniden doğuş” olan Rönesans ile birlikte yerini özgür akla bırakmıştır. İnsan artık skolastik düşüncenin etkisi altındaki siyaset, felsefe, din gibi birçok alana kuşku ile yaklaşmış ve temel araç olarak aklını kullanarak, bilgisini kendi gözüyle yeniden değerlendirmeye başlamıştır. Böylece, dogmatik olana inanmanın yerini akıl ile sorgulama almıştır. İnsan artık inançlarla değil, duyular ve akılla dünyayı, toplumu ve bilimi yeniden kurmaya başlamıştır:

Gerçekten de Rönesans'ta insan, yepyeni bir temel ve dünyanın merkezi olarak ortaya çıkar. Orta Çağ'da insan, yasağa ve günaha olan eğilimi dolayısıyla Tanrı'nın cennetinden kovulmuş, Tanrı tarafından iyi ve mükemmel bir şekilde yaratılmış dünyaya kötülüğü sokan günahkâr bir varlık olarak anlaşılmıştı. Dolayısıyla o, kendine yetemeyen, Tanrı'nın rehberliğine muhtaç ve bunun sonucu olarak da kurtuluşu için Tanrı'nın lütfuna ve inayetine mecbur bir varlık olarak düşünülmüştü. Oysa Rönesans'ın bütün hümanistleri insanı en iyi ya da en kötüyü seçebilen, kendisini oluşturan bir varlık olarak gösterir (Cevizci, 2012: 227-228).

Rönesans döneminde bilimlerin gelişmesiyle birlikte doğanın işleyişini doğa kanunlarına dayandırmaya başlayan insan, doğa ve dünya üzerinde etkin ve üstün bir hale gelmiştir. Doğaya egemen olma isteği, doğa bilimlerini mantığa dayalı bir çalışma alanı haline dönüştürmüştür. Bunun sonucunda Yeni Çağ'da insan, Rönesans'ta ulaşılan bilgiler ve gelişen bilimler ışığında, gücünün ve yapabileceklerinin farkına varmıştır. İnsan, akli sayesinde bu dünyayı ve var olan her şeyi bilebileceğine inanmıştır. Dünyanın düzeni akla dayalıdır, dolayısıyla dünyanın bilgisine akıl yoluyla erişilebilir.

Skolastik dönemin sona erdiği 17. yüzyıl, felsefe tarihinde de “Aydınlanma Dönemi” olarak görülmektedir. Dönemin en önemli gelişmelerinin felsefede yaşanmasının sebebi, aklın geleneğin köleliğinden kurtulup özgürlüğüne kavuşması olmuştur. İnsan, her türlü otoriteden bağımsız düşünebilmeye başlamıştır. Varlık-nesne merkezli felsefe geleneğinin yerini, öznenin etkinleştirildiği dünyanın bir parçası olmayan, dünyayı “bilen özne” merkezli modern felsefe almıştır. Anlam kurucu, yaratıcı ve özgür insan ile birlikte seküler bir felsefeye ilk adım atıldığı 17. yüzyıl döneminin filozofları, egemen insan anlayışıyla birlikte “varlık”, “özne” ve “dünya” gibi kavramların anlamlarını, bilgi temeli üzerine inşa etmeye çalışmışlardır. Böylece, skolastik özne yerini modern özneye bırakmıştır. Felsefe tarihindeki

bu önemli dönüşüm sürecinde, René Descartes ile başlayıp Immanuel Kant ile devam eden, insanı bilginin öznesi konumuna getirildiği modern epistemolojinin etkisi oldukça büyüktür.

Descartes felsefesinde, akıl veya düşünen özne töz ile özdeşir ve gerçekliğin merkezidir. Madde ve zihin düalizmiyle yalıtılmış düşünen özne, kendi zihninin varoluşu dışında her şeyden kuşku duyarak varlığı ve dünyayı anlamlandırmaya çalışmıştır. Descartes ile başlayan modern dönem, Kant ile devam etmiştir. Kant'ta gerçekliğin kurucusu pozisyonundaki akıl, yetilerinin belirlenmesiyle daha sınırlı bir hal almış ve deneyimi mümkün kılmıştır. Her ne kadar iki filozof da rasyonel özneyi temel alan epistemolojik bir felsefe kurmuş olsalar da, hakikati bilme açısından farklı yaklaşımlar sergilemişlerdir. Descartes, dış dünyanın bilgisine fiziksel nesnelerin ideleri ile, Kant ise evren idesinin bilincine nesnelerden edindiğimiz izlenimlerin kategoriler aracılığıyla yargılara dönüşmesi ile ulaşılabilirliğini savunmuştur. Descartes'ın öznesi daha çok ontolojik öğeler barındırırken Kant'ın öznesinin daha rasyonel bir özellik kazandığı söylenebilir; çünkü Descartes'ta *cogito-özne*, salt gerçekliktir ve zihinde içkindir. Kant'ta *transandantal-özne*, algı, duyu ve deneyim ile birlikte daha rasyoneldir.

Descartes ve Kant'ın Kartezyen felsefesinde modern özneye atfedilen fazlaca anlam ve önem, gerçeklik, kesinlik ve doğruluk kavramlarının benlik ekseninde temellendirilmesine yol açmıştır. Fiziksel dünyanın ne olduğunu ve onun gerçekliğini kavrayıp bilmek için akıl temel alınmıştır. Kant ve Descartes'ın epistemolojik özne tanımlamaları, *modern özneye* bağımsız, ayrıcalıklı ve yüce bir konum kazandırmıştır.

1.2. René Descartes: “Cogito Ergo Sum”

René Descartes (1596-1650) ile başladığı kabul edilen modern çağda özne, farklı ve radikal bir bağlamda işlenmiştir. Rasyonalizmin egemen olduğu modern dönemde bağımsız düşünebilme yeteneği ve eleştirel akla duyulan güven, Descartes felsefesinde açıkça görülebilmektedir. Güvenilir bilgiye ulaşma yolunda duyuların yerini akıl, dolayısıyla öznenin düşünmesi almıştır. Bireysel insan, düşünen ve eyleyen özne olarak felsefe tarihinde yer almıştır. Descartes epistemolojisinde özne kavramı, rasyonel ve kurucu bir rol üstlenmiştir. Dünyanın bir parçası iken dünyadan izole edilmiş ve onu karşısına almış, bedenin ötesinde bir özne anlayışı ile öznenin varlığı yüceltilmiştir. Beden ve ruh olarak iki farklı töze ayrılan varlık, insanın kendisini dünya üzerinde iktidar sahibi olarak görmesine neden olmuştur. Brehier, Descartes'ın özneyi doğada egemen tek varlık statüsüne yükseltmesini şöyle yorumlamaktadır:

Descartes'a değin, insan anlığı evrenin düzenine bağlı olarak konumlanırken, şimdi artık evrenin düzeni insan anlığına bağlı olarak tanımlanmaktadır. Descartes'ın gerçekleştirdiği bu devrim her şeyden önce felsefenin kendi içindeki düzenlemesiyle ilgili bir altüst oluştur... Bu dönüşüm, içinde insan zekasının kendi gücüne dayanarak yöntemli kuşkunun özenle hazırladığı yolda, bir düzeni keşfedebileceği ve giderek doğanın efendisi ve sahibi olabileceği bir felsefi çevrenin oluşturulması anlamına gelir (Bumin, 2005: 48).

Felsefede daha çok ontolojik boyutuyla ele alınan olan zne, Descartes'ın epistemolojik özne tanımına kadar Skolastik felsefe başta olmak üzere, tüm Orta ağ felsefesi boyunca Aristotelesçi bir anlamda kullanılmıştır. Aristoteles'in tanımına göre özne, var olmak için kendisinden başka hiçbir şeye ihtiyaç duymayan, dış etkenlerden etkilenmeyen, değişmeyen, orada gerçekten var olan, kendinde şey "tz" ile aynı manadadır ve maddeden bağımsız değildir. Descartes'ın tözü, *belirli* ve *mutlak varlıktır*. Öznenin tözü, varoluşu bakımından bağımsız ve maddeden farklıdır (nal, 2014: 65). Maddi olanın varlığından emin olunamaz; bu bakımdan özne ya da tz maddi bir şey değildir. Özne, algılarının, düşüncelerinin, izlenimlerinin ardındaki "benlik" kavramına denk düşmektedir. Benlik, bilginin öznesi olarak benlik ve bilginin nesnesi olarak benlik olmak üzere iki ayrı tözden oluşmaktadır: Tz anlamada incelenmesi gereken önemli iki temel nitelik vardır: *res cogitans* (düşünen şey) ve *res extensa* (uzamlı şey). *Res cogitans* düşünen şeyin özü, *res extensa* ise uzamlı şeyin özü olarak belirlenir (nal, 2014: 65). Düşünen şey düşünsel bir töz olmadan; uzamlı şey cisimsel bir töz olmadan var olamaz. Var olanın tzyle birlikte var olduğu düşüncesi Aristoteles'in *ousia* kavramıyla ilişkilidir. Tzler, birbirlerinden zorunlu olarak ayrılmalarını gerektiren, sadece kendilerine ait bazı özsel niteliklere sahiptir: düşünen şey uzamlı değildir; uzamlı şey düşünemez. Descartes ile bilginin öznesi konumundaki *benlik* ya da *düşünen tz*, bilginin nesnesi uzamlı şeyden daha aktif bir haldedir. Antik ağ'dan bu yana ilk kez tek, bölünemez ve değişmez tz, zihin ve beden ayrımıyla ikiye bölünmüş ve Kartezyen düalizminin başlangıcına sebep olmuştur. Zihin, bedenden tamamen ayrıdır ve beden var olmasa da zihin, her ne ise o olarak kalmaya devam edecektir. Zihnin ve bedenin birbirinden bağımsız olarak bilinebilmesi ve var olabilmesi Descartes'ın dalizminde bu iki tz arasında hem epistemolojik hem de ontolojik bir ayrıma neden olmuştur (nal, 2014: 69). "Kartezyen Devrim" adı da verilen bu gelişme, Descartes'ın dönemin en önemli düşünürü olarak değerlendirilmesine yol açmıştır.

Descartes'ın ortaya koyduğu yeni felsefi görüşe göre, tz kavramı bundan böyle varlıkla değil, kendi düşünsel yetisinin bilincinde olan özne ile özdeştir. Bir diğer deyişle özne, bilginin kaynağı; düşüncelerin, algıların, kavrayışların, isteklerin arkasındaki dayanak, *düşünen varlık*'tır. Descartes, z düşünmek olan tz, yani özne, ile düşünceyi özdeşleştirerek özne merkezli bir idealizme yönelmiştir. Düşünen varlıktan kasıt, mutlak bilgiye ulaşma adına

bilme eylemini gerçekleştiren aktif öznedir. Dolayısıyla insan; düşünen, bilen, bilgisini kullanan ve tüm bu süreçlerin bilincinde olan öznedir. Descartes'ın epistemolojisindeki öznenin önemi de felsefenin amacının bilgeliği elde etmek olduğuna inanması ile anlaşılmaktadır (Descartes, 1983: 35-36). Bilgeliğin salt bilmek değil, bilgiyi yaşamda kullanabilmek anlamına geldiğine inanan Descartes, bu bilgiye ulaşabilmek için yeni bir metodun gerekliliği vurgular (Descartes, 1983: 43-44). Bu metod için gerekli olan, öznenin sadece *düşünen özne* değil, düşündüğünü bilen *epistemolojik özne* olarak belirlenmesidir.

Descartes'ın özneye getirdiği bu yepyeni bağlam, nesnenin de tekrardan değerlendirilip tanımlanmasına neden olmuştur. Descartes, nesneyi öznenen tamamen ayrı bir töz olarak ele almış ve özneye otonomi yüklemiştir. Nesne, öznenin bilincinin yönelimini işaret etmektedir. *Bilen pasif öznenin* yerine *düşünen aktif öznenin* gelmesiyle birlikte nesne, öznenen ayrılarak öznenin yönettiği düşünemeyen bir varlık halini alır. Düşünen, düşündüğünü bilen ve bilgisini kullanan özne için nesne, üzerine düşündüğü, bilgisine ulaştığı ve böylece aktifleştiği varlıktır. Özne ile nesne ya da ruh ile beden arasındaki düalist ayrım, Descartes'ı yanıtlayamadığı bir soruyla karşı karşıya bırakmıştır: “Birbirinden tamamen farklı bu iki töz nasıl birbiriyle nedensel bir ilişki içinde olabiliyor?”. Eğer bu iki töz birbiriyle bir birlik ve etkileşim halindelerse ya tamamen birbirinden farklı değildir; çünkü aralarında bir benzerlik olmalıdır; ya da farklılarsa birbirleriyle ilişki içinde olmaları mümkün görünmemektedir. Bu problemi ilk kez fark edip çözmeye çalışan filozof, Immanuel Kant olacaktır.

Descartes, kesin bilginin epistemolojik bir temelle mümkün olabileceğini savunarak ontolojinin yerine epistemolojiyi koymuştur. Descartes, epistemolojisini kesin, şüphe götürmez, sağlam temellere ve mutlak doğruluk içeren ilk ilkelere dayanan bir metod aracılığı ile kurmuştur. O'na göre, bir metod oluşturmak aklın doğru kullanımı için gereken en önemli unsurdur. Bu nedenle Descartes, gerçekliğin ne olduğunu bilmenin yeterli olmadığını, gerçekliğe ulaşmak için nasıl bir metod izlenmesi gerektiği üzerine çalışmıştır. Descartes'ın oluşturmak istediği bu metod, bilgiye ulaşma yolunda düşünmenin sistematik çalışması için elzemdir. Problem sadece doğru metodu yaratmak değil, aynı zamanda bu metodun çalışma şeklini de ortaya koymaktır. Descartes kesinliğinden, doğruluğundan ve kaynağından emin olmak istediği mutlak bilgiye ulaşma adına, metodunda kuşkucu bir yaklaşım kullanarak kendinden önceki filozofların söylediklerinden şüphe duymuştur. Bunun altında yatan iki nedenden ilki; Descartes' a göre deneyim bilgisinin doğruluğundan, dış dünyanın varlığı kanaatinden ve matematiksel doğruların mutlaklığından kesinlikle emin olunamaz. İkincisi ise; Descartes ile başlayan modern felsefeye kadar, bazı filozofların bilgi açısından

söylediklerine karşı diğer filozofların tam tersini iddia etmesinden ötürü her iki farklı görüşün birbiriyle çatışıyor olması, dolayısıyla hangi görüşün doğru olduğundan emin olunamayacağı gerçeğidir. Descartes' a göre, şüpheyi mahal vermemek adına izlenmesi gereken mantıksal yöntemin amacı, aklın mantıki düşünce süzgeci aracılığıyla eleştirip sorgulamadan hiçbir şeyin doğruluğu veya kesinliği hakkında mutlak bir sonuca varmamak olmalıdır. İnsanın herhangi bir şeyin doğruluğu ve kesinliği hakkında bir yargıya varması için aklını kullanması ilk şarttır: “İncelemek istediğimiz şeylerde ne başkalarının düşündüğünü ne de kendimizin sandığını değil, açık ve apaçık görebildiğimizi yahut da şüphesiz bir dedüksiyon ile çıkarabileceğimizi aramak lazımdır; çünkü ilim başkaca elde edilemez” (Descartes, 1997: 10). Güvenilir bilgiye ve gerçekliğe ulaşmak için insanın aklıyla denetlemesini gerektiren bu metot, *yöntemsel kuşkuculuk* olarak da adlandırılabilir. Tüm epistemolojik sistemini üzerine kuracağı mutlak bir doğruyu, yani Arşimet noktasını, arayan Descartes'a göre “mutlak olarak doğru ve kesin olup yanlış olma olasılığı hiçbir şekilde söz konusu olmayan bir başlangıç noktasına ulaşmanın, bilgi ve felsefede yeni bir döneme başlamanın yegâne yolu, insanı sahip olduğu tüm inançları, bir çağda bilgi diye geçen her şeyi bu şekilde sıkı bir şekilde elekten geçirmektir” (Cevizci, 2012: 289).

Kuşkudan sonra insanın öğrenmesi gereken ilk şey, aklını yöneten şeyin kendisi olduğu bilgisidir. Özneyi bilgi edinme sürecinde daha etkin kılan Descartes'ın ünlü *cogitosunun* ifade ettiği şey de tam olarak budur: “Düşünüyorum, o halde varım”. Düşünme, yani us, yardımıyla ulaştığı kendi düşünen varlığı, özne için kuşku duymadığı ve gerçekliğinden emin olduğu tek bilgidir. İnsan, her şeyden kuşku duyabilir ama kuşku duyan bir “ben”in olduğundan kuşku edemez; kuşku duymak var olmadan yapılabilecek bir şey değildir. İşte gerçekliğinden hiçbir şekilde kuşku duyulamayacak bu bilgi, ilk bilgidir ve Descartes'ın metodunun başlangıç noktasıdır. O'na göre “ben”, kuşku duyma sürecinde bedenine ihtiyaç duymamaktadır; çünkü *cogito* yalnızca zihinsel bir süreç içerir. Başka bir deyişle, özne kendi varlığını temellendirirken bir nesnenin varlığına ihtiyaç duymamaktadır. *Cogitonun* öznesi için, varoluşunun bilgisine erişmede yalnızca kendi düşünsel yetileri yeterli olacaktır.

Burada Descartes'ın düşünce ile varlık arasında aynılık ilişkisi kurduğu görülmektedir. İnsan, her şeyin varlığından kuşku duysa bile kendi düşünen varlığından kuşku duyamaz; duysa bile bu, benliğin var olduğu gerçeği üzerinde bir etkiye sahip değildir. Düşünüyor olmanın bilinci, insanı kendisine, doğaya, dünyaya ve varlığa ilişkin şaşmaz ve çürütülemez bilgiye ulaştırabilecek yegâne şeydir. *A priori* olarak bilinen öznenin bilgisine ulaşmada özne, iç gözlemi yöntem olarak kullanır. Gözleyenin ve gözlenenin aynı varlık

olduğu, öznenin kendisini incelemesini ve etkiler karşısında oluşan duygu ve düşüncelerini araştırdığı bu yöntem, Descartes için öznenin bilgisine, doğruluk ve kesinlik niteliklerini getirmektedir.

Buraya kadar yazılanlardan, Kartezyen öznenin iki önemli özelliği ortaya çıkmaktadır: her özne bilgisel donanım ve yeti açısından özdeştir (1) ve her özne özgür iradeye sahiptir (2). Bu iki özellik, Aydınlanma düşüncesinin de iki temel ilkesidir. İlki, deneyim ve bilginin merkezi olarak “ben”; ikincisi dünyayı tekrar kurma ve anlamlandırma yetisine sahip “ben” olarak açıklanabilir. Hem bilme hem eyleme yetisine sahip olan özneye özerklik atfedilmiştir. Öznenin bu iki özelliği, Descartes’ın epistemolojik metodunun sıfır noktası niteliğindedir. Özne *düşünen şeyi*, yani kendi varlığını, bilebilirken diğer her şeyden kuşku duyma olanağıyla özgür irade sahibi özerk bir varlıktır. Her ne kadar insan gerçekliğin kendisine ulaşamayacak olsa da, kuşku duyduğu her şeye karşı koyarak aldaticı inanç ve dogmalardan kaçınmış olur. Özne, sahip olduğu bu otonom yapı ile gerçekliği sorgularken dünyadan yalıtılmıştır ve artık bu dünyaya ait değildir. Descartes, öznenin bu dünya ile ilişkisini yadsıyarak herkes için muteber bir sıfır noktası bulmuştur.

Descartes’a göre, kendine dönüp kendi hakkında düşünebilen özne, kendini *düşünen şey* olarak tanımlanır. Bu yüzden, aklın özü düşünceyi işaret etmektedir. *Cogito* argümanındaki “düşünüyorum” sadece düşünme eylemini değil, hissetmek, istemek, kavramak gibi zihinde olup biten her şeyi kapsamaktadır. Zihinde bazıları dış kaynaklı, bazıları zihnin ürettiği, bazıları da doğuştan gelen ideler mevcuttur. Descartes, ideler arasındaki farka değinmek için *temsili gerçeklik* ve *nesnel gerçeklik* kavramlarını öne sürmüştür. Bir idenin temsil ettiği şeyi sorgulamanın sonucu olarak o idenin nesnel gerçekliğine, yani o idenin temsil ettiği şeyin varlığına, ulaşılır. Descartes’a göre bir nesneye ilişkin bilgi, idesel olarak elde edilebilir. İdesel olarak gerçek olan bir nesne, o nesnenin gerçekte var olması anlamına gelmez (Önal, 2014: 64). Gerçeklik, zihnimizdeki idelerle sınırlıdır. Dış dünyanın varlığı ve gerçekliğine dair bilgimiz de, onun idesine sahip olmaktan başka bir kanıt olmamasından ötürü bir kesinlik taşıyamaz.

Özne olarak benlik bilgisi, doğrudan bilinç ile elde edilebildiği için diğer tüm bilgilerden daha çok kesinlik taşımaktadır; çünkü *ben bilinci* bir bilginin doğruluğunu ve kesinliğini belirlemede kullanılan *açıklık* ve *seçiklik* niteliklerine sahiptir. *Açıklık*, bir idenin zihin tarafından tamamıyla farkedilip algılanması; *seçiklik* ise bir idenin diğer idelerle ilişkilerinin zihin tarafından görülebilmesi anlamına gelmektedir. İşte *cogitodan* elde edilen bu *açıklık* ve *seçiklik* ilkesi, Descartes epistemolojisinin Arşimet noktasıdır. Özetle; Descartes’ın yöntemi, sağlam bilginin edinimi için oluşturduğu zemin üzerinden yanlış veya

şüphe uyandıran inançların elenerek, doğruluğundan ve kesinliğinden asla şüphe edilmeyecek olanların elde edilmesini amaçlayan yöntemsel kuşkuculuktur. Descartes, doğruluğundan ve kesinliğinden son derece emin olunan matematiksel doğruların bile yanıltıcı bazı önermeler içeriyor olabileceğini iddia ederek her şeyden şüphe duymamız gerektiğini belirtir. O halde, şüphe duyamayacağımız ilk, kesin ve tek şey şüphe duyduğumuz bilinci, yani düşünen, şüphe eden benliğimizdir. Descartes'ın *cogito ergo sum*'u, O'nun felsefesinin rasyonalist ve dedüktif niteliğini yansıtmaktadır.

1.3. Immanuel Kant ve “Transandantal Ben Bilinci”

Öznenin kendine yöneldiği modern dönem sonrası Aydınlanma ile “neyi bilebilirim?” sorusu ön plana çıkmıştır. Descartes ile başlayan modern özne düşüncesi Kant'ta (1724-1804) devam etmekle birlikte, tamamen farklı bir boyut kazanmıştır. Kant'ın modern özne kavramını Descartes'tan ayıran en önemli unsur, kuşkuculuktan kaçınarak nesnel bir bakış açısı ile gerçekliği sorgulamasıdır. Descartes'ın akla atfettiği büyük önemi sorgulayan Kant, aklın sınırlarını çözmek istemiştir. Kant'ın bu düşüncelerini, onun felsefe tarihinde yeni bir dönemin başlamasına öncülük eden eseri Salt Aklın Kritiği (Kritik der Reinen Vernunft)'inde görülebilir. Akli eleştirerek onun yetilerini belirlemesi ve kendinde şeyin bilinemezliğini ele alan eser felsefede, modern ekolün özgün bir örneği olarak görülebilir.

Kant, bilgiye ulaşmada aklın sınırlarını belirlemek adına bazı ayrımlar yaparak yola çıkmıştır. Kant bilgiyi, *a priori* ve *a posteriori* olmak üzere ikiye ayırmıştır. *A posteriori* bilgi duyulara dayanan empirik bilgiyi, *a priori* bilgi ise duyularla ve deneyle edinilmesi mümkün olmayan salt bilgidir. Kant yargıları ise *analitik* ve *sentetik* olmak üzere ikiye ayırmıştır. *Analitik yargılar* kavramın tanımında var olanı işaret ederken, *sentetik yargılar* bir kavramın diğer kavramlarla birleşmesi sonucu yeni bir şey söyler. Kant'ın üzerinde durduğu ve araştırdığı yargı tipi ise çok karşılaşılmayan *sentetik a priori* yargılardır. *Sentetik a priori* bir yargı hem yeni bir bilgi verir hem de kesinliği vardır. Yani bu bilginin, deneyimlenmeden de doğru olduğu bilinebilir. *Sentetik a priori* yargıların bilgimize katkı sağladığı için deneyime, tümellik ve zorunluluk taşıdığı için de akla dayandığını öne süren Kant'a göre, bu tip yargıların matematik ve fizikte varoluşundan kesin olarak emin olunabilir.

Descartes'ın *cogito* aracılığıyla düşünen şeyi, yani benliği, maddeden ayrı tamamen farklı bir töz olarak ele almasına yönelik en sert eleştiri Kant'tan gelmiştir. Descartes'ın düalizmini “mantıksal bir safsata” olarak nitelendiren Kant, benliğin ayrı ve yalın bir töz olduğu iddiasına, benliğin sadece özne olarak işlendiği, analitik bir argüman olan *cogito* üzerinden karşı çıkmıştır. “Düşünüyorum, öyleyse varım” yargısı analitik bir önermedir;

çünkü “Ben varım” yargısı “Düşünüyorum” yargısı içerisinde gizlenmiştir, iki önerme de aynıdır, dolayısıyla *cogito* bir totolojidir. *Cogito*, benlik ya da öznenin sadece var olduğuna ilişkin bir bilgi verir, onun içeriğinin ne olduğu hakkında herhangi bir bilgi içermez. Yani, Kant için benliğin özne olarak bilgisine ulaşmak ne *empirik* ne de *a priori* olarak mümkündür. Çünkü bu tarz bir bilgi, duyu algısı içeriğine ya da transandantal kavramlara bağımlı değildir. Özne bilgisi değil, ancak özne hakkında bilgi edinme yöntemi *a priori* olarak mümkün olabilir. Bir diğer ifadeyle, düşünen benlik hakkındaki bu bilinç bir bilgi değil, sadece yalın bir bilinç, yani *transandantal ben bilincidir*. Benliğin ancak bilincinde olunabilir (Yalçın, 2014: 60). *Transandantal ben bilincini* oluşturan şey *düşünen benlik*ken, benliği algılayan bilinci oluşturan *empirik ben bilincidir*. İşte bu *ben bilinci*, her türlü deneyimi önceleyen, tüm bilginin temelini oluşturan ve uzam, zaman ve nedensellik bağlamında yer teşkil etmeyen *a priori* veya *empirik* koşuldur.

Kant için gerçeklik hakkındaki bilgi, yalnızca yargılar vasıtasıyla elde edilebilir. Uzam, zaman ve nedensellik duyunun saf formlarıdır ve şeylerin tezahürlerini algılamada rol oynarlar. Tezahürler, anlama yetisinin saf kavramları olan kategoriler aracılığıyla yargılara dönüşür. Bu yargılarla elde edilen bilgi ise yalnızca *fenomenal* ya da görünüşler dünyasına ilişkindir. *A priori* formlar; uzam, zaman ve nedensellik, öznde etkin bir rol üstlenmiş olan hissetmenin formlarıdır. Deneyimin kurucu öğeleri olarak insan bilgisi için kaynak görevi görev bu formlar, insanın *sentetik a priori* bilgiye duyu yolu ile ulaşmasını mümkün kılar. Bu nedenle, numenal dünyayı *kendinde şey* olarak bilmek imkansızdır; çünkü *a priori* formlar bu bilgiye ulaşmada yeterli değildir. Kant, *sentetik a priori* yargıların matematik ve fizik gibi bilim dallarında kesin olarak bulunduğunu öne sürmüştü. Bilim yalnızca fenomenler dünyasıyla ilgili olduğu için, insan da yalnızca fenomenler dünyasının bilgisine ulaşabilir. Numenal dünyayı, saf görüler veya saf anlama yetisi aracılığıyla bilmek bu nedenle mümkün değildir. Bu bakımdan, kavramlar duyumlama yoluyla elde edilenler ve ilişkilendirme sonucu ortaya çıkan anlık yargılar yoluyla elde edilenler olarak ikiye ayrılmaktadır. Kant’a göre, fiziksel dünya *fenomen* ve *numen* olarak ikiye ayrıldığı gibi özne için de iki ayrı tözden bahsedilmelidir. Transandantal felsefede *fenomenal benlik*, *fenomenal dünyanın* bir parçasıdır. Tıpkı uzam, zaman ve nedensellik olguları aracılığı ile hakkında bilgi sahibi olunabilen *fenomenler dünyası* gibi, benliğin de bilinebilen bir tözü vardır. Uzam, zaman ve nedensellik kategorileri dolayımıyla anlamlandırılmayan ve hakkında herhangi bir bilgiye ulaşılamayan *numenal dünya* gibi, benliğin ikinci tözü de bilinemez bir işleyişe sahiptir. Bu töz, Kant’ta ahlak ve özgürlük alanlarında var olmaktadır. Ahlakın ve özgürlüğün temeli, metafiziktir. Dolayısıyla insan *fenomenal* bir varlık olarak değil, ancak *numenal* bir varlık

olarak özgür ve ahlaklı olabilir. Kant'ın benliği ikiye ayırması, bunların birbirinden farklı iki varlık olduğu anlamına gelmemektedir. Benlik, biçimsel olarak ikidir; fakat maddi olarak ve içeriği itibarıyla tek bir varlıktır.

Kant'ın benlik öğretisi, benliği hem özne hem de nesne olarak ele aldığından ötürü hem *rasyonalist* hem de *empirik* öğeler içermektedir. Kant için *özne olarak benlik* ile *düşünen benlik* aynı manadadır. Tıpkı rasyonalist filozof Descartes gibi Kant da özne olarak benliğin önemi üzerinde durmuştur; fakat Kant'ın özne olarak benliğin *a priori* bilgisine rasyonel bir önsezi ile ulaşamayacağı iddiası empiristler ile uyum gösterdiği, Descartes ile ise ayrı düştüğü noktadır. Bunun sebebi, insanın özne olarak benliğin bilgisine ulaşmak için gerekli olan rasyonel sezgiye sahip olmamasıdır. Bu da Kant'ı rasyonalistlerden ayıran bir sonraki noktaya götürmüştür: rasyonalistler için fiziksel nesnelere ilişkin bilgi ile benliğe, yahut özneye, ilişkin bilgi arasında ayrım vardır. Descartes'ın, özneye ilişkin bilginin diğer tüm bilgilerden daha doğru ve kesin olduğu görüşü, bu ayrıma bir örnek oluşturmaktadır. *Ben* ya da *özne* bilgisine doğrudan ve rasyonel bir sezi ile ulaşılırken diğer tüm nesnelerin bilgisine ulaşmada duyular yoluyla deneyim gereklidir. Kant'a göre, benliğe ilişkin bilgiye ulaşmak için tıpkı nesnelere ilişkin bilgide olduğu gibi birtakım *a priori* koşullara gerek vardır. Kant'ın empiristlerden ayrıldığı nokta ise onun özne olarak benlik bilincinin yalnızca deneysel bilgi ile sınırlı olmadığını düşünmesidir. Zira ben bilgisi hem *empirik* hem de *a priori* bir bilince; *transandantal-ben bilinci*ne sahiptir. Kant'a göre bu *saf a priori ben bilinci* her türlü nesnenin bilgisine ulaşmada transandantal bir koşul görevi üstlenmektedir.

Kant'a göre, benliğin *fenomenal* ve *numenal* kategorileri dışında, *düşünen benlik* olarak bir üçüncü kategorisinden daha bahsedilmelidir (Yalçın, 2014: 56). Descartes'ın *düşünen şey* veya *düşünen benlik* konusundaki görüşlerinden bu kategori üzerinden oluşturduğu transandantal benlik öğretisi ile Descartes'tan tamamen ayrılmaktadır. Daha önce de ifade edildiği üzere Descartes benliğe ve onun içeriğine ilişkin bilgiye *cogito* aracılığı ile ulaştığı bir metafizik öğretisi oluşturmuştur. Rasyonel ve doğrudan bir önsezi (*açıklık* ve *seçiklik* algısı) ile düşünen benliğin (*res cogitans*) maddi tözden (*res extensa*) tamamen farklı olduğunu, dolayısıyla benliğin yalın ve tinsel bir töz olduğunu bilebileceğimizi savunan Descartes, benlik hakkında tüm *a priori* bilgilere ulaşılabilirliğini iddia etmektedir. Kant, bu iddiaya şiddetle karşı çıkarak düşünen benliğin *a priori* bilgisine benliğin yalın düşünme kapasitesi yoluyla erişmenin imkânsız olduğunu söyler; çünkü insan rasyonel önseziye sahip değildir. Rasyonel veya entelektüel sezgiye yalnızca Tanrı sahiptir; insan, benliği dahil diğer tüm nesnelerin bilgisine ancak ve ancak duyusal ve beşerî sezgisi aracılığı ile erişebilir (Yalçın, 2014, 58). Çünkü insan, algılarıyla sınırlı bir varlıktır.

Ancak Kant’a göre, düşünen benliğin içeriği hakkında bir bilgiye sahip olamasak da onun varoluşu hakkında *a priori* bir bilince sahip olabiliriz. Bu bilinç bir bilgi, kavram veya sezgi değil, yalnızca bilincin saf bir temsilidir. Kant’ın *transandantal ben bilinci* adını verdiği bu bilinç, kategoriler arasında bir ilişki ve sentetik bir birlik sağlayan ve tüm deneyimi önceleyen zorunlu ve evrensel bir ön koşuldur (Yalçın, 2014, 61). O’nun için önemli olan töz değil, ilişkidir; ilişki kurma sonucunda insanın mantıksal önermelerde bulunabilmesidir. Deneyim, duyulardan edinilen izlenimlerin kategorilerin rehberliğinde düzenlenmesi sonucu elde edilir. Kategorilerin ontolojik temelini ise *transandantal ben bilincinin* birliği oluşturur. Yani, tüm deneyim bir bilinç, bilinç de *ben bilinci* içermektedir. Kısacası Kantçı özne, dünyayı aşarak onu belirleyen, kuran, deneyimin önünde, hakim pozisyonda bir evrensel ve rasyonel özne anlayışıdır.



İKİNCİ BÖLÜM

PRAGMATİZM: FAYDA İLKESİ İLE DEMOKRASİNİN OLANAKLILIĞI

2.1. Pragmatizmin Mahiyeti ve Modern Öznenin Dönüşümü

18. yüzyıl sonları İngiltere’inde, ilk kez Jeremy Bentham (1748-1832) tarafından sistematize edilen pragmatizm, günümüze kadar birçok farklı ve zaman zaman yanlış şekilde anlamlandırılmıştır. Pragmatizm, uygulamaya yönelik olanı ifade eden *pratik* sözcüğünden türemiştir. Türkçe tam karşılığı “faydacılık” olarak bilinen bu felsefi akıma genel olarak çıkarıcı, egosantrik bir felsefe, hayat veya siyaset görüşü şeklinde hatalı ve yüzeysel bir mana yüklenmiştir. Oysa ki siyaset, din, ahlak, eğitim gibi birçok alanda uygulanabilen pragmatizm, tek bir kelime ya da cümle ile tanımlanamayacak kadar kapsamlı ve detaylı bir felsefi kuramdır. Pragmatizm, her ne kadar hemen hemen tüm dönemlerde eleştirilerin odağı haline gelse de, dogmatizme ve otoriter düşünceye karşı bir duruş sergileyen hümanizmin ve her alanda özgürlüğün önünü açan liberal, reformist ve evrensel bir felsefe olarak Batı dünyasında etkili olmayı başarmıştır.

İngiliz faydacılığı ile temeli atılmış olan pragmatizm, daha sonra Amerika’nın milli felsefesi olarak gelişmiş ve liberalizmin felsefi dayanağı haline gelmiştir. 17. yüzyıl ve 18. yüzyıl İngilteresi’nde egemen olmuş empirik düşünce, pragmatizme öncülük etmiştir. Bunun nedeni, pragmatist düşünürlerin bilim ile felsefeyi yeni ve daha sağlam bir zemin üzerine temellendirme hedefidir. İngiliz empiristler, sadece gözlem ve deney yoluyla bilgi edinme yöntemini benimsemişlerdir. Faydacılar da bu yöntemden esinlenerek, tüm bireylerin yaşamlarında somut pratik faydaya, hazza, dolayısıyla mutluluğa ulaşmayı hedef edindiklerini gözlemlemişler ve bu durumu sosyal, ahlaksal, siyasal ve hukuksal alanda da benimsenmesi gereken bir ilke olarak ele almışlardır. Faydacılar, bir şeyin gerçekliğini o şeyin pratik etkilerine ve sonuçlarına bakarak değerlendirirler. Bu bakımdan pragmatizm, teleolojik bir anlayış olarak da ele alınabilir. Kartezyen felsefede gerçeklik, öznenin düşünme yetisiyle ulaşılabilecek ya da bilincinde olunabilecek bir olguyken, pragmatizmde gerçeklik haz ereкли eylemlerdir. Bu nedenle pragmatizm, aynı zamanda materyalist bir karakterdedir.

Pragmatist geleneğin metafiziğe ve Kartezyen felsefeye bir tepki olarak doğduğu söylenebilir. Charles Sanders Peirce’tan Richard Rorty’ye kadar birçok filozof tarafından temsil edilen pragmatizm, felsefeyi Kartezyen felsefenin ana damarını oluşturan metafizik fazlalıktan arındırma çabası olarak görülebilir. Kartezyen felsefenin dayanak noktasını “şüphe” oluştururken, pragmatizmde şüphenin yerini “kanaat” ve “inanç” almaktadır. Descartes’ın özne felsefesinde birey, kendi varlığının bilgisine “şüphe”yi kullanarak

ulaşabilmektedir. *Cogito* (Düşünüyorum, öyleyse varım) özne ve nesne; akıl ve beden arasında ikili bir ayrıma yol açmıştır, dolayısıyla özne veya akıl kendi varlığı haricinde her şeyden şüphe ederek ayrıcalıklı bir konum kazanmıştır. Ancak pragmatizme göre, birey sosyal bir varlıktır ve kimliğini toplum ile etkileşime girerek oluşturabilir ve nihayetinde bilebilir. Pragmatist özne, tamamlanmış ve anlam kurucu ussal Kartezyen özneyi yadsıyarak özneyi toplumsal, kültürel ve dilsel etkilerle kurar. Özne, maddi pratiklerle oluşturulan ikinci derecede bir gerçekliktir. Kant'taki *verili akıl*, pragmatizmde yerini *edimsel akla* bırakmıştır. Akıl, süregelen bir gelişim içinde kendini zaman içinde oluşturur. Öznenin indirgenemez mutlak yapısından kopuşunu simgeleyen pragmatizme göre; özne-nesne, akıl-beden, birey-toplum, bilen-bilinen gibi tözler veya kavramlar arasında bir ayrım yapmak pratik hayatı negatif yönde etkiler; çünkü pragmatizme göre, ayrı tutulan her iki şey birbiriyle etkileşim içerisinde oldukları ve birbirlerinden bağımsız var olamazlar. Yukarıda da ifade edildiği gibi, bir bireyin kendi varlığının bilincine ulaşması ancak diğer bireyler, yani toplum, aracılığı ile mümkündür.

Kartezyen felsefenin özne ile nesne arasında yaptığı düalist töz ayrımı, pragmatizme göre kabul edilemez. Öznenin bağımsız ayrı bir varlıktan ya da gerçeklikten söz etmek metafizik bir yanılgıdır. Kant'a göre özne, aklının yetileriyle var olanın dışındaki gerçekliği kavrayabilmek için aklın önünde saf görü formlarına (zaman ve mekân) ihtiyaç duymaktadır. Pragmatistlere göre, bu formlar bize yarar sağladıkları müddetçe var kabul edilir. Zaman ve mekân “şimdi”de sahip olduğu belli bir anlam ve sağladıkları yarar ile pragmatik birer araç olarak ele alınmalıdır. Çünkü anlam bağlamdadır ve çıkarlarımız gereği oluşturulur. Faydacılar, rasyonalistlerin aksine felsefenin mutlak gerçeği arama çabasını nafile bir girişim olarak görmektedirler; çünkü insanın, gerçeğin dayanak noktası ve bir olanaklılık koşulu olarak kabul ettiği zaman ve mekân gibi aşkınsal birtakım kavramlar yaşamın içinde bulunamaz; insan yalnızca bu kavramlar *varmış gibi* yaşamını sürdürür.

Pragmatizmin fayda eksenli işlevsel bir felsefe şeklinde ele alınmasının sebebi, bilginin artık yaşayan özneye (the agent) hizmet ediyor olmasıdır. Pragmatizmin deneycilikten ve rasyonalizmden farkı, mutlak bilgiyi pragmatik bir yargıya dönüştürmesidir: bilgi, insan yaşamı için işe yarar bir değere sahipse bilgidir. Örnekleme gerekirse; pragmatizm açısından matematiksel ifadeler mutlak doğrular olarak ele alınmaz; bu gibi yargıların doğruluğu işe yararlılıkla ölçülür. Matematiksel ifadeler pragmatizmde doğru kabul edilir; çünkü onlar dünyayı anlamaya “yarar”lar. Pragmatistlere göre, bir mutlaklık söz konusu değildir; fakat bireyler bir mutlaklık *varmış gibi* yaşarlar. Matematiksel ifadeler

şimdiye kadar mutlak kabul edildikleri için bundan böyle de öyle olacağına inanılır. Bu nedenle, *mutlaklık* inanılandan başka bir şey değildir.

Pragmatizm, kuramlarla sınırlanmış bir felsefe olarak değil, insanlığa hem teoride hem de pratikte yarar sağlayacak bir öğreti olarak ortaya çıkmıştır. Pragmatizm, yaşamın çoğulcu bir karakterde olduğunu, bireylerin düşüncelerinde yanılabilirliğini, her bir eylem sonucunda bir sonraki adım için farklı bir karar verilebileceğini ve en önemlisi yaşam dünyasının neden-sonuç döngüsü içinde olduğunu bir kez daha insanlığa göstermiştir. Uzun vadeli faydayı hedefleyen pragmatizm, ne yapabileceğimizi değil, “ne yapamayacağımızı” bildirmesi yönüyle diğer tüm metafizik merkezli felsefi disiplinlerden ayrılır (Camcı, 2007: Yayımlanmamış Ders Notu). Kartezyen felsefenin *düşünme* ile *eyleme* arasında açtığı mesafede, teoriyi pratiğe taşıyan bir köprü görevi üstlenmiş olan bu yaşam felsefesi, hem felsefede hem de sosyal alanda ihtiyaçları ve beklentileri karşılayan köktenci bir yöntem olmayı başarmıştır.

2.2. Jeremy Bentham ve Faydacılık

İngiliz düşünce tarihinde Benthamcılık ya da faydacılık isimli okulun kurucusu Jeremy Bentham, felsefesini birçok alanda pratiğe dökmüş reformist bir 18. yüzyıl düşünürüdür. Bentham, insan doğasını bir olgu olarak kabul etmiş ve farklı alanlarda uygulanabilecek bilimsel nitelikte bir düşünce sistemi kurmaya çalışmıştır. Bu nedenle, Bentham’ın amacı nesnel, gerçeklere ve olgulara dayalı; metodu “gözlem” olan bir felsefe oluşturmaktır.

Bentham, felsefe tarihine orijinal herhangi bir ilke sunmamıştır. Aristippos, Epikür, Demokritos gibi Antik Yunan filozofları tarafından ele alınan haz kavramı Bentham ile birlikte tekrar gün yüzüne çıkmıştır. Ne var ki Bentham’dan önce hiçbir filozof, haz kavramını siyaset, hukuk, ahlak ve sosyal alanda esas ilke olarak belirlememişti. Bentham’ı farklı kılan nokta, faydacılık tarihinde ortaya koyduğu bu yeni metodun, pratik çözüm niteliği taşıyan bir araç görevi görmesidir.

Bireyler, yaşamlarını sürdürme yolunda hep bir seçim yapma durumunda kalırlar. Birey, gerçekleştireceği eylemin iyi ya da kötü, doğru ya da yanlış olduğuna karar verme aşamasında vicdan, etik değerler, ödev, ahlaki sezgi gibi unsurlarla baş başa kalarak bir hayli karmaşık ve zorlu bir muhakeme evresine geçiş yapar. Bentham, bu evreyi kolaylaştırma adına, bireylerin seçimlerinde kalben, aklen ve vicdanen rahat hissedebilecekleri, doğru kararı verdiklerinden emin olabilecekleri nesnel bir etik teori öne sürer. Bireyler için adeta bir yol haritası görevi gören bu teori, bireylerin seçim süresinde *faydayı*, bir diğer deyişle mutluluğu

amaçlamasını öneren faydacılıktır. Hazların karşılaştırılması temeline dayalı faydacılık, bir eylemin doğruluğunun, alternatif diğer eylemlerden daha fazla fayda sağlaması ile ölçülebileceği ilkesini benimsemektedir (Cevizci, 2010: 1634). Buna göre; mutluluk veren eylem aynı zamanda kişiye fayda da sağlamaktadır; çünkü faydayı belirleyen mutluluktur. Bir diğer deyişle, bir eylemin haz ve mutluluk sağlaması ya da mutsuzluğu önlemesi onun değerini belirleyen yegâne ölçüttür (Bentham, 1948: 126). Bentham, hazzın insan hayatındaki belirleyici ve etkin rolünü şu sözlerle belirtmiştir:

Tabiat, insanoğlunu iki egemen efendinin hükmü ve yönetimi altına koymuştur: elem ve haz. Ne yapmamız gerektiğini ve ne yapacağımızı bunlar tayin ederler. Bunlar, doğrunun ve yanlışın ölçüsüdür ve neden-sonuç zinciri bunlara bağlıdır... Bir kimse, sözde veya görünüşte bunların hükümlerini yadsıyabilir, bunlardan vazgeçmeye çalışabilir, ancak gerçekte bu kişi tamamen onların hükmü altındadır. Fayda ilkesi bu bağımlılığı tanır ve kabullenir. Onu, aklın ve kanunun yolundan giderek en büyük mutluluğa ulaşmak olan sistemin temeli bilir (Bentham, 1948: 125).

Bentham'ın bu düşüncesi, insanlığın haz ve elem boyunduruğu altında yaşamını sürdürdüğünü, bu boyunduruktan kurtulmak için gösterilen her çabanın başarısızlıkla sonuçlanacağını ve sonuç olarak bu iki efendinin egemenliğini kabullenerek ne yapılması gerektiğini açıkça ifade etmektedir.

Bentham'a göre insan yaşamının ereğinin haz olduğu bilgisi, doğruluğu ispat edildiği için geçerli sayılmaz. Descartes bilginin doğruluğunu, *açıklık* ve *seçiklik* nitelikleri ile sınımlıydı. İşte Bentham'a göre, *fayda ilkesi* bu iki niteliği de barındırmaktadır. Fayda ilkesinin doğruluğunun kanıtlanmasına gerek yoktur; çünkü insanların kendi menfaatlerine uygun şekilde hareket etmelerinin yanlışlığı ispat edilememektedir; bu nedenle *fayda ilkesi* inkâr edilemez, karşı konulamaz bir ilke; hem doğru hem de geçerli bir bilgidir.

Fayda ilkesi, yani yapıp etmelerimizi fayda ve haz güdümlü gerçekleştirmek, insanlığın yaşamında tek gaye olarak belirtilmektedir. Faydacılık, “iyi” nin ne olduğuna yanıt ararken deneysel ve gözleme dayalı bir kriter temel almaktadır. Bireylerin yaşamları boyunca gerçekleştirdikleri eylem ve hareketlerden mutluluğa ulaşmayı ve acıdan kaçınmayı amaçladıkları gözlem yoluyla anlaşılabilir. Böylece faydacılığın “iyi” yi tanımlarken esas aldığı ilke şöyle tanımlanabilir: bireyin seçtiği bir eylem diğer eylemlere kıyasla ona daha yüksek ölçüde mutluluk temin ediyorsa, o en iyi ve en doğrudur. Haz ile iyi arasında bir köprü vardır; iyi, hazzı temin eden şeydir. Faydacılıkta bir eylemin iyi veya kötü olması, o eylemin niyetinin ya da failinin iyi ya da kötü olmasıyla ölçülemez. Önemli olan, eylemin sonucudur. Eğer bir eylem, mutluluk veya haz ile sonuçlanıyorsa *iyi* kabul edilmektedir.

Bentham'ın bu yeni felsefi ekolü, birçok eleştiriye maruz kalmıştır. Bunlardan ilki; Bentham'ın fayda ilkesinin eylemlerin haz amacı güdülerek yapılması sebebiyle fazla sığ ve

redüksif bir temele dayanmasıdır. Bu, insanın duygusal zekâ ve doğasına aykırı bir yaklaşımdır. Zira insan sadece mutluluk odaklı bir varlık değil, farklı birçok duygunun motivasyonu ile yaşamını sürdüren karmaşık bir karaktere sahip bir varlıktır. İkinci bir eleştiri ise; Bentham'ın haz ve acıyı ölçülebilir kabul etmesidir; fayda ilkesinin niteliği göz ardı ederek niceliği temel almasıdır. Bentham (2009: 484), iki eylemi karşılaştırırken göz önünde bulundurulması gereken tek şeyin hazların niceliği olduğunu belirtir. Yani, bir eylemin ahlaki ve doğru olması, eylemin niteliğiyle değil, eylemi gerçekleştiren kişilerin sayısı ile doğru orantılıdır. Bu iki eleştiri bir başka eleştiriye doğurmaktadır, o da; fayda ilkesinin, farklı bireylerin farklı hazlara sahip olduğunu, dolayısıyla da farklı faydalar güdülerek bir takım eylemler gerçekleştirdiği gerçeğini yok saymasıdır. Bu nedenle, birbirinden farklı bireylerin faydalarının kıyaslanarak hesaplanması ve ortak paydada buluşturulması ne teoride ne de pratikte mümkündür. Çünkü insan, doğası gereği sürekli bir değişim içerisinde ve niceliksel bir hesaplama yer vermeyecek kadar karmaşık bir karaktere sahiptir. Her bireyin hissettiği haz ve acı yoğunluğunu bilinemez, bu haz ve acılardan bir toplam elde edilmesi imkansızdır; yani her bireyi eşit değerlendirmek yanlıştır.

2.2.1. Bentham'ın Toplum ve Demokrasi Görüşleri

Bentham, bireyci faydacılıktan çok, toplumun esenliğini prensip edinen toplumsal faydacılığın temellerini atmıştır. Bentham'ın toplumsal görüşleri, Locke'un fikirleriyle bu bakımdan benzerlik taşımaktadır. Locke'a göre insan doğal hukuka itaat ettiği takdirde, haza ulaşmak için sahip olduğu özgürlük alanı korunmuş olur. Bu nedenle, doğal hukuk etik olarak zorlayıcı yasalardan oluşuyor olsa da insanların mutluluğa ulaşma yolunda ihtiyaç duydukları hakları koruması bakımından arzulanan kurallar bütünüdür (Pratt, 1955: 23). Bentham, benzer şekilde bireylerin mutlu bir yaşam sürdürmesi amacıyla toplumda birlik ve bütünlüğünü sağlanmasından yana olmuştur ve bunu sağlayabilecek olan doğal hukukun yerine *fayda ilkesini* koymuştur. Bentham faydacılığı sadece bireyi mutlu eden değil, herkesin mutluluğunu sağlayacak bir teori, “en büyük mutluluk prensibi” olarak tanımlamıştır: *fayda ilkesi* (the principle of utility) ise mümkün olan en yüksek sayıda insanın, mümkün olan en yüksek miktarda mutluluğunu ifade etmektedir. Bu nedenle, *fayda ilkesine* aynı zamanda “en yüksek mutluluk ilkesi (the greatest happiness principle)” de denmektedir.

Jeremy Bentham, sadece faydacılık ekolünün öncüsü değil, aynı zamanda önemli bir politikacı ve sosyal reformcudur. Şu unutulmamalıdır ki; faydacılığın özünde anayasal bir reform hedefi yoktur. Faydacılık daha çok Benthamcı birtakım yasal, cezai ve idari politika fikirleri öne sürmüştür. Bütün bu fikirlerin ortak noktası, toplam mutluluğu maksimize

edebilecek olmalarıdır. Faydacılık ilkesine göre, haz ve mutluluk sağlayan eylem aynı zamanda hem iyi hem de doğrudur. Dolayısıyla bir eylemin doğru veya yanlış oluşu, sonuçlarının iyi veya kötü oluşuyla ilişkilidir. Bentham’a göre, siyasal düzen de bu felsefi temelli faydacılık ilkesine göre oluşturulmalıdır. Ahlakın da yasaların da temeli, en büyük sayıda insana en büyük mutluluktur. Kısacası Bentham, yasaları toplumsal refahı artıran, sosyal dengeyi sağlayan, hem bireysel hem de toplumsal faydayı üreten “iş gören” bir araç olarak görmüştür.

“Yasamanın İlkeleri” isimli ünlü kitabında Bentham, fayda ilkesi ile örtüşebilecek en iyi yönetim biçimini belirlerken monarşi, aristokrasi ve demokrasi arasındaki farklara değinmiştir. Bentham’a göre, bunlardan ilk ikisi kötü menfaati teşvik ederken, demokrasi evrensel menfaati amaçlar. Toplumu, kendi faydalarını hedefleyen bireylerin ve grupların oluşturduğu bir yapı olduğunu düşündüğü için demokrasinin toplum için en işe yarar siyasi yönetim biçimi olduğunu düşünmüştür. Demokratik yönetimin, en yüksek sayıda insanın en yüksek mutluluğuna demokratik olmayan bütün diğer yönetim biçimlerinden daha fazla katkıda bulunacağına kanaat getirmiştir (Pratt, 1955: 21). Bentham, aristokrasiye karşı orta sınıfın hakları için pek çok reform önerisinde bulunmuştur ve demokrasiyi orta sınıfın da haklarını güvence altına alabilecek bir yönetim biçimi olduğuna inanmıştır. Halkın temsilciler aracılığıyla yönetim sürecine dahil olduğunu ve kuvvetler ayrılığı ilkesini temel alan temsili demokrasi ise en iyi demokrasi biçimidir; çünkü çoğulculuk görüşüne dayanması yönünden faydacılık felsefesiyle paralellik sağlamıştır. Bentham’ a göre, toplum doğal bir birlik değil, farklı menfaatler peşinde ve bu yüzden birbirleriyle rekabet içinde olabilecek gruplardan oluşan bir topluluktur. Böyle bir toplumda, gücün sadece bir grupta ya da iktidarda toplanması fayda ilkesine ters düşecektir. Bu nedenle Bentham, işçi sınıfından elit sınıfa kadar tüm kesimlerin yönetim sürecinde temsilcileri aracılığıyla rol aldığı temsili demokrasi sisteminin güçlü bir savunucusu olmuştur (Pratt, 1955: 21).

Bentham’a göre halk, siyasi platformda yönetenler ve yönetilenler olarak iki gruba ayrılır. Önemli olan, yönetilenlerin ortak menfaatinin yönetenler tarafından düzenli seçimler aracılığıyla garanti edilmesidir. Bir diğer deyişle, yönetenler yönetilenlere karşı sorumludur ve bu da temsili demokrasiyi iktidarın sınırlı olduğu bir yönetim biçimi haline getirmiştir. Hem faydacılık hem de demokrasi, vereceği kararlarda veya yapacağı eylemlerde bireylere özgürlük tanır. Bireysel özgürlükleri daha fazla koruma amacıyla temsili demokraside kuvvetler ayrılığı ilkesine yer verilmiştir:

Kuvvetlerin ayrılığı veya bir anlamda kuvvetler arasında bir dengenin kurulması, çeşitli kurumların işleyişini etkiler ve biçimler. Bu işleyiş aynı zamanda, demokrasinin temel ve ayırt edici bir özelliğine, yani bireyin sahip olabileceği özgürlüklerin ve hakların da bir teminatına işaret eder. Çünkü aksi taktirde mesela totaliter rejimlerde olduğu gibi, bireyler arasında, gerek onların sahip olabilecekleri imkanlar, gerek haklar ve gerekse özgürlükler açısından bir eşitsizlik söz konusu olacaktır. Totaliter bir sistemde bazı bireyler bu özelliklere özgürce sahip olamayacakları gibi, onları eşit kullanma olanağından da mahrum olurlar. Bu anlamda demokrasi, insan onuruna en fazla sahip çıkan, onu yücelten, onun gelişmesi için en uygun zemini sağlayan bir siyasi sistemin adı olarak kabul edilmek durumundadır. Yani kısaca demokrasinin ayrıcalığı, bireysel hak ve özgürlüklerin teminat altına alınabilmesidir (Ural, 1988: 352).

Bütün kuvvetlerin tek bir elde toplanması demek iktidarın elindeki yetkileri kötüye kullanması dolayısıyla bireysel özgürlüğün sınırlanması anlamına gelir. Bu sebeple, iktidarın elindeki gücü sınırlayarak bireylerin kişisel özgürlüğünü temin etmek için yasama, yargı ve yürütme olmak üzere kuvvetler üçe ayrılmıştır. Bentham'ın temsili demokrasinin en iyi yönetim biçimi olduğu görüşüne kanıt, onun anayasal tasarılarında açıkça görülebilmektedir: yılda bir ya da üç kez gerçekleşen seçimler, parlamenter faaliyetin kamusalılığı, gizli oy, hükümet meclisi tarafından yapılan vekil atamalarının reddi gibi bir takım kurallar, parlamentoda kötü menfaat peşinde bazı grupların oluşmasını engellemek ve böylece her bir bireyin en büyük sayıda en büyük mutluluğu hedefleyen ortak istencini koruma amacı taşıdığı için Bentham tarafından desteklenmiştir (Pratt, 1955: 22). Özetle; Bentham'ın temsili demokrasiyi savunması, üç temel kanıtla indirgenebilir: bireyler kendi menfaatlerini hükümetten daha iyi bilir (1), bireyler kendi menfaatlerine ya da mutluluklarına ulaşmada hükümetten daha gayretli ve maharetli şekilde çalışırlar (2), hükümet müdahalesi doğrudan ya da dolaylı baskı demektir ve baskı kötüdür; dolayısıyla ne yarar ne de haz sağlar (3).

2.3. John Stuart Mill

19. yüzyıl İngiliz düşünürlerinden John Stuart Mill, bir doğa bilimci, ekonomist ve pozitivist olarak birçok alanda çalışmalar yürütmüştür. Mantık alanında tümevarımsal mantığı geliştirmiştir, psikoloji alanında çağrışımcılığın öncüsü olmuştur ve ahlak alanında faydacılık ekolünün temsilcilerinden biri olarak sayılmıştır. Liberalizmin azizi Mill, 19. yüzyıl sosyal hayatının manevi entelektüel özgürlük problemine sebep olarak dogmatizmi ve mutlakçılığı göstermiş, bu nedenle faydacılığı bireysel özgürlükle insani mutluluğun ilerlemesine pozitif katkı sağlayacak bir felsefe olarak ele almıştır (Cevizci, 2012: 499). Bentham'ın öğrencisi Mill, faydacılığın temel prensiplerini benimsemiş olsa da bu ekolün yapısına, anlamına ve uygulanışına yönelik birkaç yenilik getirmiştir. Bentham gibi Mill de her türlü iyinin hazzla paralel olduğuna, tüm insanların hayat gayesinin haz olduğuna inanmıştır. Bir diğer deyişle, faydacılığı eylemlerin sonuçlarıyla ilgilenen bir teori; hazzı tek amaç, bunun dışındaki her şeyin hazzla ulaşmada araç ve bu araçların değerini, sağladığı haz ile doğru orantılı olarak

görmektedir. Mill, fayda ilkesini “eylemleri haz sağladıkları oranda doğru-iyi, acıya neden oldukları oranda yanlış-kötü olarak kabul eden ilke”, “hazzın varlığı, acının yokluğu” (Mill, 1986: 11) olarak belirlemiş ve Bentham ile bu konuda uyum sağlamıştır.

Mill, Bentham’ın hazcı bakış açısına yöneltilen eleştirilere ve faydacılığın eksikliklerine yönelik önemli birkaç iyileştirmeye gitmiştir. O, Bentham’ın hazların niteliksel olarak da birbirinden ayıramayacağı inancı ile yalnızca niceliksel faydacılığa odaklanmasına karşı çıkmıştır. Bentham, basit hazların, bedensel zevklerin sofistike ve entelektüel zevkler ile niteliksel bir farkının olmadığını belirtmiş, insanı yalnızca bedensel olarak ele alıp, onun duygusal zekâ ve ruhani yetkinliğini göz ardı etmiştir: “Bize haz veren her şey iyidir düsturu ile hareket edilmiş, fakat hazların yalnızca niceliksel olarak değerlendirilmesi sonucunda insan deneyimi ya da yaşam hayvani varoluş seviyesine indirgenmiştir” (Cevizci, 2002: 196). Tüm hazların birbiriyle nitelik bakımından aynı olduğunu söyleyen Bentham için Mill, bu tarz bir faydacılığın sadece domuzlara yarayacağını savunmuştur: “Hayatın hayvanların hayatı ile kıyaslanması insan haysiyetini yerle bir eder. Bir hayvanın zevkleri insan denilen mutluluğu için yeterli değildir. Üstelik insan hayvan istihallerinden daha yüksek yetkileri olduğunu bir kez fark edince, bu yetilerin tatminini gözetmeyen hiçbir şeyi mutluluk olarak kabul etmez” (Mill, 1986: 12).

Mill, hazları niteliksel bakımdan “yüksek hazlar” ve “alçak hazlar” olarak ikiye ayırmıştır (Mill, 1986: 12). Alçak hazlar bedensel ve maddi özellikler taşıırken, yüksek hazlar ruhani, duygusal ve entelektüel hazlardır. Mill, faydacılığı yüksek hazlar üzerine inşa etmiştir ve mutluluğa ancak yüksek hazlar aracılığı ile ulaşılabileceği anlayışından hareket etmiştir. Yüksek hazlar, Kant okumak, piyano çalmak gibi eylemlerden alınan hazları, alçak hazlar ise kahve içmek, egzersiz yapmak gibi eylemlerden alınan hazları nitelemektedir.

Mill, Bentham’ın hoşlanmak ile mutluluk arasında kurduğu doğru orantıyı reddeder. O’na göre, mutluluğun hazza doymak ve eylemleri sağlayacakları zevk oranına göre gerçekleştirmek olduğu görüşü tamamen hatalı bir faydacılık yorumudur. Hazdan kasıt, anlık zevkler değil, akıl ve erdem ile ulaşılabilecek süregelen bir mutluluk halidir. Sürekli yarar, geçici yarardan daha iyidir. Mill’in faydacılığa getirdiği bu yorum, hazların niteliğini ön planda tutmuştur ve ancak yüksek hazlar ile mutluluğa erişilebileceğini öne sürerek Aristoteles’in *eudaimonia* kavramına doğru evrilmiştir. İnsan, sıradan ve geçici hazlarla mutlu olmaktansa, zihinsel ve sofistike hazlara ulaşma yolunda mutsuz olmayı tercih etmelidir. Filozof, bu konuyla alakalı şu ünlü sözü sarfetmiştir: “Tatmin edilmiş bir domuz olmaktansa, tatmin edilmemiş bir insan olmayı; tatmin edilmiş bir aptal olmaktansa, tatmin edilmemiş bir Sokrates olmayı tercih ederim” (Mill, 1986: 15).

Mill'in faydacı anlayışı, toplumun uyması gereken kuralların ve ilkelerin varolması gerektiğini savunur. Mill, herkesin fayda ilkesine göre davranmasının ahlaki yönden kötü sonuçlar doğurabileceğinin farkında olduğu için faydacılığı, toplumun ortak ve toplam faydasını azami seviyeye çıkaracak, ferdi olmayan bir aksiyom olarak ortaya koymuştur. Bu düşünceyle Mill, fayda ilkesini, “kendilerine uyulduğu zaman, mümkün olan en yüksek sayıda insana, yalnız insana değil, diğer tüm duygulu varlıklara nitelik ve nicelik bakımından hazca en zengin hayatı sağlayan bir takım kural ve ilkeler” şeklinde tanımlamıştır (Mill, 1986: 19). Mill, her bir bireyin gerçekleştireceği eylem için haz ve acı dengesini belirlemeye çalışmasının pratik bir seçim ölçütü olmadığını düşünür. Bunun yerine bireyler, en çok sayıda insanın ortak yararını hedefleyen önceden belirlenmiş prensiplere göre hareket etmelidirler. Bunun altında yatan sebep, Mill'in insanın kişisel çıkarlarını gözetirken doğası gereği bencilce ve egoistçe davrandığını kabul etmesidir; ancak *fayda ilkesi* bireysel çıkar ile kamusal çıkar arasında bir uyum sağlayabilmektir. Mill'e göre toplum, kendisini oluşturan bireylerden meydana gelen bir topluluktur. Dolayısıyla kamusal fayda, her bir bireyin eşit olarak değerlendirildiği ve bireysel fayda ile ortaklık sağlandığı takdirde mümkün olabilir. Başka bir deyişle, her birey kendi özel faydasını genel faydayla uyuşturmalıdır. Bireysel fayda ile kamusal fayda arasındaki ortaklığın sağlanabilmesi, Mill'e göre ancak eğitim ve öğretim ile mümkündür. Çünkü eğitilmiş ve aydın bir birey, toplumun genel mutluluğuna uygun düşmeyen özel mutluluğunu geri plana atacak ve bundan dolayı da mutsuz olmayacaktır. Böylece, bireyin özel mutluluğu ile genel mutluluk arasında bir çatışma meydana gelirse birey, eğitim sayesinde seçimini toplumun çıkarından yana yapacak bilgelige sahip olacaktır.

Mill, üyeleri aralarında babası James Mill ve babasının yakın arkadaşı Jeremy Bentham'ın bulunduğu *Felsefi Radikalizm*'in temsilcilerinden biri olarak siyasi görüşlerini bu grubun fikirlerine dayandırmıştır. Bu grup, 18. yüzyıl İngiltere'sinde, siyasal ilkelere ve toplumsal düzende köklü bir değişim gerçekleştirmek amacıyla kurulmuştur. İngiliz feodal toplumunda, çoğunluğun aleyhine işleyen azınlıkçı yapıya karşı pek çok siyasal değişiklik önermiş ve çeşitli girişimlerde bulunmuş bu grubun felsefi temelini, faydacı öğreti oluşturmaktadır. Doğal hukuk kuramını reddeden bu grup, devletin görevinin bir toplum sözleşmesi aracılığı ile toplumu yönetmek değil, kamu yararını gözeterek bireylere her alanda tam ve koşulsuz bir özgürlük tanımak ve son tahlilde en yüksek mutluluğu sağlamak olduğunu savunmaktadır. Dolayısıyla Mill, “iyi”yi en yüksek sayıda insana en büyük mutluluğu sağlayan şey olarak ele alan faydacılık doktrinini siyasal alanda da geçerli kılar.

Mill, her ne kadar faydacılık doktrinine siyasal görüş olarak bağlı kalsa da ideal, mutlak ya da evrensel olarak uygulanabilir bir yönetim biçiminden bahsetmemiştir. Bireyler, doğası gereği sürekli bir gelişme ve ilerleme gösteren varlıklardır: “İnsan yapısı, bir modele göre yapıp kendisine emredilecek işi harfi harfine görmeye koşulacak bir makine değildir, kendisini canlı bir varlık yapan iç kuvvetlerin eğilimine göre enine boyuna gelişmek ve büyümek isteyen bir ağaçtır” (Mill, 2000: 82). O halde, bireylerin oluşturduğu toplum ya da toplumsal kurumlar da şartlara göre gelişme göstermektedir. Bu nedenle, ideal bir yönetim biçimi, toplumun o dönemde bağlı kaldığı özel şartlara göre belirlenmek ve ele alınmak durumundadır. Bir diğer deyişle, toplumsal şartlar ve siyasal şartlar birbirleriyle doğrudan bir ilişki içerisindedirler. Uygarlaşmış ve modern toplumlarda, iktidarın üst sınıftan orta sınıflara doğru bir geçiş göstermesi farklı bir yönetim biçiminin ortaya çıkması ile sonuçlanmıştır: yönetimde artık halk da söz ve katılım hakkına sahiptir. Bu sebeple, zihinsel ve ahlaki açıdan güvenilir uygar bir toplum için çoğulcu bir yönetim biçimi olan temsili demokrasi idealdir.

2.3.1. Mill ve Liberalizm

Mill’e göre devletin temel amacı, en büyük mutluluğu sağlama adına toplumun gereklerini karşılamak olmalıdır. Tıpkı Bentham gibi Mill de halkın üstünlüğüne dayalı temsili demokrasinin, toplumun toplam faydasını amaç edinen faydacılık ile paralellik gösterdiğini düşünmüştür. En iyi hükümet, niceliksel olarak topluma en büyük faydayı kazandıran hükümettir. *Fayda ilkesi* bakımından demokrasi, bireylerin, dolayısıyla toplumun faydasını, mutluluğunu sağlayabilecek etkili ve işe yarar bir yönetim biçimi olarak görülmektedir. Liberalizminin ilk temsilcilerinden biri olarak kabul edilen Mill’in, devlet üzerine düşünceleri en çok siyasal özgürlük noktasında odaklanmıştır. Bireysel fayda ile toplumsal fayda arasındaki uzlaşma, özgürlük ile sağlanır. Bir toplumun gelişimini ancak özgürlük ile mümkün olabileceğinden dolayı özgürlüğe değer atfeden siyasal yönetimler de mümkündür (Çaha, 2012: 14-26). Bu minvalde Mill, ancak iktidarın halka ait olduğu demokratik bir yönetim ile özekliğin elde edilebileceğine inanmaktadır: “Ülküsel olarak en iyi hükümet biçimi, egemenliğin ya da son kertede en üst denet erkinin, toplumun tüm topluluğunda bulunduğu ve her yurttaşın o en son egemenliğin kullanılmasında yalnız söz sahibi değil, fakat hiç olmazsa arada sırada, yerel ya da genel bir kamu görevini kişisel olarak yerine getirmek üzere, hükümette gerçek bir görev yüklenmeye çağrıldığı hükümettir” (Mill, 2008: 87).

Mill, siyaset alanında bireyin özgürlüğünü kısıtlayan tüm koşulları mümkün olduğu kadar azaltmasını mühim bir gereklilik olarak görmüştür. Bu nedenle, bireylerin fayda, hak,

çıkar ve mutluluklarını ancak siyasi yönetim sürecine katılım aracılığıyla sürdürebilecekleri inancıyla genel oy hakkına büyük önem atfetmiştir. Devlet işlerinde bireylerin de bir söz hakkına sahip olması, alt sınıftan orta sınıfa, orta sınıftan üst sınıfa kadar tüm bireylerin çıkarlarını korumalarını sağlayarak çoğulcu demokrasi anlayışını beraberinde getirecektir. Çoğulcu demokrasi, aynı zamanda halkın üstünlüğü ilkesi ile hükümeti sınırlayarak tüm gücün tek bir elde toplanmasından kaynaklı halka karşı olası suikastların, oligarşik veya aristokratik düzenin önüne geçecektir. Hükümet müdahalesinin en aza indirgenmesi, bireylere ve dolayısıyla topluma siyaset alanında özgürlük garantisi edecektir. Bir diğer deyişle, faydacı siyasal görüş, yasalara uyan bireylere karışmayan ve bireylere özgürlük tanıyan sınırlı bir hükümetin toplumu en iyi şekilde yöneteceği tezini savunur. Bu nedenle Mill, bireyler için despotik yönetim ve halk yönetimi arasındaki farka dikkat çekerek, insanların kabiliyetlerinin en yüksek ve en uyumlu şekilde gelişebileceği bir yönetim anlayışının var olması gerektiğine inanmaktadır (Mill, 2000: 79).

Mill, bireysel özgürlük ve eşitlik gibi liberal değerlerden yoksun olan salt demokrasi yönetimini yeterli görmez. “Demokrasiyi insanlığın yararına işleyen bir sistem haline nasıl getirebilirim” sorusuna yanıt arayan Mill, doğru demokrasi ile yanlış demokrasi arasındaki ayrımlara değinmiştir (Çaha, 2012: 27). O’na göre yanlış demokrasi ya da çoğunlukçu demokrasi, çoğunluğun azınlıklar üzerinde temsilen daha güçlü hale geldiği, siyaset literatüründe “çoğunluğun tiranlığı” olarak bilinen bir yönetim biçimidir.

Toplumun gelişmesi için bireyselliğin vazgeçilmez olduğunu öne süren Mill’e göre, demokrasinin en büyük tehlikesi, onun farklılıkları bastırıp azınlık görüşlerinin gelişmesine izin vermeyebilmesidir. O, demokratik tiranlığın, sosyal kontrolün en etkin araçlarından ve genel görüşün baskısından yararlanmada çok daha etkili olduğu için, aristokratik veya despotik zorbalıktan çok daha tehlikeli olduğunu düşünmüştü (Cevizci, 2012: 504).

Çoğunluğun niceliksel bir hesaplamayla azınlıktan ayrılması, çoğunluğu oluşturan kesimin azınlık üzerinde üstünlük kurmaya hak kazandığı anlamına gelmemelidir. “Eğer bir teki dışında bütün insanlar aynı düşüncede olsalar ve yalnız bir kişi karşıt düşüncede olsa, nasıl bir kişinin, elinde güç olduğu takdirde insanları susturmaya hakkı yoksa, insanların da bu tek kişiyi susturmaya daha fazla hakkı yoktur” (Mill, 2000: 29). Mill, bu sözleriyle çoğunluğun azınlıklar üzerinde eşit olamayan bir ayrıcalığa sahip olamayacağını ifade etmektedir.

Mill’e göre, doğru demokrasi ya da çoğulcu demokrasi, gücün halka ait olduğu, herkesin katılımıyla gerçekleşen, bireylerin tek tek ve toplumun kalıcı çıkarlarını gözetken, özerkliği, farklılıkları ve çeşitlilikleri önemseyen bir yönetim biçimidir. Mill’i faydacılık felsefesi açısından Bentham’dan ayıran nokta, onun niceliğe değil niteliğe verdiği değer idi.

Bu fark, Mill'in doğru demokrasi anlayışında da mühim bir yerdedir. Mill'in temsili demokrasiyi doğru bir demokrasi şekli olarak görmesinin sebebi, niteliksel farklara verdiği önem olmuştur. Bu nedenle eğitime oldukça önem veren Mill, demokrasinin yürümesi için karakter gelişimini ilk koşul olarak görmektedir. Temsili demokrasi, insanları yönetime dahil ettiği, ahlaki eğitimle kişisel çıkarlarını toplumsal çıkarlara uydurmayı öğrettiği için doğru en iyi yönetim biçimidir. Buradan yalnızca yönetilenlerin eğitilmeleri gerektiği gibi bir sonuç çıkmamalıdır. Yönetimde söz sahibi kimselerin de bilgili ve eğitilmiş olması şarttır. Entelektüel bir birey ile bilgisiz bir bireyin devlet işleri üzerindeki söz yetkisi aynı olmamalıdır. Burada Mill'in düşüncesinin, Aristoteles'teki "akıllı kişiye başvurma" arasında bir benzerlik gösterdiği aşikardır. Doğru demokrasi, aynı zamanda bilge ve aydın bir kesimin, topluma siyasal süreçte rehberlik eden bir sistem yürütmesi ile sağlanabilir. Bu nedenledir ki Mill'e göre, siyasal alanda kurumsal düzenlemeler yapmak tek başına yeterli bir reform değildir. Demokrasinin sağlıklı işlemesi ve kamusal faydanın sağlanabilmesi için hem zihinsel hem de ahlaki olarak yetkin bir hükümetin varlığı şarttır. Hükümet, bünyesindeki bireylerin fikir ve eylemleri ile iş görür. Bu bireylerin eğitimsiz ve cahil olması, bilgisizliğin iktidar kazanmasına neden olur. Bireylerin gelişimi için devlete birtakım görevler düştüğünü söyleyen Mill, eğitimin, olanakları inhisar altına alınmadığı müddetçe, bireylere zihinsel özgürlük, yaratıcılık, bilinç gibi meziyetler kazandırılabilmesine inanmamaktadır. Yönetimde söz sahibi olan halkın belli bir donanımına sahip olması, özgürlük ve çıkarlarının korunmasında iktidara karşı durabilme ve toplumun toplam faydasını sağlayabilecek kişileri sağlıklı bir şekilde belirleyip onlara temsil organında yer alma hakkını verebilme gücü sağlar ki bu da; demokrasinin en etkili şekilde işlemesi anlamına gelmektedir.

2.4. Charles Sanders Peirce'da Pragmatik Kuram

Pragmatizm terimini ilk ortaya atan ünlü Amerikalı filozof Charles Sanders Peirce'in pragmatizm tanımı ilk kez 1878 yılında Cambridge Metafizik Kulübü'nde okunmuştur ve aynı yıl Aylık Popüler Bilim dergisinde "Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?" adlı makalesinin yayımlanması ile tanınmıştır. Pragmatizmi bir anlam ve gerçeklik teorisi olarak yeniden sistematize eden Peirce, pragmatizmin isim olarak olmasa da düşünce olarak eski olduğunu kabul etmiş ve felsefe tarihinde birçok filozof tarafından işlenmiş olduğunu belirtmiştir:

Sokrates bu sulara yıkandı. Aristoteles onları bulabildiği zaman sevinir. Onlar, en az kuşku duyulacak yerde, Spinoza'nın kuru çöp yığını altında akar. İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme'nin sayfalarına serilmiş temiz tanımlar (yazılışını yeniden düzeltmek istemiyorum) aynı doğal sulara yıkanmışlardır. Berkeley'nin ilk çalışmaları olan, onun Görme Teorisi'ne ve İlkelerinden kalanlara sağlık ve kuvvet veren

katranlı su değil, bu ortam olmuştur. Kant'ın genel görüşlerinin sahip oldukları açıklık ondan türer. Auguste Comte bu ilkeyi kullanabildiği kadar daha fazla- çok daha fazla kullanmıştır (Peirce, 1994: 3715).

Ancak Peirce, pragmatizm düşüncesinin birçok filozof tarafından kullanılmış olmasına rağmen onu mantıksal bir analiz kuramı olarak ilk defa 1878 yılındaki yayınında kendinin yeniden kurguladığını belirtmiştir (Peirce, 1994: 4315). Bu yayınında Peirce, pragmatizmin ne olduğunu açıklamaktansa ne olmadığını açıklamakla işe başlar:

Pragmatizmin ne olduğunu açıklamanın vakti çoktan geçti. Ancak önce pragmatizmin ne olmadığını bir ifadeyle anlatmaya başlamalıyım; çünkü birçok yazar özellikle de yıldızlı Kant nesli pragmatistlerin anonim, defalarca söylenen, en aşikâr açıklamalarına rağmen hala bizim neyi kastettiğimizi anlamıyorlar ve bizim amacımızı ve niyetimizi çarpıtmaktan vazgeçmiyorlar. Ben Kantçılar içinde olanların zorluklarını anlayacak kadar çok kaldım; fakat boşverin gitsin (Peirce, 1994: 3928).

Peirce, pragmatizmin amacını problem çözmek değil, soyut düşünceleri netliğe kavuşturmak olarak belirtmiştir: "... pragmatizm, kendi içinde bir metafizik doktrini, şeylerin doğruluğunu belirleme girişimi değildir. O sadece zor sözcüklerin ve soyut kavramların anlamlarını bulma metotudur" (Peirce, 1994: 3928). Pragmatizmin temel hedefi, kavramları açık hale getirerek onların anlamlarını belirlemektir. Bir diğer ifadeyle, kavramlarda açıklık sağlamak, kavramları anlamlandırmada ve dolayısıyla bilgiye ulaşmada büyük rol oynamaktadır.

Peirce, Descartes'ın sözcüklerin ve kavramların anlamına ulaşmak için belirlediği *açıklık* ve *seçiklik* koşulunu daha uygulanabilir bir temele indirgeme amacıyla yeni bir kuram ortaya atmıştır. "How to Make Our Ideas Clear/Düşüncelerimizi Nasıl Netleştirebiliriz?" adlı makalesinde, anlamda netlik elde etmeye yarayan *pragmatik kuramı* şu şekilde tanımlamıştır: "Kavramımızın nesnesinin pratik yönleri olabilen hangi etkilere sahip olduğunu kavradığımızı düşünün. İşte o zaman, bu etkileri kavrayışımız nesneyi kavrayışımızın tümüdür" (Peirce, 1994: 3711). Bir başka deyişle, zihnimizdeki bir kavramın anlamına ulaşmak için, o kavramın doğruluğundan hangi hissedilebilir pratik etkilerine ulaşabildiğimiz düşünülmelidir. İşte çıkan tüm bu sonuçların toplamı, kavramın tüm anlamını ortaya çıkaracaktır. Bir kavramın gerçekliği ile bizim bu gerçekliğe ihtiyaçlarımıza göre anlam atfetmemiz arasındaki etkileşimde, bize anlamlandırmamızın işe yararlığını sıatabilecek ve gelecekteki rasyonel eylemlerimize dair yol gösterebilecek kriter, *pragmatik kuram*dır. Kavramın anlamına ulaşmada önemli olan, kavram hakkındaki düşüncelerin olduğu bağlamı ele almaktır. Peirce'ın *pratik etki*den kastı deneyime ilişkin etkidir, dolayısıyla her şey birebir yaşamın kendisinde anlamını bulur. Kısacası Peirce, pragmatizmi epistemolojik bir yöntem olarak kullanırken, aynı zamanda bir kavramın pratik anlamını da belirler.

Peirce, bilginin elde edilişine dair yeni bir yol haritası olarak pragmatik yöntemi kullanmıştır. Descartes'ın bilginin amacı olarak gördüğü *açık* ve *seçik* düşüncelere ulaşma adına yapılması gereken şey *pratik sonuçlara* odaklanmaktır: “Pragmatizmin yerine getirmesini istediğimiz iki işlevi vardır... İlki, temelde açık olmayan tüm düşüncelerden ivedilikle kurtulmamızı sağlamasıdır. İkincisi, aslında açık olan fakat anlaşılması az çok zor olan düşünceleri açıklığa ulaşmasına destek vermesi ve yardım etmesidir” (Peirce, 1994: 3802).

Descartes'ın *açık* ve *seçik* düşünceler kavramı hem bir anlam teorisi hem de bir doğruluk teorisi olarak tanımlanmaktadır. Bunun nedeni, Descartes'ın *açık* ve *seçik* olarak algıladığımız her şeyin doğru olması gerektiği savına dayanmaktadır. Bir diğer deyişle, Descartes'a göre *açık* ve *seçik* olana inanmamız onun doğru olduğunu gösterir. Bu durumda doğruluk, inandığımız şey; inandığımız şey ise doğruluktur. Bu nedenle, inandığımız şeylerin doğru olduğunu savunmak totolojidir. Peirce, Descartes'ın bu görüşünü, inandığımız şeylerin doğru olduğunu savunmasından ve dolayısıyla deneyimin düşünceleri doğrulamadaki önemli rolünü yadsımasından ötürü reddetmiştir. Çünkü Peirce'a göre deneyim, birçok yerde çıkarımları geçersiz kılar. Burada Peirce'ın, Kartezyen düşünceye karşı geldiği görülmektedir. Descartes'ın kavramların *açık* ve *seçik* anlamlarını ortaya koyarken kullandığı kriter, kavramın anlamını eylemde aramamasından dolayı, anlam ve açıklamada yetersizdir. Peirce'a göre, bilgi geçicidir ve bilgiye ulaşmada kullanılan ilk ilkeler (*cogito* gibi) yoktur. Özneye bir inancın, düşüncenin veya kavramın anlamına aşkın bir bilinç ile hakkında oluşturduğu düşünsel tasarımlarla değil, nesne ile arasındaki pratik etkileşim ve eylemler aracılığı ile ulaşılabilir. Bir kavramın açık ve seçik anlamı, tecrübe aracılığı ile birebir yaşantıda ortaya çıkar. Yani, bir nesnenin anlamı onun hakkında ne düşünüldüğü ile değil, nesne ile etkileşim sonucu meydana gelen pratik etki/sonuç ile doğrudan ilişkilidir. Bu durumda *pragmatik kuram*, bir düşüncenin ya da kavramın anlamının eylemde olduğunu savunan bir kriterdir.

Bu bağlamda, Peirce'a göre düşünce, kavram ve önermelerin anlamı birbirleriyle özdeşirler. Düşünce, kavram ve önermelerin doğruluğu olgusal bir gerçekliğe tekabül eden formlar olarak değer taşımazlar. Bir olgunun varlığı, onun tüm pratik sonuçlarının varlığı ile ispat edilebilir ve eğer bu sonuçların gerçekliği kanıtlanabilirse, o olgunun varlığı da gerçek olarak kabul edilmelidir. Pierce'ın gerçeklik ideasının, *a priori* öncüllüğü ile temellendirilen bir şey olmadığı; onun yalnızca dilsel işaretlerin oyun gibi kullanılışından ibaret olduğu pragmatik doğruluk düşüncesi, Wittgenstein'in anlam düşüncesinin pratik yansımasıdır. Bu nedenle Pierce, gerçekliği dilsel bir düşünce formu ile açıklayabileceğimiz savını, düşüncenin dili aşan bir yansıma olanağını kabul edilemez bulur.

Eğer dış gerçeklerin aydınlığını anlıyorsak, düşüncenin bulabileceğimiz koşulları, işaretlerle belirlenen düşüncelerin koşullarıdır. Açıkça, dış gerçeklerden yola çıkarak kanıt bulan başka düşünce yoktur. Fakat düşüncenin dış gerçeklerle ancak bilinebileceğini görmüş bulunuyoruz. O halde idrak edilebilecek tek gerçek, işaretlerle beliren düşüncedir. Fakat idrak edilmeyen düşünce var olamaz. Bundan ötürü, bütün düşüncenin işaretlerle belirlenmesi gerekmektedir (Peirce, 2004: 103).

Ancak üzerinde düşünebildiğimiz veya hakkında konuşabildiğimiz şeyler gerçeklikten pay almaktadırlar. O halde; gerçeklik bilginin objesidir. Bir kavramın anlamı, işaret ettiği nesnenin eylemi veya duyumlanabilir tesiri ile kavranabilir: “Düşünce-işareti, düşünüldüğü anlamda nesnesini ifade eder; bu da şu demektir; bu anlam düşüncedeki bilincin şimdiki nesnesi- dir, ya da diğer bir deyişle, düşüncenin kendisidir ya da en azından onun işareti olduğu sonraki düşüncede, düşüncenin ne olarak düşünüldüğüdür” (Peirce, 2004: 126). Burada da Peirce’ın her düşünceyi bir işaret olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Bir kavram hakkında ne düşündüğümüz değil (*a priori* yöntem), o kavramın deneyimler ve hareketler yoluyla ortaya koyduğu sonuçlar (bilimsel yöntem) bizi gerçekliğe ulaştırmaktadır. Peirce’a göre bu deneysel yöntem, “şeyleri semerelerinden tanırız” diye bilinen eski bir mantıksal kuralın özel olarak kullanımından öte bir şey değildir (Peirce, 1994: 3929). Öyleyse, bir önermenin doğru ve yanlış olduğunu söyleyebilmek, o önermenin duyum yoluyla tecrübe edilmesi ile mümkündür. Burada tecrübe, pratik etki ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Bir olguya ait önermenin doğruluğu, o nesnenin işaret ettiği eylem veya duyulabilir/pratik etki ile bilinebilir. Örneğin; “ateş sıcaktır” önermesinin doğruluğunun onaylanması, bireyin ateş nesnesi ile yaşadığı doğrudan bir tecrübe ile sabittir. Ateşin soğuk değil de sıcak olduğu bilgisi bireyin duyuları yoluyla elde ettiği deneyim sonucunda doğrulanır. Peirce’ın pragmatik kuramın uygulanışına dair verdiği örnek de bu savı doğrular niteliktedir:

Bu kuralı bazı örneklerle açıklayalım ve mümkün olan en basiti ile başlamak için, bir şeye sert demekle ne demek istediğimizi soralım. Açıkça bu şeyin birçok başka madde tarafından çizilmeyeceğini kastederiz. Bu niteliğin tüm anlamı, diğer her birininki gibi, onun kavranılan etkilerinde yatar. Test edilmedikleri müddetçe, sert bir şey ile yumuşak bir şey arasında hiçbir fark yoktur. O zaman, bir elmasın yumuşak pamuk bir yastığın içinde kristalleşebildiğini ve yastık tamamen yanana kadar orada kalması gerektiğini düşünün. Bu elmasın yumuşak olduğunu söylemek yanlış mı olurdu? (Peirce, 1994: 3892).

Bütün bu düşünceler açıkça gösteriyor ki Peirce, pragmatizmi metafizikten ayrılması gereken empirik temelli bir mantık metodu olarak görmektedir. Çünkü Peirce’e göre kesinlik ve anlam, bilinçsel sezgi yoluyla elde edilmez; anlam ancak kavramlara dair düşüncelerin hangi bağlam içerisinde meydana geldiğini kavramakla elde edilir. Peirce’ın bilimsel deney

metodu adını verdiği bu metodun, kuşkuları ortadan kaldırması ve düşüncelerin gerçeklikle ne derece uyumlu olduğunu göstermesi bakımından *a priori* diğer tüm metotlardan daha realist bir niteliktedir. Semantik, aşkınsal ya da idealist özelliklere yer vermeyen bu metot, gerçekliği fiziksel bir düzlemde ele alarak pratik bir statü kazanmıştır. Buradan da anlaşılabileceği üzere, Peirce bilimi yadsıyan bir felsefeyi yanlış ve eksik olarak değerlendirmiştir ve *pragmatik kuramı* içkin, mantıksal ve bilimsel bir olarak yöntem olarak sunmuştur. Bu yönüme göre, bir kavram, bir pratik etki hakkında bir niteliği veya nesneyi belirtmiyorsa, o kavramın herhangi bir anlam taşıdığından söz edilemez. Bir başka ifadeyle, “bir kavram için koşullu önerme çevirisi sağlanamıyorsa ve olanaklı duyulabilir etkiler gösterilmiyorsa, böyle kavramların pragmatik anlamları da yoktur” (Çelik, 2008: 32). Fakat Pierce’a göre, bir kavramın sağladığı ilk pratik etki kavramın anlamını oluşturmada yeterlidir. Ateş örneği ele alınırsa; ateş kavramının ısı bağlamında kazandığı anlamın, her defasında deneyim ile onaylanmasına ihtiyaç yoktur. Bir kavramın pragmatik etkisini saptamanın yolu onun gerçekliği ile bizim bu gerçekliğe ihtiyaçlarımız doğrultusunda anlamlar yüklemektir. Öyleyse pragmatik doğruluk teorisi, bize gerçekliğin ve anlamların belirlenmesi sürecinde araçsallık ve rehberlik sağlayacak bir kriter görevi üstlenmektedir.

2.5. William James

Peirce, pragmatizm teriminin öncüsü olmasına rağmen, bu felsefi akımı tüm dünyaya tanıtan ve yayan kişi ünlü Amerikalı psikolog ve filozof William James olmuştur. James, Peirce ile birçok noktada görüş ve kanaat paralelliği sağlamış olsa da pragmatizmin günlük hayata uygulanışı üzerine çalışarak, bu felsefenin boyutunu teoriden pratiğe taşımıştır. James düşünsel bir nesneyi, kavramı veya sorunu somut gerçeklik ve tecrübe düzleminde değerlendirmektedir. James, hayatı doğrudan ilgilendiren ve geleceği doğrudan etkileyen somut olgulara ve eylemlere önem vermiştir. Bir diğer deyişle, James pragmatizmin felsefe disiplindeki görevini vurgulamaktansa onu günlük hayattaki, bireyin içinde yaşadığı çevredeki ve bireylerin birbirleriyle olan etkileşimindeki işlevine dikkat çekmiştir.

Tıpkı Peirce gibi James de pragmatizmi, bir metafizik kuramı olarak değil, bilimsel bir yöntem olarak ele alır. Peirce’a göre, pragmatizm bir yöntem olarak hiçbir gerçek felsefi sorunu çözmez, yalnızca sorunların gerçekte sorun olup olmadığını göstermeye yarar. Pragmatizm, kavramların kavranabilir pratik sonuçlarının varlığını kanıtlayarak anlamlarını açık ve seçik hale getirmeye yarayan bir araçtır. Bir kavramın anlamı yarattığı somut etkilerle ortaya çıkar; pratikte bir etki yaratmayan kavram herhangi bir anlam taşımamaktadır. James ise bir kavramın nesnesi ile ilgili düşüncelerimizdeki açıklığına ulaşmak, o nesnenin yalnızca ne gibi pratik sonuçlarının ve duyulanabilir etkilerinin olduğunu düşünmekle mümkün

değildir. Önemli olan, bu sonuçlar ve etkiler karşısında *ne gibi tepkiler göstermemiz gerektiğini* tahayyül etmektir (James, 1975: 29). Bir kavramın nesnesi üzerine düşünme, eylemin kendisiyle ilintilidir.

Bir kavramın veya düşüncenin gerçekliğini kanıtlamanın yolu, Peirce’da olduğu gibi James için de duyumdan ve deneyimlemeden geçmektedir. Tecrübelerin sonuçlarıyla uyumsuzluk göstermeyen bir kavram veya düşünce gerçeklik taşımaktadır: “James’e göre, kendisinden önceki klasik felsefe ‘nesne nedir?’ diye soruyor ve kendisini önemsiz şeylerde kaybediyordu. Oysa pragmatizm, ‘sonuçlar nedir?’ diye sorup düşüncenin yüzünü, eylem ve geleceğe yöneltir” (Cevizci, 2012: 526). Burada James’in felsefesinin faydacılık ilkesiyle tamamen örtüştüğü görülmektedir: eğer bir olgu, kavram veya düşünce izlenimlerle tecrübe edilmesi sonucunda bir problemin çözümünde işe yararlılık fonksiyonunu yerine getiriyorsa o aynı zamanda gerçektir de. Doğru olan, geçtiği pratik testlerden başarı sağlayarak doğru sıfatını kazanır. James, gerçeğin ancak onun pratik sonuçlarıyla ölçülebileceğini belirtmektedir ve daha da ötesi; bir varsayım, algı veya iddia pratikte bir farklılık yaratmıyorsa, bizim gerçekle olan ilişkimizi öteye taşımakta başarısız olur. Dolayısıyla gerçeklik ve doğruluk, bireyin bakış açısından ve eylemlerinden bağımsız değildir. Gerçeklik, eylemlerin yarar sağlayan sonuçları ile değerlendirilmelidir. O’na göre, doğru düşüncelere sahip olmakla işe yarar aletlere sahip olmak eşdeğerdir. Bu nedenle, bir düşünce “faydalı olduğu için doğrudur” ya da “doğru olduğu için faydalıdır” önermeleri aynı anlama gelmektedir (James, 1948: 64-65). James’in tüm bu fikirlerinin temel sebebi, bireyi amaçları, gereksinimleri ve istekleri doğrultusunda gerçekleştireceği eylemlerde araç olarak kullanabileceği *pragmatik kuramda* yatmaktadır:

Her kelimenin içindeki pratik değeri ortaya çıkarmanız, onu deneyinizin akışı içinde çalışmaya sokmanız lazımdır. Şu hâlde; ona bir çözümlemeden çok çalışmak için bir program, daha açıkçası içinde gerçekliklerin değişebileceği yolların bir görünüşü olarak bakmalıdır. Böylece; kuramlar bizi rahata kavuşturacak cevaplar değil, fakat aletler olmaktadır (James, 1948: 39).

Bu durumda pragmatizm, gerçekliklerin ve doğruların; son kertede elde edeceği makul ve faydalı sonuçlara göre değişebileceğini gösteren *aletçi görüştür* (James, 1948: 43).

Gerçek ve doğru olan, neye inanmanın iyi olacağına verilen yanıtla tanımlanır (James, 1975: 42). James’e göre din ve metafizik açısından da sonuçlara bakılarak bir yargıya varmak gereklidir. Örneğin; Tanrı’nın varlığına inanmak, inanan bireye huzur ve güven duygusu sağlıyor ve bireyin ruhsal ve ahlaki çatışmalarına o an için bir çözüm niteliği taşıyorsa inanmak iyidir ve gerçek ve doğru olan budur: “Doğru kelimesi, inanç alanında iyi olduğunu ispat eden her şeyin adıdır...İnanılması bizim için iyi olan her şeye inanmak zorunda değil

miyiz?” (James, 1948: 56). Bu sebeple, Tanrı’ya inanmak doğrudur; çünkü bu inanç pragmatizmin “işe yaramak” ve “hayatın her parçasına uygunluk” kriterlerini yerine getirmektedir (James, 1948: 59). Metafizik kavramların herhangi bir anlam veya içsel bir tutarlılık içerip içermemesi pragmatizmin ilgisi dahilinde değildir: “Pragmatik metot, her şeyden önce, başka türlü son verilemeyecek olan metafizik tartışmaların yatıştırılması metodudur. Dünya tek midir, çok mu? Kadere mi bağlıdır, yoksa hür müdür? Maddi midir, ruhi mi?” (James, 1948: 33). Önemli olan, metafiziğe dayanan bir kanaatin, algının, kavramın veya teorinin kişinin yaşamına ne tür pratik etkilerde bulunabileceği, ne tür bir katkı veya değişiklik sağlayabileceği ölçütünü göz önünde bulundurmadır:

Kabul edelim ki, bu düşünce ya da inanç doğrudur, onun doğru olması bir insanın gerçek yaşamında nasıl bir değişiklik yapar? Bu doğru nasıl gerçekleşecektir? Eğer bu inancımız yanlış olsaydı, hangi deneyler, doğru oldukları zaman elde ettiğimiz deneylerden farklı olacaktı? Kısacası, deney terimleriyle doğrunun pozitif değeri nedir? (James, 1948: 62).

James’e göre felsefenin en önemli amacı herhangi bir felsefi teorinin “sizin ve benim üzerimizde ne gibi bir ayrım doğuracağını anlamak” olmalıdır (James, 1948: 37). Gerçek olan, inanan bireyin yaşamına sağladığı pozitif katkı ile doğru olarak değerlendirilir. Bu durum açıkça gösteriyor ki James’in pragmatizmi, olguları pragmatik bir düzlemde değerlendiren ve hayatın doğrudan kendisiyle ilgilenen sahici ve içkin bir yöntemdir. James’e göre pragmatistin özelliği somut olguları deney ve gözlem yoluyla çalışıp, edindiği hakikati genelleştirebilmesidir (James, 1948: 50).

Jamesci pragmatizmin bir diğer karakteristik özelliği ise olgularla ilgilenmesi sebebiyle plüralist ve çeşitçi olmasıdır. Bilginin, bireyin yaşamında yol gösterir bir fonksiyona sahip olmasının nedeni, pragmatizmin varlıkların birçok türü olduğunu kabul ederek tümellerden yola çıkmasıdır:

Zaman kazandırmanın yanında, hayatın alelade işlerinde tam doğrulamayı aramayışımızın diğer büyük bir nedeni, bütün şeylerin tek tek değil de türler halinde bulunmasıdır. Dünyamızın böyle bir özelliği olduğu, bir tek defa kabul edilmiştir. Öyle ki, bir türdeki tek bir fert hakkındaki fikrimizi bir defa vasıtasız olarak doğruladıktan sonra, o fikirleri yeniden doğrulamaksızın o türün bütün fertlerine de tatbik etmede kendimizi hür sayarız. Bir şeyin ait olduğu türü alışkanlıkla fark etmesini beceren ve hemen türler kanununa göre hareket eden bir zihin, karşılaştığı yüz vakadan doksandokuzunda “doğru düşünen” bir zihin olacaktır. Çünkü hareket tarzı karşılaştığı her şeye uyacak ve hiç aksilikle karşılaşmayacaktır. Vasıtalı veya sadece potansiyel olarak doğrulayıcı süreçler, böylece tam doğrulama süreçleri kadar doğru olabilir (James, 1948: 69).

Buradan da anlaşıldığı üzere, varlıklar arasında mutlak bir birlik bulunmamakta; kavramlar, düşünceler ve nesneler bir çeşitlilik ve esneklik içerisinde var olmaktadır.

Yine James’e göre, pragmatizm dogma temelli kesinlikçi doğruluk anlayışına ya da doktrine sahip değildir. *A priori* ilkeler pragmatist bir bakış açısında yer bulamaz. Bir bilginin

nasıl ortaya çıktığını ve onun öncüllerinin ne olduğunu sorarak bir yere varılamaz. Önemli olan, bireyin yaşamına katkı sağlama potansiyeline sahip ortaya çıkan somut ürüne ve sonuca odaklanmaktır:

...Gerçekten de rasyonalizm dogmatik bir teoridir, çünkü dünya hakkında, hayatın pek çok unsurunu karanlıkta bırakan terimler kullanarak kesin sonuçlu yanıtlar temin etme iddiasıyla ortaya çıkar. Oysa James'in pragmatizmi, her koşul altında hayata yakın durur. James dogmatizme, yani düşünme sürecini olgunlaşmadan sonuçlandırmaya karşı çıkarken, düşüncenin ipuçlarını hayatın kanıtlanmış olgularından almasını, insanı amaçlara ve hayata hizmet etmesini ister (Cevizci, 2012: 529).

James'e göre pragmatizm yalnızca bir yöntemdir; mutlak ve değişmez ilkelerle temellendirilemez. Bilimde, felsefede, teolojide, pozitif bilimlerde hiçbir teori ya da formül kesin, nihai, mutlak veya değişmez değildir. James bir şeyin gerçekliğinin, o anın şartlarına göre değişim gösterebileceğini söyleyerek yanılımacı bir doğruluk anlayışı göstermektedir ve şöyle yazmaktadır: "... bugün elde edebildiğimiz gerçekle yaşamaya ve yarın bu gerçeğin yanlış olduğunu söylemeye hazır olmak zorundayız" (James, 1975: 106-107). Bu durumda gerçek olarak kabul edilen bir bilgi, artık problemlerin çözümünde işe yaramıyor ve pratik bir fayda yaratmıyorsa, o bilgidен vazgeçilmelidir.

Rasyonalistler, her ne kadar deneyin değişim içinde olduğunu kabul etse de James, gerçekliğe ilişkin düşüncelerimizin değişemeyeceğini öne süren ve felsefi tartışmalarını mutlak ilkeler üzerinden yürüten rasyonalizme de sırt çevirmiştir. O'na göre rasyonalizm sabit ve mutlak ilkeler arayışındayken, doğa ve evren oluşuma ve değişime hep gebe dir. Gerçeklik, insan tarafından sürekli denenebilmektedir, dolayısıyla insanın onun hakkında edindiği hakikatler sürekli bir değişme sürecindedir (James, 1948: 82). Pragmatizm, tüm dogmatik mutlak değerlere ve *a priori* prensiplere karşı gelen tavrıyla, akılcı ve diyalektik bir yaklaşım sergileyerek düşüncede objektiviteyi ve özgürlüğü referans alır.

James, pragmatizmin her şeyden şüphe duyan, doğru bilgiye ulaşmanın mümkün olmadığına inanan görüşü de reddettiğini belirtmektedir: "pragmatistler şüpheli görüşü de reddeder; çünkü bu görüş rasyonellik özelliği taşımamaktadır. Araştırmaya kapalıdır...Pragmatizme göre, mutlak gerçek yalnızca gelecektedir ve bu gerçeği bilebiliriz" (Moore, 1961: 180). James'e göre dünya bitip tamamlanmış bir sürecin sonucu değildir. Dünya, sürekli bir dönüşüm ve gelişim gösteren bireylerden oluşur. James'in dünyanın ne vaat ettiği sorusu, pragmatizmin ileriye dönük, iyimser ve pozitif bir tarafı olduğunu açıkça ortaya koymaktadır (James, 1948: 105-107).

James'in doğruyu olduğu kadar değerli ve kutsal olanı da araçsal işe yararlık bağlamında yorumlaması, kendisini izleyen pragmatistlerin ahlak görüşünün evrensel

temellerin rasyonel olanağına değil, uzlaşma ve dayanışmaya dönük olmasına neden olmuştur. Ahlak, yaşamdaki pratik sonuçları göz ardı ederek, ilgisizlik (disinterestedness) halinde rasyonel, merkezi bir benlik temelinden; yaşamdaki pratik sonuçlardan etkilenen, rasyonel ve bu etkiye açık, irrasyonel yönleri ayrışmamış, bütüncül bir benlik anlayışına yaklaşmış olur. James'in dinsel, etik ve estetik deneyimin insanda ortaya çıkarttığı sonuçlar bağlamında görüşü, bu aşkın olduğu düşünülen deneyimlerin aslında insanın, rasyonel ve irrasyonel eşiklerin ayrılmadığı bir dilsel uzlaşmayla yaşama geçirilebileceğini göstermiştir. Böylece, daha eşitlikçi bir insancılıkla, demokratik bir *ethos* arayışının yolunu açmıştır.

2.6. John Dewey: Geleneksel Felsefenin Yeniden İnşası

Daha çok pedagoji alanı üzerine çalışmış olan ünlü bir Amerikan filozof, psikolog ve eğitim reformcusu John Dewey, fonksiyonel psikolojinin öncülerinden biri olarak bilinir. Felsefi temeli pragmatizm olan bu psikoloji ekolünde araştırılması gereken önemli nokta, bireyin bir hedefe erişmek ve çevresinin taleplerini karşılamak için gerçekleştirdiği eylemlerin en son tahlilde ona fayda sağlayan hangi “fonksiyon”ları kapsadığıdır. Fonksiyonel psikolojiye göre; Darwin’de hayatta kalma mücadelesini kazanmaya eşdeğer olan hedefe ulaşması için bireyin zihninin yapısının incelenmesi pratik herhangi bir anlam taşımaz. Önemli olan, bireyin hedefe ulaşma yolunda gerçekleştirdiği birtakım eylemlerin ve sergilediği bilinçli davranışların amacını ve işlevini anlamaktır. Dewey’e göre, ancak bu şekilde yapılan pragmatik tetkikler psikolojiyi pratik bir ilim haline getirebilir. Merkezine idraktan çok eylemi konumlandıran fonksiyonel psikoloji daha sonra, bilinci bir kenara bırakıp deney ve gözlem ile insan davranışlarını inceleyen “davranışçı psikoloji”nin doğuşuna neden olmuştur.

Dewey, kendi felsefi yöntemini oluştururken işe geleneksel ve Kartezyen felsefeyle hesaplaşarak başlar. Geleneksel metafizik, düalizm ve rasyonalizm inançlara ve alışkanlıklara dayalı, deneysel bilgiden yoksun felsefelerdir. O’na göre, şüphesiz hakikatin bilinebilirliğini iddia eden bu felsefi ekoller bizi aslolan gerçekten, yani yaşamın içinden, çıkarıp metafiziğin içine atar. Felsefe ile tamamlanmış bir hakikate ulaşabilirliği iddiası, O’na göre yalnızca bir hayaldir. Bu tarz nihaî ve ebedî düşünceler üzerine yürütülen tartışmalar, yaşam tecrübesi bakımından ne kullanışlı ne de faydalıdır. Dewey, felsefe tarihinde süregelen tüm bu metafizik iddiaların ve inanışların felsefenin asıl amacına engel teşkil ettiğini ve bu geleneksel felsefeye bir an önce son verilmesi gerektiğine inanır. Charles Darwin’in evrim teorisinden etkilenen Dewey, bu teorinin her tür metafiziğe ve geleneksel erekselciliğe son verdiğini düşünerek kendi felsefi yöntemini bu doğal genetik yöntem üzerine kurar. Darwin’in evrim

teorisine göre, her bir tür bir evrim sonucu türer ve bir türün, neslinin devamı için değişim göstermesi şarttır. Yani; doğal ve çevresel şartlara değişerek uyum gösteren tür var olma mücadelesini kazanır. Bu durumda evrim, bir yenilenme ve değişim sürecinden ibarettir:

Dewey'nin karşı çıktığı klasik felsefe geleneği veya özcü metafiziki hakiki varlığın yetkin, ezeli-ebedi ve değişmez olduğunu varsayarken, örneğin Platon'da olduğu gibi iyi hayat ve iyi toplumun söz konusu yetkin ve değişmez özlere göre şekillenmesi gerektiğini ileri sürmüştü. Aynı anlayış, kalıcı özlere dışındaki diğer bütün varlıkların değişimle, kusur ve anlaşılmazlıkla belirlenen daha aşağı bir gerçeklik derecesi meydana getirdiğini söylemekteydi. Oluşu değersizleştiren böyle bir özcü metafiziğe karşı Dewey, doğanın söz konusu görüş tarafından aşağı, hatta gerçekdışı kabul edilen bütün unsurlarının başka her şey kadar gerçek olduğunu öne sürer. Değişimin kendisi hem gerçek hem de evrenseldir, yani gerçekten var olan her şey değişmeye tabi olur. Çünkü hayatın anlamı, öteden beri var olan davranış kalıplarına uymakta değil de sürekli olarak yeni ve değişken durumlara yol açan süreçlerle etkili bir biçimde baş etmeyi öğrenmekte bulunur (Cevizci, 2012: 530).

İşte Dewey, tıpkı evrim teorisinin var olan ve süregelen tüm diğer düşünceleri kökten reddedip yeni bir bilimsel ve ontolojik temel inşa ettiği gibi, felsefedeki geleneksel düşünceleri evrim teorisi üzerinden yeniden inşa etmiştir.

Dewey'ye göre, 'değişim' Antik Çağ'dan bu yana yetersiz ilgi görmüş ve kusurlu, olumsuz bir kavram olarak değerlendirilmiştir. Bunun altında yatan neden, değişimin, mükemmel hakikatın ve değişmez gerçekliğin varlığına inananları huzursuz etmesidir. Örneğin Eleacılar'da, "doğru tektir ve değişmez; çokluk ve değişim yanılısamadır" felsefesi hüküm sürmüştü. Değişimin doğası üzerinden ilk kez açıklama yoluna giden ve böylece Darwin'in evrim teorisinin soyut temelini oluşturan düşünürler; Heraklitos ve Lao Tzu'dur (Dewey, 1997: 48). Dewey, Descartes'ın gerçekliği akla mal etmesini, "bilen'i "bilinen"den izole etmesini, Platon'un "tamamlanmış gerçeklik" ile "görünüşte gerçeklik" arasında bir ayrım yapmasını, Kant'ın akli teorik ve pratik olarak ikiye ayırmasını ve doğadan farklı bir yerde numenal alanın varlığını iddia etmesini yadsır ve bu geleneksel algıların, felsefeyi organik ve bütüncül işleyen yaşam dünyasından giderek kopardığını düşünür. Dewey felsefeyi, yalnızca filozofların arayışlarına cevap arayan bir disiplin olarak değil, tüm insanlığın problemleriyle meşgul olan pratik bir araç olarak yorumlayarak onu yaşama indirgemekte; 'bilgelik sevgisi'ni insanın yalnızca doğal ve yapısal bir özelliği olarak görmektedir. Onun 'bilmek' istemesinin tek nedeni, doğal olarak kötünden kaçınıp iyiye ulaşmaktır. Yani, insan ne metafizik ne de bilimsel bir varlık olarak ele alınabilir. Dewey'ye göre, felsefeyi sözde saf hakikate ulaşmada bir yöntem olarak ele almak dogmatik ve mitolojik bir tavidir ve onu akıl ile bağdaştırmak insana yaşam sürecinde hiçbir katkı sağlamaz. Felsefe ya da bilgelik sevgisi olarak adlandırılan şey doğaya aittir; insan doğanın bir parçasıdır, dolayısıyla insanın ya da doğanın dışında herhangi bir hakikatten söz edilemez. Tek hakikat doğanın kendisidir ve gerçek bilimsel yöntem olan deneyim ile araştırılır

(Dewey, 1953: 95). Felsefe, insanın kendini ve doğayı bilme istediğinden başka bir şey değildir. Dewey, Kartezyen felsefenin bilen-bilinen, özne-nesne, insan-doğa ikilisini birbirinden ayrı ve bağımsız olarak kabul etmesine, insanın doğa ile organik bir bütün olduğu savıyla karşı çıkmaktadır. İnsanın hiçbir *a priori* prensibe bağlı kalmadan deneyim ile bu bütünün bilgisine ulaşması mümkündür. İşte Dewey'nin pragmatik felsefesi, bu bağlamda şekillenir.

Dewey'nin James ve Peirce'dan ayrıldığı nokta, O'nun doğruluk teorilerinden çok, pragmatizmin sosyal bilimler ve eğitim bilimleri gibi alanlara nasıl entegre edilebileceği konusuna yoğunlaşmış olmasıdır. Dewey, Peirce ve James'in pragmatizm üzerine geliştirdiği düşünce ve metotların bir sentezini oluşturarak felsefe alanında mantıksal bir analiz kuramı geliştirmiştir. Dewey'ye göre, felsefenin amacı doğruluk teorileri üretmek değil, anlam üzerine yoğunlaşmak olmalıdır. Bu bakımdan Dewey'nin pragmatizmi, bir doğruluk kuramından çok, bir araştırma veya anlam kuramı olarak ele alınabilir.

Dewey'ye göre pragmatizm, sonuçlanmış eylemlerin, sadece geçmişte olanların bir çözümlemesini çıkarmak anlamına gelmemektedir. Pragmatizm, kötüsünden kaçınarak daha iyi bir geleceğe ulaşma gayreti, yani “gelecek olanaklar üzerine bir taslak” oluşturma çabasıdır (Dewey, 1996: 362). Pragmatizm, geçmişte yaşanan deneyimler ile gelecek olanaklar arasında bir köprü kurması bakımından hem rasyonel hem de empirik bir yapıya sahiptir. Dewey'nin deneyimi ele alış tarzı, pragmatizm öğretisinde dönüştürücü bir nitelik taşır. O'nun deneyimden kastı, hem bireyi hem de çevreyi içeren, dolayısıyla insan ile doğayı, özne ile nesneyi bir arada tutan eylemler bütünüdür. Bu bağlamda, pragmatizm, belirsiz veya sorunlu bir durumun özellikleri ve ilişkileri göz önünde bulundurularak kontrollü bir şekilde belirgin ve sorunsuz bir hale dönüştürülmesinden ibarettir (Thayer, 1968: 195). Birey ile bireyin yaşadığı çevre arasındaki ilişkileri araştırarak var olan sorunlara çözüm niteliği taşıyan pragmatizm, Dewey'de daha popüler bir çizgide seyreder. O'na göre pragmatizmin asıl amacı, şeylerin doğru ya da yanlışlığını belirlemekten çok nasıl etik ve faydacı yaşam sürdürmeye yönelik, yani “yaşam tecrübesi”ne katkıda bulunacak birtakım öğretiler oluşturmaktır. Bireyin sosyal çevresi ile arasındaki karşılıklı ilişki sonucunda ortaya çıkan organik, eylemle ve deneyimle bütünleşen oluşum olan ‘araştırma’, doğruluk ya da bilgiden daha önemlidir. Dewey'ye göre insanın kendini tanıması, fikirler üretmesi ve kavramları açıklığa kavuşturması ancak diğer insanlarla kurduğu ilişkiler yoluyla mümkündür. İnsan, sosyal bir varlıktır ve içinde yaşadığı toplum aracılığıyla benliğini şekillendirebilir: “Çevre ile ilişkiye girmede alışkanlık haline getirilmiş bütün yolların toplamı kişiliği, bireyi oluşturur” (Moore, 1961:199). Dewey'nin pragmatizminde önemli olan, bireyin özellikleri ve ilişkileri

incelenerek içinde bulunulan sorunlu hali düzeltmektir. Buradan anlaşıldığı üzere, pragmatizm bireyin hazzı ulaşması için yalnızca kendi çıkarları adına eylemde bulunmasını salık veren egosantrik bir öğretidir. Dewey’ye göre birey, ancak çevresi ile oluşturduğu bağ ve etkileşim ile hem kendisini hem de toplumu tatmin edecek olan fayda ilkesine göre eylemde bulunabilir. Bu nedenledir ki Dewey, fayda ilkesine demokratik değerleri entegre ederek kolektif yaşamda iyinin hakim kılınması için eğitimi bir koşul olarak öne sürmektedir.

Pragmatizmde epistemoloji, bilginin doğruluğu ve gerçekliği, sağladığı fayda ile ölçülmektedir. Dewey’nin epistemolojisine bakıldığında, onun Peirce’dan ayrıldığı görülmektedir. Dewey’e göre önemli olan, içinde bulunulan sorunlu durumu iyileştirmeye çalışmaktır. Gerçeklik, Dewey’de doğanın ta kendisidir. O’na göre, gerçek bilgi olan bilimsel bilgiye ulaşmanın tek yolu, yine bilimsel bir yöntem olan deneyimden geçer. Deneyime dayalı insan eylemlerinin sonuçları gerçekliğe giden yoldaki basamaklardır. Tecrübe sonucu elde edilen bilgi, fayda ilkesine göre işe yararlılık niteliği taşıyorsa, o bilgi doğru bilgidir. Pragmatik doğruluk olayların ve eylemlerin sonuçlarıyla elde edilse de değişmez veya şüphe edilemez değildir. Dolayısıyla Dewey için “yaparak ve yaşayarak öğrenmek”, doğru bilgiye ulaşmanın empirik temelini oluşturur. Dewey’ye göre bilgi, sorunun çözümüne katkıda bulunduğu takdirde doğrudur. Peirce’ın epistemolojisinin merkezinde yer alan kanaat veya inancı tayin etme unsuru, bireye herhangi pratik bir fayda sağlamayacaktır. Bir başka deyişle, bir düşüncenin kendi başına herhangi bir değeri yoktur. Dewey’ye göre tüm düşünceler, bilgiler, kuramlar, denemeler, kavramlar ve yasalar uygulamada kullanılan birer alettir. Bu aletler, işe yararlılıkları doğrultusunda doğru kabul edilmelidir. Bu nedenle; Dewey’nin öğretisi, ilk kez *Mantıksal Kuramda İncelemeler* (1903) isimli çalışmasında kullandığı “aletçilik” terimiyle de anılır. Modern felsefe geleneğinde bireyin gerçekleştirdiği eylemlerin sonuçlarından önce, *a priori* bir ilkeye dayandırılmasını anlayışına karşı çıkan Dewey’ye göre iyi ve doğru olduğuna inanılan tüm ilkeler mutlak gerçeklik olarak değil, yaşamın içinde uygulandığında doğurduğu sonuçlar açısından değişebilecek varsayımlar olarak kabul edilmelidirler. Özetlemek gerekirse; Dewey’nin felsefesi, bilmeyi deneyime dayandırması bakımından deneyselcilik; düşünce ve eylemi sonuçlarına göre değerlendirmesi bakımından faydacılık; düşünceyi, bilgiyi ve eylemi işe yararlılığı açısından ölçtüğü için de aletçilik olarak tanımlanabilir.

2.6.1. Demokratik Eğitim

Dewey felsefesinin temelinde, liberalizm ve liberal demokrasiye kaynak oluşturacak olan faydacılık öğretisi yatmaktadır. O, pragmatik düşünceye ve evrimselciliğe bağlı kalarak geleneksel düşünceleri reddetmiştir ve gelişme yolunda sürekli değişimi savunmuştur. Mutlak hakikat ya da doğru gibi katı ve dogmatik inanışların karşısında, *a posteriori* bilginin yanında durmuştur. Geleneksel felsefenin hakikate erişme adına kendisine atfettiği ayrıcalıklı konumunu, felsefenin güncel meselelerden ve gelişen deneysel bilimden gittikçe uzaklaştığını düşünerek eleştirmiş ve bu nedenle pragmatist felsefenin, demokrasiyi çağdaş problemlere pratik bir çözüm olarak kullanması gerektiğine inanmıştır. Dewey’ye göre demokrasi, tıpkı felsefenin yeniden yapılandırılması gibi sosyal ve kültürel kurumların da daha işe yarar hale getirilebilmesi için gereken köklü değişimi gerçekleştirebilecek bir potansiyeldedir. Dewey’nin tüm bu düşünceleri, hem siyaset hem de eğitim alanındaki çalışmalarına sirayet etmiştir. Bu nedenle, eğitimde bilim ve demokrasinin; siyasette çoğulcu katılım ve liberalizmin savunucusu olmuştur.

Dewey, hem eğitimde hem demokraside deneyimi bilginin tek kaynağı olarak görür ve bilimsel bilginin deneysel bilgiye eşdeğer olduğunu düşünür. Bu nedenle, empirik eğitim ve empirik demokrasi üzerinde yoğunlaşan Dewey, “Demokrasi ve Eğitim” adlı kitabında “demokratik eğitim” in ne olduğunu ve nasıl uygulanabileceğini detaylı bir şekilde açıklar. Sosyal ve siyasal alanda gelenekselciliği yıkıp, yerine pragmatik düşünceyi inşa etmenin tek yolu demokrasidir. Demokrasiye ulaşmak için de eğitim ön koşuldur. İşte bu nedenle, Dewey’ye göre demokrat, bilimsel ve özgür bir uygarlık olmanın yolu eğitimden geçer.

Dewey, yaşadığı ülke Amerika’nın milli felsefesi olan pragmatizm düşüncesini benimseyip geliştiren diğer filozofların fikir ve görüşlerini sentezleyerek pragmatizmi güncel konu ve sosyal alanlarda daha uygulanabilir hale getirmeyi amaçlamıştır. Bu nedenle, büyük önem atfettiği eğitim alanını seçerek pragmatizmi demokrasi ile birleştirerek “demokratik eğitim” düşüncesini geliştirmiştir. Demokratik eğitim bireylere demokratik ilkelerin öğretilmesi bakımından (demokrasi eğitimi) teorik, eğitimin yönteminde demokratik ilkelerin uygulanması bakımından (demokratik eğitim) pratik bir öğretilerdir. Demokratik eğitim, toplumun bilimsel bir yapıya evrilmesinde, bilginin yaşam tecrübesindeki önemini vurgulayan epistemolojik bir kavramdır. Dewey’ye göre, aslında bütün felsefe eğitim felsefesi olarak ele alınabilir; çünkü felsefenin yeniden inşasında ve dolayısıyla demokrasinin temellendirilmesinde eğitim şarttır.

Dewey, demokrasiyi eşitlik ve özgürlük ile anlamlandırma yoluna gider. Her bir birey, topluma fayda sağlayabilmesine olanak tanıyan akıl ve düşünme niteliğine sahip olmak

bakımından eşittir. Bilginin ediniminde metafizik bir kavrayış değil, eylemlerin sonuçları araçsal rol oynar. Demokrasi, bireylere yön verilen eylemler ve sonuçlarıyla ilgili farklı düşüncelerin uygunluğunu, yararlılığını eşit ve özgür bir düzlemde tartışma imkânı verir. Fakat O, bireyleri eşit kılma adına onları özgürlükten yoksun bırakılmasına tamamen karşı çıkar. Demokrasi, eşitliği ve özgürlüğü birbirinden ayrı tutmamalı, her ikisini de garanti etmelidir. Dewey, pragmatik düşüncede açısından doğruluğun ve gerçekliğin izafi olduğunu savunur. Aynı şekilde, siyasal alanda da bireye dogmatik ve mutlak görüşleri dayatma amacıyla özgürlükleri yok eden komünizm, faşizm gibi otoriter rejimleri reddetmiştir ve bireysel düşüncede özgürlük ve eşitliği gözeten liberal demokrasinin savunucusu olmuştur.

Liberalizm, John Locke'un tüm bireyler doğuştan eşit ve özgür olduğunu savunan hukuk ve doğal haklar öğretisine dayanır. Fakat Dewey'nin liberalizmi, Locke'un klasik liberalizm doktrininin, özgürlüğün siyasal ve pratik anlamından çok, kurumsal ve ekonomik alanla bağdaştırılması nedeniyle ayrılmaktadır. Ekonomi kanunlarının, mülkiyet gibi hakların doğal haklar mışcasına düzenlenmesine karşı çıkan Dewey, özgürlüğü eylemlerin pratik sonuçlarına göre anlamlandırma yoluna gitmiştir. Özgürlükten ne anlaşıldığı, toplumun ve kültürün öğelerine göre değişiklik gösterebilir (Dewey, 1987: 26). Dewey'nin liberalizmi, daha çok toplumsal faydayı gözeten, deneysel bilginin sosyal alanda ortaya çıkan sorunların çözümü için kullanılmasını öneren dogmatizmden uzak, empirik yönetime dayalı bir özgürlük anlayışıdır. O'na göre liberalizm, demokratik toplumun amaçlarına ulaşmada siyaset, hukuk gibi sosyal alanlarda değişiklik yaparak kendini yenilemelidir ve özgürlüğü geliştirecek sosyal süreçlere katkı sağlamalıdır. Bu süreçlerin başında ise, eğitim gelmektedir.

Dewey, toplumun düzeni ve gelişimi, yani demokratikleşebilmesi, için eğitimi tek yol olarak görür. Çünkü toplum kendini bütünüyle ve devamlı bir şekilde organize edemez, bunun için geleceğe yönelik düşünce ve planlamayı sağlayacak yegâne müessese eğitime ve dolayısıyla eğitimciye ihtiyaç vardır (Dewey, 1997:56). Dewey'ye göre demokrasi ile eğitim, tam bir uyum ve bütünlük içerisindedir. O'nun pragmatizm öğretisinin yegâne amacı, var olan problemlere izafi çözüm niteliğinde, toplumsal ve mevcut kültürel şartlara göre değişim ve gelişim gösterebilecek bir yöntem ortaya koymaktır. Demokrasi, değişime ve yeniliğe açık, insanoğlunun akli yetileriyle ulaşabildiği tek bilimsel yöntemdir ve eğitim olmadan demokrasinin öğretilmesi ve uygulanması tek kelimeyle imkansızdır: "Demokrasinin eğitime önem verdiği bilinen bir olgudur. Bunun yüzeysel açıklaması, genel seçim hakkına dayanan bir hükümetin, onu seçenler ve ona uyanlar eğitilmedikçe başarılı olamayacağıdır" (Dewey, 1996: 96). Demokrasi, siyasal bir yönetim biçimi olmasının yanı sıra, bireyin ve toplumun ortak ve özel fayda hedefli iştirak ettiği eylemlerde onlara eşitlik ve özgürlük sağlayacak

işlevsel bir yöntemdir. Eğitim, demokrasiyi topluma kazandırma bakımından her ne kadar büyük rol oynasa da, bu sürecin sağlıklı işlemesi için demokratik bir sisteme ihtiyaç vardır. Demokrasinin hakim olduğu bir toplumda eğitim seviyesi yüksek, eğitim seviyesinin yüksek olduğu bir toplumda demokratik sürecin hızlı ve sağlıklı olması bu ikisi arasındaki doğru orantıyı açıkça işaret etmektedir.

Dewey, demokrasiyi siyasi bağlamda anlamlandırmaktan ziyade, onu özgürlükle temellendirerek toplumsal ve epistemolojik bir kavram olarak ele alır. Bu bakımdan, demokrasiyi gerçekleştirecek en başta gelen müessesenin, yani eğitimin, demokratik yapılanmaya gitmesi ilk koşuldur. Eğitim hem özgür bir nitelik taşımalıdır, hem de bireysel ve toplumsal özgürlüğü gerçekleştirmelidir. Özetle; eğitim, demokrasinin merkezinde yer alan eşitliği ve özgürlüğü sağlayacak yegâne araçtır. Eğitim, totaliter, dogmatik bir ideolojinin aracı olursa, bu işlevini yerine getiremez (Dewey, 1987:41). Çünkü güçlü olan taraf, güçsüz olan sosyal kurumu, yani eğitimi, kendi amaç ve istekleri doğrultusunda yönlendirir, bu da demokrasinin; eşitlik ve özgürlüğün, zarar görmesine sebebiyet verir. Tüm bu potansiyel sorunların engellenmesi adına demokrasi, toplumun ortak amaç ve faydasını gerçekleştirmek için eğitim ile birlikte hareket etmelidir. Bu çerçevede demokratik bir devletin nihai amacı, bireysel ve toplumsal özgürlüklerin gerçekleşebilmesi için gereken eğitimi sağlamak olmalıdır (Dewey, 1996: 97).

Demokratik eğitim demokrasinin iki önemli ilkesine; eşitlik ve özgürlüğe uygun şekilde tasarlanmalıdır: bireye yaşamın her alanında özgür düşünme imkânı ve okullarda farklı ırk, dil, din, ekonomik gelir düzeyine sahip bireylere fırsat eşitliği sağlamak demokratik eğitimin temel hedefi olmalıdır. Özgürlüğün ve fırsat eşitliğinin garantilendiği bir ortamda bireylerin bağımsız düşünebilmesi, yeni deneyimlere açık olması, ortak ilgi alanları bularak kişisel yeteneklerini geliştirebilmesi, bu yeteneklerini özgüven ve cesaret ile sergileyebilmesi, dolayısıyla topluma da aktif katılım gerçekleştirebilmesi demokratik eğitim sürecinin kazanımlarıdır. Sosyal bir olgu olan eğitimin müessesesi, bu kazanımları temin eden okuldur. Okul, bireyin dış çevre ile uyumlu ve sağlıklı bir ilişki kurabilmesini sağlayan, toplum ve yaşam arasındaki organik bir bağ niteliğindedir. Okul, demokratik toplumun gerçeğe olabildiğince yakın minimal bir modeli haline getirilmelidir ki birey, toplumsallığı önce bu kurumda öğrenebilsin ve demokrasinin gelişmesine katkıda bulunabilsin:

Demokratik bir toplumun ayakta tutulması, büyük oranda okullardaki öğretim izlencelerinin geniş bir biçimde insancıl görüş açıları sunulmasına bağlıdır. Öğretim içeriklerinin geniş halk kitleleri için dar bir yararlılık açısından seçildiği, buna karşılık az sayıda kişiler için ise geleneklerin etkisinden kurtarılmış yüksek bir eğitimin yapıldığı yerde, demokrasi gelişemez (Dewey, 1996: 216).

Her bir bireyin farklı yetenekleri olduğu görüşüne katılan Dewey, demokratik eğitimin bağımsız ve hür bireyler yetiştirmesinin yanı sıra toplumsal değerleri asla göz ardı etmemesi gerektiğini savunur. Bireysel özelliklerin kendi faaliyet alanlarında, eğitim aracılığı ile geliştirilmesi fakat toplumsal değerler ile çatışmaması bireyin topluma katkısını maksimize eder. Bu doğrultuda, demokratik eğitim bireysel fayda ile ortak fayda arasındaki dengeyi kurması bakımından pragmatist düşünceye hizmet eder.

2.6.1. Dewey’ci Eğitimin Demokratik ve Pragmatik Öğeleri

Dewey’nin eğitim ile ilgili düşünceleri, O’nun hem demokrasi hem de pragmatizm anlayışıyla bütünleşir. Dewey’nin demokratik eğitim kuramı, yaşadığı dönemde seyreden birtakım siyasal ve sosyal olaylardan da etkilenerek felsefi yaklaşımlar da içerir. Demokratik eğitimin özünde fayda ilkesini gözetmesi, Dewey’nin çağdaşı olan Amerikan pragmatistlerinin düşünceleri ile şekillenmiş olmasının bir sonucu olarak ele alınabilir. Dewey’nin ideal eğitim olarak kabul ettiği demokratik eğitim biçiminin kapsadığı çeşitli yaklaşımlara değinmek, onun demokratik olmasının yanı sıra pragmatist öğeler de bulundurduğunu gösterecektir.

Dewey, demokratik eğitimin ‘ilerlemecilik’ teorisiyle örtüşmesi gerektiğini düşünür. Metafizik ve mutlak bir gerçeklik anlayışını reddeden ilerlemecilik teorisine göre, gerçek olan, eylemler aracılığıyla ortaya çıkan deneyim sürecinin sonunda insanın anlam verdiği şeyden ibarettir. Bir şeyin gerçekliği, deneyimle anlamlandırılabilmesi ile ölçülür. Bu bağlamda, metafizik gerçek olarak kabul edilemez; çünkü deneyimlenme olanağı yoktur. Gerçeklik, ilerlemede bir alet işlevi görür ve bu nedenle zamanla başkalaşım gösterebilir. Gerçek olan, işe yararlılığı bakımından gerçek kabul edilmelidir. Bu çerçevede, eğitimin ilerleyerek gelişebilmesi için bireyin deneyimlerinin sonucunda elde ettiği gerçeğe göre yenilenmesi gerekmektedir. Bir diğer deyişle, eğitimin ilerlemeci bir unsur taşıyabilmesi için değişmeye açık ve esnek olması şarttır (Dewey, 1996: 365). Sonuç olarak; ilerlemeci bir eğitimin amacı, bireylere üretkenlik, aktiflik ve fikir özgürlüğü aşılayarak doğası gereği yaşamın değişen şartlarına uyum gösterebilmeyi ve bu minvalde ilerlemeyi sağlamaktır.

Dewey, eğitimin ilerlemeci olmasının yanında rekonstrüktif bir temele de dayandırılması gerektiğini düşünür. “Yeniden yapılandırma” anlamı taşıyan rekonstrüksiyon, bireylerin değişen yaşam şartlara uyum gösterebilmesi için eski ve fonksiyonunu kaybetmiş tüm değerleri ve kavramları yeniden inşa etmesidir. Yeniden yapılandırılan her şeyin amacı, en büyük sayıda insanın ortak mutluluğu olmalıdır. Bunu sağlayabilecek yönetim biçimi, çoğulcu katılıma dayanan demokrasi, sosyal müessese ise değişimle birlikte toplumu yeniden

yapılandıran eğitim olmalıdır. Bu çerçevede rekonstrüktif bir eğitimin amacı, fayda ilkesi gereğince ortak amaca yönelik demokratik bir tartışma ve karar ortamı yaratarak toplumu yeniden yapılandırmak ve geleceğe hazırlamak olmalıdır.

Platon'un idealizmine karşı Aristoteles ile başlayan realizmin epistemolojisi, Dewey'nin eğitim felsefesinde de izler taşır. İlerlemeci ve rekonstrüktif öğelerle desteklenen demokratik eğitimde bilgi, öğrenme süreci sonucu mutlak ve değişmez bir edinim değil, deney ve gözlem yoluyla, bireyin zihinsel ve psikolojik çabalarının sonucu oluşturulan bir şeydir. Bir diğer deyişle, bireyin çevresiyle etkileşim içinde olması, zihnini aktif olarak kullanması ve gerçekleştirdiği eylemlerin sonucunu değerlendirerek bilgiyi oluşturabildiği görülmektedir. Eylemlerin sonuçları, bilginin nesnesi konumundadır. İnsanın bilgiyi edinmediği, oluşturduğu düşüncesi Kant ile başlamıştır. Deneyimle algılanan şeyin, zihnin *a priori* formları olan zaman ve mekân lenslerinden geçerek bilgiye dönüştüğü düşüncesi, yapılandırmacı epistemolojinin temeli niteliğindedir. Dewey, Kant'ın epistemolojisine dayanarak bilginin eylemlerin sonucunda, aktif zihin tarafından yapılandırıldığı düşüncesini benimsemiştir. O'na göre bilgi, sürekli değişen ve gelişen dünyada ilerlemenin tek yoludur.

Platon'un idealizminde kesin bilgi vardır ve ona ne duyu ne de algılarla ulaşılabilir. Sürekli bir değişim içindeki görünümeler dünyası bize çoklu görünümeler sunarken, idealar dünyası değişmez özlükleri teklik (ousia) temelinde sunar. Çoklu görünümelerden elde edilen bilgi (doxa), yanılsamalı ya da yanlış bilgidir. Fakat kesin ve doğru bilgi (episteme), idealar dünyasındadır ve salt akıl yoluyla anımsanarak açığa çıkar. Dewey'nin demokratik eğitim felsefesinde önemli bir yöntem olarak kullandığı pragmatist epistemolojide, düşünme sonucu elde edilen bilginin doğruluğu ve değeri, sağladığı fayda ile sorunlara çözüm niteliği taşımasıyla değerlendirilir:

O'na göre refleksif düşünme, pratik bir durumu dönüştürme, somut bir problemi çözme işiyle meşgul olur. Düşünme bu yüzden çıkar gözetmeyen bir hakikat arayışı olmadığı gibi, doğruluk da şeylerin statik ve ezeli-ebedi bir niteliği değildir. Düşünme insanın çevresiyle arasında sağlıklı ve ahenkli bir ilişki kurmasına, onun çevresine uyarlanıp çevresini dönüştürmesine imkân veren zihinsel bir faaliyettir. Gerçekten de Dewey açısından düşünme, bir belirsizlik veya sıkıntı durumu ortaya çıktığı, bir ihtiyaç tatmin edilemediği zaman başlar. İhtiyaçları karşılama, problemi çözme noktasında düşünme, insanı problemin çözüme kavuştuğu, güvenli ve tatminkâr bir duruma taşıyacak bir araç olmak durumundadır. Dewey, düşünceleri de bu çerçeve içinde söz konusu insanı hedef veya amaçlara erişmede kullanılan araçsal eylem planları olarak görür (Cevizci, 2012: 533-534).

Bilginin anlamı, bireysel ve ortak amaçlara ulaşmada oynadığı pratik ve araçsal rolüyle belirginleşir. Dewey, eğitimi de tıpkı bilgi gibi değişen dünyaya uyumlu yapılandırılan bir şey olarak ele alır. Eğitimde bireylere araştırma ve sorgulama yetileri, sosyal problemleri geçmiş deneyimlerinden yola çıkarak çözme becerisi kazandırılmalıdır. Bu

durumda, Dewey'nin eğitim anlayışı ilerlemeci olması bakımından demokratik eğitim, bilginin pratik sonuçları üzerinde durması bakımından ise pragmatik eğitim olarak ele alınmalıdır.



ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

RICHARD RORTY: PRAGMATİZM VE POSTMODERN LİBERAL DEMOKRASİ

3.1. Bir Neopragmatist olarak Rorty

Pragmatizmin 20. yüzyılın başına kadar temsil edilmesinde rol oynayan Peirce, James ve Dewey, pragmatizm ile demokrasinin nasıl olumlanabileceğine, pragmatizmin sosyal ve politik demokratikleşme sürecine ne gibi katkılarda bulunabileceğine dair argümanlar üzerinden çalışmalar yürütmüştür. Bu yolda en büyük engeli, geleneksel felsefenin neredeyse bel kemiğini oluşturan metafizik unsurlar oluşturmuş ve bu üç düşünürün attıkları ilk adım, felsefeyi metafizikten arındırma çabasına dair olmuştur. Peirce, düşüncelerin açık ve net bir şekilde anlaşılmasını imkânsız kılan *a priori* yönteme karşı bilimsel ve epistemolojik bir yöntem olarak pragmatik kuramı, felsefeyi metafizikten temizlemenin bir yolu olarak belirlemişti. James, kesinlik, doğruluk ve gerçeklik gibi kavramlarının mutlak ve dogmatik ilkelere dayandırılmasına şiddetle karşı çıkmıştı; doğruluğun ve gerçekliğin fayda ilkesine uyumluluğu ile belirlenmesi gerektiği savını, pragmatik metot ile desteklemişti. Dewey, sosyal yaşamın her alanında kolektif düzenin gerekliliği olarak gördüğü demokrasinin savunucusu olmuştu ve geleneksel felsefenin temel unsuru metafiziğin, bireylerin yaşamla arasındaki bağı koparması bakımından demokratikleşme sürecine engel teşkil ettiğini öne sürmüştü. O'na göre pragmatizm, sürekli bir gelişim ve değişim içerisinde olan yaşamın ta kendisine işaret eden ve anlamın (gerçeklik-doğruluk), işe yararlılık kriterine göre şekillenebileceği görüşüne dayanan bir yöntem olarak metafizik sorununa tek çözüm olacaktı. Nihayet Rorty ise, bir neopragmatist olarak, her tür anlamsal ve politik sınıflandırma ve temellendirme çabasını reddederek, otoriter ve metafizik yapılandırılmış olan geleneksel felsefe tarihini eleştirmiş ve bu yolla, pragmatizmin demokrasiye bir katkı unsuru olabileceğinin sinyalini vermiştir: “Felsefe tarihyazımının yardımcısıdır. Felsefe tarihi, tıpkı sanat ve edebiyat tarihi gibi, felsefi öğretileri ve sistemleri üreten toplumsal durumların bağlamında ele alınmalıdır. Felsefe, kalıcı hakikatlerin dereceli olarak biriktirilmesi anlamında bir bilim dalı değildir ve asla da olmayacaktır” (Rorty, 2008: 7). O'na göre Kartezyencilerin asla şüphe edilmeyecek olanı bulma umudu ve Kant'tan sonra gelen tüm filozofların *a priori* olanı araştırma çabası ancak “metafizik avuntu” olarak tanımlanabilir (Rorty, 1994: 166). Rorty, hakikatin bir temeli olduğunu görüşüne dayanan geleneksel felsefeyi şöyle eleştirmektedir:

Herhangi bir olgu ya da olayın meydana gelmesi ya da gelmemesi tesadüfe ya da tesadüflere bağlıdır. Bunların kesin kurallar, doğa yasaları tarafından önceden belirlenmişliği yoktur. Doğa bilimleri dahi rastlantısallıktan tümüyle arınmamışken, sosyolojik bir yasanın toplumsal olgu ve olayları belirlemiş olduğu asla düşünülemez (Rorty, 1995: 128).

Rorty, felsefenin amacının ebedi bilgiye ulaşmak olduğunu ve kendilerinde değişmeyen bilgisine ulaşabilme yetisini gören geleneksel filozofların sözde felsefi sorunları çözmek bir yana, bu problemlerin yaratıcıları olduklarını düşünerek onlara meydan okumuştur:

Benim gibi temeldencilik karşıtları, Kant'ın kategorik emrinin, sadece tarihsel deneyimin sağlayabileceği somut ayrıntılarla doldurulmadığı sürece boş bir soyutlama kalacağını söyleyen Hegel'le hemfikirdir. Jefferson'ın insan haklarının apaçık olduğu iddiasına da aynı biçimde yaklaşıyoruz. Bize göre, ahlaki ilkeler, belirli deneyim bütünlüklerini bir araya getirmenin yollarından fazlası olamaz. Onları “a priori” veya “apaçık” olarak nitelendirmek, Platon'un ahlaki kesinlik ve matematiksel kesinlik arasında kurduğu yanıltıcı örneklemeyi kullanmakta ısrar etmektir. Hiçbir önerme hem devrimsel siyasi çıkarımlar içerip hem de apaçık biçimde doğru olamaz (Rorty, 2008: 9).

Platon, Descartes ve Kant başta olmak üzere geleneksel filozofların felsefeye bu şekilde ayrıcalıklı bir konum tesis ederek, onu fazla ciddiye aldıklarını düşünen Rorty'ye göre felsefe, artık hakikate erişmek gibi gerçek dışı sorunlarla ilgilenmeyi bir kenara bırakıp, insanlığı daha iyi bir yaşama taşımak gibi gerçek meselelere odaklanmalıdır. Felsefe, mutlak doğruluk ve hakikat arayışını terk edip, olumsallık (contingency) ışığında, gerçek yaşamda bireye gereksinimleri ve istekleri doğrultusunda hizmet eden mütevazı bir disiplin olarak ele alınmalıdır. Yaşam dünyasında mutlak bilgi (justifiable truth) değil, iş gördüren doğrular (useful truth) önem taşır. Bu nedenle, filozofun yeni görevi ebediliği aramaktansa, insanlara daha iyi bir yaşam için etik anlamda tavsiyelerde bulunmak olmalıdır:

Benim gibi temeldencilik karşıtı felsefe profesörleri, felsefeyi Platon ve Kant'ın önemsedığı kadar önemsemez. Bunun nedeni, ahlaki dünyanın felsefi düşünümle ayırt edilebilecek bir yapısının olmadığını düşünüyor oluşumuzdur. Tarihçiyizdir çünkü Hegel'in “felsefe, düşüncede yakalanmış zamanıdır” tezine katılırız. Bana göre Hegel bu teziyle, genelde insanların toplumsal eylemlerinin, özde de siyasi kurumların somut tarihsel durumların bir sonucu olduğunu ve bu durumların yol açtığı ihtiyaçlara göre değerlendirilmeleri gerektiğini söylemektedir. İnsanlık tarihinin dışına çıkıp, şeylere sonsuzluğun açısından bakmanın imkânı yoktur (Rorty, 2008: 7).

İnsanın, sınırın ötesine geçme arzusu yadsınamaz. Bu arzu, çoğu zaman insanın kategori hatasına düşmesine neden olur: kamusal alan ile mahrem olanı birbiriyle karıştırmak, mahrem olandan kamusal bir şey çıkarmaya çalışmak gibi. Felsefe bağlamında bu hatadan kaçınmak için, felsefenin bir *kurtuluş teorisi* (salvation theory) olmaktan çıkması, kültürel, olumsal ve tarihsel bağlamda moral bir dayanışma olanağı olarak ele alınması gerekir. Rorty'nin yol gösterici ve öğretici olarak tanımladığı bu yeni misyona uygun filozoflar, pragmatistlerdir.

Rorty'ye göre ileri sürülen felsefi bir düşünce, pratik birtakım sonuçlar sağlamıyorsa o düşüncenin herhangi bir anlama sahip olduğu iddia edilemez. Felsefe, bağımsız bir gerçekliğin varlığı üzerine bir kanıt ve ona ulaşma adına bir teselli değildir. Rorty'nin bağımsız bir hakikatin varlığının eleştirisi bakımından *anti-epistemolojik* bir yöntem benimsediği söylenebilir. O'na göre felsefe, anlamın fayda ekseninde yeniden yapılandırılmasında rol oynayan işlevsel bir araçtır. Rorty'nin James ve Dewey'den ayrıldığı nokta, bu aracın pragmatizm olduğunu ve fayda sağlayacağı şeyin demokrasi olduğunu açıkça belirtmesi ve spesifik olarak pragmatizmin demokratikleşme sürecindeki rolüne değinmesidir. Bu bağlamda, Rorty'nin çalışmalarında, geleceği geçmişten daha güzel ve çağdaş kılmak adına demokratik vaadi ve bu vaadin gerçekleşmesinde felsefenin yerini incelediği görülmektedir.

Pragmatizm, ebedi bilgiye ulaşma çabası ve değişimin var olmadığı kanaatini merkezine almış rasyonalizmin aksine, tıpkı evrenin sürekli değişim ve gelişim içerisinde olduğu gibi, doğruluğun ve hakikatin de kendini yenilediği ve yapılandığı anlayışını savunur. Mutlaklık, mükemmellik gibi dogmatik karakter taşıyan iddiaları reddeden pragmatizm, deneyimle yenilenen ve doğa ile eşdeğer organik, plüralist ve ilerlemeci bir yaşam biçiminin kapısını aralar:

İnsan doğası diye bir şey yoktur çünkü insanlar kendilerini yaşarken, toplumsal eylemlerde bulunurken oluştururlar. Nasıl şairler şiir üretirse, insanlar da kendilerini üretir. Devletin doğasını veya toplumun doğasını kavramak gibi bir şey söz konusu olamaz – sadece görece başarılı ve görece başarısız, düzenin ve adaletin bir bileşimini oluşturmaya yönelik bir dizi girişim vardır (Rorty, 2008: 8).

Toplum ve kültür sürekli değişmektedir, dolayısıyla felsefenin son bulacağı düşünülemez; çünkü o da bu değişimlere ayak uydurmak adına değişmek ve ilerlemek durumundadır (Rorty, 1995: 198).

Pragmatist kuram, dinsel, metafizik kanaatleri merkezine alan geleneksel felsefeye, insan ya da toplum üzerinde hâkimiyet kurmak için kullanılabileceğinden ötürü tepki olarak ele alınabilir. Bu tarz bir hâkimiyet, insanın varlığını sınırlı bir alana hapseder, özgürlüğüne ve işlerliğine son verir, sonuç olarak onu bir makineye çevirir (Rorty, 1994: 166). Oysaki pragmatizm, bireyin tekrar insanileşmesini talep eden; bireysel fayda ile toplumsal faydanın arasındaki uzlaşmanın yalnızca özgürlük ile sağlanabileceğini, özgürlüğün imkanlarını kısıtlayıcı tüm unsurları reddederek, geleceğe dönük bir olumsuzluk ile *anti-otoriter* bir felsefe olarak anılmayı başarmıştır. Bu bağlamda, demokrasinin pragmatizm ile olanaklılığını görmek zor değildir.

Toparlamak gerekirse; Rortyci felsefe şeyleri özleri bakımından önem sırasına koymadığı için *anti-temelcilik* ya da *anti-özcülük*; bağımsız bir hakikatin varlığını reddettiği için *anti-epistemolojik* ve dolayısıyla *anti-metafizik*; yalnızca bireyi ve onun çevresini ele aldığı, bunların üzerinde herhangi bir hâkimiyete karşı olduğu için *anti-otoriter*; insanlığın gerçek problemlerine odaklandığı için *hümanist* ve en nihayetinde daha iyi bir yaşam şeklini hedef alması bakımından *pragmatik* olarak tanımlanabilir.

3.2. Rortyci Epistemoloji

Rorty, pragmatizm bilginin edinimi/öğrenimi konusuna epistemolojik anlam yönünden yaklaşır. Dewey'nin eleştirdiği gibi, O da rasyonalist/evrensel ideallerle hareket eden geleneksel ve Kartezyen felsefe ekolünün anlam sorgulama yönteminin doğal olmadığını düşünür. Bu nedenle, epistemolojik filozofların yeni bir sistematik felsefe oluşturma çabasını reddeder. Pragmatist felsefenin doğruluk ya da gerçeklik hakkında konuştuklarının, yalnızca bireyin çevre ile ilişkisi bağlamında olabileceğini düşünür. Rorty, felsefenin ussallığın bir bekçisi gibi, birtakım idealist kurallara dayanarak çıkarımlarının doğruluğunu kanıtlama gayretini anlamsız ve yararsız görür. Rorty'ye göre, gerçekliğin anlamına ulaşmak için kullanılan metafizik veya analitik sınıflandırma yöntemi, felsefenin epistemolojik bir iddiada bulunmasından başka bir şey değildir. Örnekleme gerekirse; bir ağacın ağaçlığını ispatlamak için onun varoluşunun arkasındaki tözü (ousia) inceleyerek kategoriler aracılığıyla ontolojik bir sınıflandırma yapmak, ebedi ve verimsiz bir çabadır. Ağacı "ağaç" olarak isimlendirmek yeterli olacaktır. Bu bağlamda, Rorty'nin dile dünyayı temsiliyet gibi bir misyon yüklenmesini reddettiği, dilin yalnızca şeyleri işe yararlılık ölçütüyle betimleyen bir araç olarak ele alınması gerektiğini savunduğu görülebilmektedir:

İngilizce konuşan felsefe geleneği, 20.yüzyılın başlarından itibaren felsefi tartışmalarının yarattığı kafa karışıklıklarının kullandığımız dilin yeterince açık ve anlaşılır olmaması sorunu olduğu görüşünü ortaya koydu. Kant'ın düşüncenin sınırları ve gerçeği bilmemizdeki olanaklılık koşulları üzerine söylediklerine benzer bir biçimde, bu gelenek, dilin yansıma ve tasarımlama işlevi ile ilgili bir, *biçim-içerik* tartışması yapıyordu. Bu tartışma, dilin biçimsel-mantıksal bir yapı olarak dünyayı doğru resmetme anlayışının dayandığı, anlamı betimleyen ve betimlenen olarak ikili bir yapı yerine, bağlamsal bir uzlaşıya indirgeyen bir pragmatizme ulaştı (Camcı, 2009: 13-14).

Rorty, anlamın, geç dönem Wittgenstein'in dil anlayışı ile yorumlanabileceğini söyler. Rorty'ye göre dil, deney ve gözlem yoluyla sorunun tespit edilmesine ve bu bağlamda anlamın oluşturulmasına yönelik öğrenme sürecini harekete geçiren etkin bir araç olarak ele alınmalıdır. Bu süreçte çevre ile olan dilsel etkileşim, bilginin bireyin amacına hizmet edecek olan anlamını ortaya koyar: "Dünya konuşmaz. Yalnızca biz konuşuruz. Dünya kendimizi bir

kez bir dile programladıktan sonra, belli inançlara sahip olmamıza neden olabilir. Ama dünya bize konuşacağımız bir dil önermez. Bunu yalnızca başka insanlar yapabilir” (Rorty, 1995: 27). Buradan da anlaşıldığı üzere, doğru ya da yanlış olarak birtakım sınıflandırmalara olanak veren yapı, insana dünya tarafından bahşedilen bir şey değil, insanın tanımlama yapma amacıyla oluşturup yapılandığı bir üründür. Bu yapılandırma süreci sonunda elde edilen anlamın gerçekliği, onun uygulanabilirliği ile belirlenir. Bu bakımdan, Rorty James’in ve akabinde Dewey’nin epistemolojik yöntemiyle bağdaşır şekilde, anlamın gerçek yaşamda işlevselliği ve aletselliği üzerinde durur. Bilginin anlamı, bağımsız ve değişmez bir hakikatin temsili değil, dil ile girilen sosyal etkileşimde, bireysel amaca yönelik farklılık gösterebilecek bir edimdir. Rorty için dil, tözleri, kendinde şeyi, dolayısıyla gerçekliği temsil eden bir unsur değildir. Dil, yalnızca insanların nesneleri kullanmasında işe yarar ve pratik bir enstrümandır. Her tür metafizik ayrıma karşı çıkan Rorty’ye göre yapılabilecek tek ayırım, *orada-dışarıda* olanı betimlerken ve tanımlarken kullanılan dilin doğruluğu ya da yanlışlığı değil, işe yararlılığı bakımından yapılabilir:

Bizim kullanımımızla sınırını belirlediğimiz bir anlam, söylediklerimizin belli bir ölçüte göre anlaşılır olması demektir. Ama bu ölçüt yalnızca sosyal – pratik için geçerli bir ölçüttür. Bu sosyal pratikler de, yalnızca dilin *oyun gibi* kullanımlarında geçici uzlaşmalar için kullanışlıdır. Bunun önemi şudur: sözcüklerin, kavramların anlamları, bizim dil oyunlarında nesnel geçerliliği olduğu için değil, işimize geldiği için, bulunduğumuz yerden, *bağlamdan baktığımızda nasıl görünüyorsa öyledir* dediğimiz için atfettiğimiz, kullanışlı olduğu için üzerinde bir süreliğine uzlaşıp evet *bu sözcük bu anlamda daha çok işe yarıyor* dediğimiz bir şeydir. (Camcı, 2009: 24-25).

Tüm bu düşünceler, Rorty’nin pragmatist görüşüne işaret etmektedir. Öyle ki, pragmatizmde bir şeyin anlamı gerçek yaşamda kullanılması ve pratik birtakım sonuçlar sağlaması ile belirlenir. Rorty’ye göre ise dilin anlamı, bireyin dünya ile etkileşimi sürecinde kullanımında ortaya çıkar. Dil, içinde bulunduğumuz dünyayı yorumlamamıza, onu dönüştürme umudunu taşıyabilmemize, onunla baş etmemize yarayan bir alettir. Bu bağlamda, Rortyci felsefenin metafizik, temsiliyet ve epistemoloji unsurlarından arınarak bir bilimden öte, işlevsel ve pratik bir öğreti olarak ele alınması doğru olacaktır.

3.3. Postmodern Liberalizm ve Demokrasi

Pragmatizmin demokrasi için felsefi bir araç olabileceği inancı, daha iyi bir hayat ve yönetim şekli olarak anılan demokrasinin, var olan problemleri durumu iyileştirme hedefinden ve işe yararlılık özelliğinden ileri geldiği öne sürülebilir. Rorty, çağdaş felsefecileri, kullanıcılarının ihtiyaçlarına cevap veren mühendis ve hukukçulara benzeterek, onların da insanlığın ihtiyaç duydukları şeyleri anlamaları gerektiğini düşünmektedir (Saatkamp, 1995: 198). Tıpkı James ve Dewey gibi Rorty de, felsefenin pratik yaşamda herhangi bir farklılık

yaratmayacak kısır metafizik tartışmalardan arınmış, insanlığın gerçek sorunlarına yüzünü çevirmiş bir disiplin olması gerektiğine kanaat getirmiştir. Filozoflar, hakikatin hizmetkârı değil, “demokrasi ve özgürlüklerin hizmetkârları” olarak hareket etmelidirler (Saatkamp, 1995: 205). Bu nedenle, toplum için daha iyi bir yaşam amaçlayan liberalizm, hümanizm ve demokrasi gibi konulara daha çok yönelmiştir.

James ve Dewey ile başlayan pragmatizmin geleceğe yönelik olumlu bir gelenek olduğu görüşü Rorty ile devam ettirilmiştir. Demokrasi çoğulcu ve dolayısıyla zengin bir yapıda olduğu, pragmatizm ise bireyin gayretiyle gerçekleştirdiği birtakım eylemleri ve deneyimi temel aldığı için Rorty’ye göre her ikisi de geleceğe yönelik bir vaat olarak ele alınabilir. Her ne kadar geleceğin geçmişten çok daha iyi olacağı gibi kesin bir hükümde bulunulamayacak ise bile, pragmatizm ve demokrasi birlikteliği geleceğe dair olumsuzluğu içinde barındırmaktadır. Rorty’ye göre herkes için daha iyi bir gelecek yaratma planının başlangıç noktası işte bu olumsuzluk olmalıdır (Rorty, 1994: 166). Rorty’ci olumsuzluk, insan etkinliğiyle henüz belirlenmemiş geleceğin geçmişten daha iyi olacağına dair umut besleyebilme yeteneğidir. Rorty’nin demokrasi anlayışını çözümleyebilmek için onun yüzü geleceğe dönük, umutlu ve olumlu bakış açısını iyi idrak etmek gerekmektedir. Rorty’ye göre demokrasi, bireyin eylem, erek ve tecrübesinden başka bir temele ihtiyaç duymayan bir gelecek vaadidir:

Jefferson ve Kant, Batı demokrasilerinin son iki yüzyılda geçirdiği değişimi görselerdi, çok şaşırırlardı. Çünkü onların telaffuz ettiği felsefi ilkeler, siyahların beyazlarla eşit muamele görmesini veya kadınlara seçme ve seçilme hakkı verilmesini öngörmüyordu. Onların farazi şaşkınlığı, temeldencilik karşıtlarının, ahlaki düşüncenin, matematikten farklı olarak, rasyonel düşünümün bir sonucu olmadığına dair savlarının da bir kanıtıdır. Burada esas mesele, daha iyi bir gelecek tasarlamak ve bu geleceği hayata geçirmeye çalışırken olanları çok iyi gözlemlemektir. Ahlaki bilme de, bilimsel bilme gibi, her şeyden önce deneyler tasarlamak ve bu deneylerin sonuçlarını beklemekle oluşur. Örneğin, kadınlara seçme ve seçilme hakkı iyi sonuç vermiş, güdümlü ekonomiyse başarısızlıkla sonuçlanmıştır (Rorty, 2008: 10).

Rorty’ye göre gelecek, henüz belirlenmemiş olandır ve her tür betimleme ve tanımlamaya açık olarak orada durmaktadır. Olması gerekenden değil, olandan umut etmek, pragmatist dayanışmanın, dolayısıyla olumsuzluğa açılan kapının anahtarıdır. Çünkü potansiyel, aktüelden daha zengin ve önemlidir; o, çokluğu henüz doğurmamış “bir” gibidir. Bu nedenle olumsuzluk, geleceği belirlemek için bir seçim, demokrasi ise daha iyi bir gelecek için iş gören bir araçtır. Bu açıdan, Rorty’nin demokrasi kavramı herhangi bir metafizik temele değil, yaşam pratikleri üzerinden birtakım siyasi öneriler içeren iyimser bir görüşe dayanmaktadır.

Rorty, pragmatizmin bireysel çıkar ile toplumsal çıkar arasında bir uzlaşa sağlama nosyonu gibi felsefenin “arabulucu” rolünü de vurgular. Dewey, Darwin’in evrim teorisinden

etkilenerken geleneksel felsefenin metazifizik ve erekselci kalıntılarını reddetmişti. Evrimin bir yenilenme ve uyum süreci olduğunu; bu nedenle çağdaş felsefenin de var olan şartlara göre yenilenerek ilerleyen bir disipline dönüşmesini destekleyen Dewey, geleneksel felsefe ile Darwin, ve nihayetinde Darwin ile çağdaş felsefe arasında bir arabuluculuk yapmıştır. Dewey'den etkilenen Rorty için felsefe ile yaşam arasında arabuluculuk, toplam fayda odaklı pragmatizmi, özgürlük ve eşitlik ilkelerinden yola çıkarak herkes için daha iyi bir yaşam vaadeden yönetim biçimi demokrasi ile birlikteliği ile mümkün olabilir. Bu bağlamda filozofun görevi hakikatin peşinden koşmak değil, insanlığın özgürlük gibi gerçek meseleleri hakkında konuşmak olmalıdır (Saatkamp, 1995: 204-205).

Rorty'nin postmodern çağdaş liberalizm anlayışının, teorik ya da geleneksel liberalizmden farklı olduğunu iddia etmek, onun geleneksel felsefeye getirdiği eleştiriler göz önünde bulundurulursa çok zor olmayacaktır. Rorty'nin geleneksel liberalizmi eleştirmesinin nedeni, devletin karşısında toplumun tarafında olmak için insan hakları, eşitlik, özgürlük, adalet gibi kavramların ne olduğunu tanımlamak ve nasıl daha rasyonel bir şekilde sağlanabilecekleri konusunda teoriler üretmek üzerine temellendirilmiş olmasıdır. Liberalizmin “özel mülkiyet”, “doğal haklar” gibi sonu gelmeyen, verimsiz ve pratik hiçbir etki göstermeyen soyut metafizik tartışmaları akla getiren bu boş gayreti, daha iyi bir yaşam amacına herhangi bir katkı sağlamamaktadır. Pragmatist felsefenin somut ve pratik etki (ya da fayda) arayışına paralel olarak Rortyci liberalizm, bir şeyleri yeniden inşa etmektense var olan durumu iyileştirmeyi daha işlevsel bulur. Burada, var olan liberal yapı ve kurumların daha çok demokratikleştirilerek geliştirilmesi, iyileştirme olarak ele alınabilir. Böylece Rorty, bu argümanı, Kartezyen felsefenin düşünme ile eylem arasında açtığı arayı kapatmış olur.

Rorty, liberal demokratik bir toplumun inşasında pragmatizmin temelini oluşturan bireysel eylem ve çabanın önemini vurgulamıştır. Hâlihazırda bulunan kurumların iyileştirilmesini, ancak liberal bireylerin etkinliği ve dayanışması ile mümkündür. Rorty'ye göre bu hedef için ortak paydada buluşan bireyler sabit ve mutlak prensiplere dayalı uzun-vadeli programlarla değil, pratik, pragmatik ve üzerinde geçici olarak uzlaştığımız kısa-vadeli planlarla ilerleyebilir. Bu ilerleme yalnızca siyasal değil, aynı zamanda moral olarak da gerçekleştirilmelidir. Kendini “liberal ironist” olarak tanımlayan Rorty'ye göre, liberal insan yapılabilecek en kötü eylemin zulüm olduğunu düşünen; ironist ise, olumsuzluk üzerinden umut eden insandır. Giderek artan ayrımcılık, eşitsizlik ve zulüm gibi kötü-kıyıcı davranışlara, yani zulme karşı her bir bireyin arabuluculuk görevi vardır. Her ne kadar bir birey bu tarz davranışlara maruz kalmıyor olsa bile, sanki öyleymiş gibi hissetmeli ve mücadele etmelidir. Bu bakımdan, farklı toplumlar, kültürler ve kesimler arasında empati ve

uzlaş, ancak “eşitlikçi bir dil” ile sağlanabilir (Rorty, 1994: 204). Böylece “biz” ile “onlar” arasında arabuluculuk kurulmuş ve uzlaş sağlanmış olur (Rorty, 1995: 272-273).

3.4. Liberalizm ve Demokrasi için Benliğin Demokratikleştirilmesi

Bu noktada, Rorty’nin özne anlayışını Freud üzerinden okumak ve anlamak, konunun bağlamını netleştirmek için işe yarayacaktır. Kartezyen felsefede öznenin merkezde konumlandırılmasına karşın, Rorty’nin “biz” kavramı bir “merkezsizleştirme” (decentralization) çabası olarak görülebilir. Freud’a göre, tıpkı dünyanın evrenin merkezinde değil, tasavvur edilemeyecek kadar büyük bir kozmik sistemin çok küçük bir parçası olması gibi, ego da kendi evinde efendi olamaz. Kant’ın insanı üstün kılan aşkınsal öznesi, Darwin’de ve Freud’da yerini “doğal bir tür” e bırakmıştır. Freud’un psikanalist felsefesinin temelini oluşturan ve adını Sophokles’in ünlü tragedyası “Kral Oidipus” un ana karakteri Oidipus’tan alan “Oidipus Kompleksi”, O’nun “doğal özne” tanımını açıkça örneklemektedir. Küçük bir çocukken lanetlenen Oidipus, bilmeden babasını öldürür ve annesi ile beraber olur. Yaptıklarını bir kâhinden öğrenen Oidipus, gözlerini oyar ve babasından devraldığı krallığı terkeder. Freud’a göre, 3-7 yaşları arasındaki her erkek çocuğun bilinçsizce babayı kendisine rakip görmesi, onun yerine geçmek istemesi ve anneyi arzulaması gayet doğal bir davranış tarzıdır. Oidipal devrenin son bulmasıyla çocuk, anne ve babanın gerçek manevi rollerini benimser ve kompleks çözülür. Derecesi değişiklik gösterse de ortalama insanda var olan bu bilinçaltı dürtü ile Freud, egoyu demokratikleştirmiş ve “Kral Oidipus” un sıradan insanların romanı olarak değerlendirilmesini olanaklı hale getirmiştir:

Özne, ötekiliği ve diğer özneyi kurmak için çıkacağı fenomenolojik yolculuğa öncel olan, pre-fenomenolojik diyebileceğimiz pozisyonunda, rasyonel olduğu kadar şiirselleştiricidir de. Lionel Trilling’in dediği gibi, “Freud bize şiirin tam da benliğin oluşumuna içkin olduğunu gösterdi. Freud benliği, yöneliminin büyük kısmı açısından tam olarak şiir-yaratıcı bir yeti olarak gördü.” Philip Rieff’in dediği ise bu yetinin, herkese açık estetik bir deneyim potansiyeli sunduğu anlamına gelir: “Freud herkese yaratıcı bir bilinçaltı vererek dehayı demokratikleştirdi.” Rieff, dehanın demokratikleşmesinin, Yunan tragedyalarındaki kahramanın kişilik özelliğini (*heroic*) ortalama insanların günlük hayatlarında yaşayabilecekleri kişiliklere indirgenmesi, kendi deyimiyle *Oidipus Rex’in Oidipus kompleks’e dönüşmesi* olarak görüyor. Böylece, sıradan yaşamları içinde ortalama öznelerinin pratik yönelimini belirleyen rasyonel olduğu kadar irrasyonel yönüdür de dememiz kolaylaşıyor. Arzularımızın irrasyonelliği ile inançlarımızın rasyonelliği arasında rasyonel olana ayrıcalıklı bir üstünlük tanımamak, benliği ve yönelimi demokratikleştirmektir. Freud için hepimiz bir biçimde histeriğizdir; normallik olarak adlandırılan benlik oluşumu nevrotik olandan yalnızca derece farklılığıyla ayrılır (Camcı, 2007: 179).

Her insanın, Freud’un yaratıcı bilinçdışı görüşü ile biraz nevrotik ve dahi olduğu fikri, irrasyonelin kendi içinde rasyonel olabileceğini göstermektedir. Böylece Freud yaratıcılığı egaliter, trajediyi ise komik ve yaşamsal hale getirir:

Freud'un bilinçaltı kavrayışında yeni olan, bilinçaltı benliklerimizin dilsiz, karanlık, yalpalayan hayvanlar olmadığı, aksine bilinçli benliklerimizin entelektüel partnerleri, bu benliklerin olası karşılıklı konuşma partnerleri olduğu yolundaki iddiasıdır. Sahnenin arkasında bir veya birkaç akıllı, açık, yaratıcı kişinin çalıştığı önerisi – şakalarımızı hazırlayan, metaforlarımızı bulan, rüyalarımızın planını yapan, dil süreçlerimizi düzenleyen ve hatıralarımızı sansürleyen – Freud'un gönüllü rahibinin hayal gücünü etkileyen şeydir. Freud'un kendisinin de söylediği gibi, psikanaliz nöronlara yapışıp kalacaksa asla entelektüellerin ilgisini çekemez. Psikanalitik düşüncelerin normal hayata uygulanmasıyla ilk kez, Freud'un düşüncelerinin kendi benlik imgemizi gözden geçirmeye bizi çağırabileceği fikri ortaya çıkmış oldu. Çünkü bu uygulama, Platonik akıl-tutku, ruhun iyi bölümü-kötü bölümü ve bilinç-bilinçaltı arasındaki gerilimin zorunluluğunu ortadan kaldırır. Bu uygulamanın geleneksel zihin tasarımının yerine, iki ya da daha çok zihnin birbirlerine sofistike aktarımlarda bulunan bir tasarım koyduğunu söyleyebiliriz (Rorty, 1991: 152).

Konuyu Rorty bağlamında toparlamak gerekirse, bir düşünce ya da birey diğerinden daha önemli ya da önemsiz değildir. Dolayısıyla Freud'un indirgemeci ve eşitlikçi ego görüşü ile Rorty'nin anti-hiyerarşik “biz” argümanı arasındaki bağlantıyı görmek zor olmayacaktır. Bu sayede, rasyonel ve irrasyonel arasındaki hiyerarşik fark ortadan kalkacaktır. İrrasyonelin patolojik olmayan, dilsel tutarlılık (linguistic consistency) içeren boyutu, rasyonel bağlamda işlev görür. Rorty'nin atıfta bulunduğu Davidson'a göre de dilsel tutarlılık yaşam dünyasında pragmatist bir rol oynamaktadır:

Davidson irrasyonel ve rasyonel arasındaki sınırı sorgularken, özneyi Darwinist bir yaşamda kalma çabası içindeki aktör olarak görüyor. Bu aktör, araçsal akıl sahibi (rasyonel) bir aktör olarak dilsel pratikler içinde uyumlu eylemlerde bulunurken, kendisi için uyumlu olan bütüncüllüğü hoşuna giden (irrasyonel) ama araçsal aklın işlevselliğiyle uymayabilecek bir uyum, tutarlılık olarak yaşıyor... Davidson rasyonel ve irrasyonel arasındaki ayrımı sorgularken iki önemli şey yapıyordu, biri İngilizce konuşan dünyanın Pierce'ın insanı *dili kullanan bir özne değil, dilden ibaret bir konuşmacı* saydığı; 1898'den beri yapı geldiği şey; dilin özne ve nesne arasında betimlemeye yarayan *tertium quid* bir aletten fazla bir şey olduğu. Bu, Anglo-Saxon düşüncesinin bize ne yapabileceğimizi değil de, ne yapamayacağımızı hatırlatan bir gelenek olması bakımından beklendik bir şey. Yaptığı ikinci şey ise, işimize daha çok yarayacak olan *doğrunun* betimlenmesinde literal (herkes tarafından benimsenen sözlük anlamındaki doğru) ve metaforik (herkes tarafından benimsenebilecek ve potansiyel sözlük anlamındaki doğru) arasındaki hiyerarşiyi ortadan kaldırmaktı. Bu yaklaşım bize, Darwinci antropolojinin insanlar için anlamlı olan ve olmayana belirleyen bir köken olduğunu, böylece bizim için doğru ve iyi eylemin, bu kökene bağlı hoşlanma, arzulama ve kendi içinde tutarlı biçimde davranmaktan ibaret olduğunu anlatıyor. Böylece Davidsoncu bütüncül pragmatizm ötekicilik, işimize yarayanın ötesinde bir iyiye yönelik eylem, umursama gibi yapıp etmelerimizi bir aktörün teorik ve araçsal bir akıl sahibi olmasıyla tutarlı ve uyumlu kılıyor (Camcı, 2009: 28).

İşte bu nedenle, Kant düşüncesindeki rasyonel ve irrasyonel arasındaki hiyerarşik yapı sarsılmıştır. Bu nedenle, ego kendi evinin efendisi değildir; egonun evi, biri diğerinden daha üstün, ayrıcalıklı ve öncelikli olmadığı rasyonel ve irrasyonel benlik parçacıklarının varlığıyla demokratik bir yapıdadır. Dolayısıyla özne; kültürel, tarihsel, olumsal etkilerden arınmış bir aşkınsallıkta ve saflıkta rasyonel değildir. Tam aksine özne; bağlamsal, kültürel, olumsal etkilere açık olarak oluşmuş, irrasyonel ve rasyonelin arasındaki eşiğin dilsel

tutarlılık içinde kalma koşuluyla kaldırıldığı bir öznedir. Rasyonel değil, üzerinde geçici olarak uzlaşmış dil oyunlarında ötekine anlamlı cümleler iletebilen bir öznedir. Dolayısıyla üzerinde ahlaki ve siyasi olarak uzlaşılabilir olanaklılık koşulu, tarih üstü, yaşam üstü, bağlam üstü aşkınsal bir Arşimetçi dayanak noktası değil, diğerleriyle paylaştığımız yaşam dünyası “ethos”un demokratikleşmesidir (Camcı, 2017: Yayınlanmamış Ders Notu).

Rorty’deki “biz” kavramı “onlar” diye adlandırılacak bir diğer grubun ortadan kaldırılmasıdır. Bunu başarabilmenin tek yolu, her tür dil, din, ırk, cinsiyet ayrımının önemsiz olduğunu düşünerek herkesin ortak bir paydada, “biz”de buluşabilmesidir:

Bir öznenin ötekiyle iletişimini ön-belirleyen, önceden mevcut, yani yönelime öncül bilişsel bir yapı sayesinde, aşkınsal öznenin hakikati bilebilme ve iyiyi seçebilme ayrıcalığının geçersizliğidir... Böylece ilerleme, rasyonel zorunluluğun tahakkümünden kurtularak, - bu tahakkümün temellerinin öncelikli ve ayrıcalıklı epistemolojik olanaklılık koşullarının sorgulanmasıyla - farklılıkların birbirleriyle hiyerarşik bir ilişki kuramadığı demokratik bir ethos’a taşınabilir (Camcı, 2007: 180).

Rorty, işte tam da bu yüzden demokrasiyi renkli bir yorgana benzetmektedir. Rorty’nin tüm bu düşünceleri insan haklarının pasif bir koruyucusu olmayı ve rasyonel bir şekilde yalnızca faydayı maksimize etmeyi reddederek olumsuzluk, uzlaşma ve dayanışma ile daha demokratik bir gelecek vaadine işaret etmektedir.

Özetle; Rortyci pragmatizmin demokrasi ile bütünleşmesinden doğan postmodern-liberal demokrasi, özgürlüğün ve eşitliğin imkanlarının arttığı bir gelecek vadeder. Rorty, toplumda “biz” bilincini tesis edecek dayanışma ve uzlaşma kültürünün aşılmasıyla eşitlikçi ve özgürlükçü bir demokratik gelecek umudu besler. Bu; mutlak, gerçek ve monistik açıdan sınıflandırmanın yerine; plüralist ve değişime açık, çoğulcu demokrasi umududur. İrrasyonel ve rasyonel arasındaki eşiğin, dilsel tutarlılık koşuluyla ortadan kaldırılışı, felsefenin metafizik ve soyut argümanlarla insanoğlunun elinden aldığı olanaklılık kavramının geri dönüşü ile olumsuzluk içinde yeni betimlemeler yapılmasına imkân tanıyan bu vaat, Rortyci demokrasidir.

SONUÇ

Son iki yüzyılın en etkili felsefi teorilerinden faydacılık, 18.yüzyılda ilk kez Bentham tarafından sistematize edilmiştir ve Kıta Avrupası'nda hızla yayılarak büyük yankı uyandırmıştır. Aydınlanma dönemi, Amerikan İç Savaşı, sanayi devrimi, kapitalizm sonucu birtakım yeni toplumsal yapılanmaların ortaya çıkışıyla faydacılığın yaygınlaşması eş zamanlıdır. Siyasal düzenin işlevsellik ekseninde tekrar sorgulandığı bu süreçte toplum, devlet ve birey kavramları üzerine çeşitli kuramlar geliştirilmiştir. Bu kuramlardan hümanizm üzerine bina edilen ve Lincoln'ın tanımıyla "halkın, halk tarafından, halk için yönetimi" anlamına gelen demokrasi, çağdaş dünyada kabul gören yeni düzenin adı olmuştur. İşte bu siyasal düzene zemin oluşturacak yeni bir felsefe ve dünya görüşü *faydacılık* olacaktır.

Bu yeni düzen, akıllı, somut olanı ve bilimi esas alarak insanlığa daha uygar, daha kolay ve en önemlisi daha mutlu bir hayat sunmayı vadetmiştir. İnsanların mutluluğu için yerine getirilmesi gereken ilk şart, fayda ve çıkarlarının gözetilmesidir. Bu doğrultuda gözlem ve deney sonucu kurgulanan, insanın temel ereğinin haz (fayda) olduğu savına dayanan fayda ilkesi ile demokrasinin aynı hedefte kesiştiğini görmek mümkündür. Faydacılık ile demokrasi sentezi, Bentham ile başlayıp Rorty' ya kadar süregelen uzun soluklu bir serüven olacaktır.

Bentham, empirizme dayanarak insanoğlunun doğal olarak iki efendinin; haz ve elemin egemenliği altında olduğu önermesiyle fayda ilkesini temellendirmiştir (Bentham, 1948: 125). İnsan, gerçekleştireceği eylemlere hazzı ölçüt olarak karar verir. Bir eylem veya davranış, haz ile sonuçlanıyorsa o eylem veya davranış iyi kabul edilmelidir. Bentham'ın bu faydacılık anlayışı, toplumun toplam faydasını gözeterek "En büyük sayının en büyük mutluluğu" olarak özetlenebilir. Bentham, demokrasiyi bu ilkeyi gerçekleştirebilecek siyasal yönetim şekli olarak görür. O'na göre, bireysel fayda ile toplumsal fayda arasındaki dengeyi sağlayabilecek ve toplam mutluluğu temin edecek tek kurum demokratik bir devlettir. Bir yöneticinin, çalışanlarının çıkarını sağlıklı bir şekilde temsil etmesi olanaksızdır. Bu nedenle, işçi sınıfından elit kesime kadar her grubun çıkarlarının temsil edildiği bir yönetim şekli, toplam faydaya hizmet edecektir. Dolayısıyla Bentham, halkın bütünüünün yönetim sürecine dahil olduğu çoğulcu ve temsili bir demokrasi biçimini, fayda ilkesine hizmet edebilecek yegâne yönetim sistemi olarak belirlemiştir.

Liberalizmin öncüsü Mill, faydacı anlayışı "hazzın varlığı, acının yokluğu" olarak yorumlamış ve siyasal düzenin bu anlayışa uygun yapılandırılması gerektiğine inanmıştır. Mill, her ne kadar ideal, mutlak ve evrensel bir yönetim biçiminden bahsetmemiş olsa da uygar toplumlarda demokrasinin diğer yönetim sistemlerden daha *iş gören* bir yapıya sahip

olduğunu savunmuştur. Nihayetinde demokratik bir devlet yapısı, Mill'e göre de toplumun toplam mutluluğunu garantilemektedir. Mill, bireysel fayda ile toplumsal fayda arasındaki uzlaşmanın ancak eğitim ve özgürlük ile sağlanabileceğini iddia etmiştir. Eğitimli bir birey, şahsi çıkarı toplum çıkarına uygun düşmediği durumda kendi çıkarını geri plana atabilecek bilgeliğe sahip olacaktır. Özgür bir birey ise, hükümet müdahalesinin en aza indirgendiği yönetim sürecine katılım sağlayabilecek ve böylece hem şahsının hem de toplumun mutluluğunu gözetebilecektir. Halkın kendi kendini yönetebilmesi için gerekli olan evrensel eşitlik, eğitimle mümkündür. Kısacası temsili demokrasi, insanları yönetime sürecine dahil ettiği, ahlaki eğitimle kişisel çıkarlarını toplumsal çıkarlara uydurmayı öğrettiği için doğru ve en iyi yönetim biçimidir (Cevizci, 2012: 505).

Amerikalı düşünürler Peirce ve James, faydacılığı daha çok metafizik karşıtı, iş gören, yüzü dünyaya dönük bir doktrin olarak ele almışlar ve siyasal tartışmalara doğrudan katılmamışlardır. Peirce, kendi bağlamında yeniden yapılandığı faydacı anlayışa, Amerikan yararcılığı için kullanılagelen “pragmatizm” adını vermiştir. O'na göre pragmatizm, şeylerin doğruluğunu belirleyen metafizik bir doktrin değil, soyut düşünceleri netleştirmeye yarayan bir anlamlandırma metodudur. Pragmatik kuram, bize anlamlandırmamızın işe yararlılığını sorgulatabilecek ve gelecekteki eylemlerimize yol gösterebilecek bir yöntemdir. Peirce, deneyimin çoğu zaman çıkarımı geçersiz kıldığını savunarak empirizme göz kırpmış; Kartezyen düşünceye karşı çıkmıştır. O'na göre empirizm, “şeyleri semerelerinden tanırız” diye bilinen eski bir mantıksal kuralın özel olarak kullanımından öte bir şey değildir. Öyleyse, bir önermenin doğru veya yanlış olduğunu söyleyebilmek, o önermenin duyum yoluyla tecrübe edilmesi ile mümkündür. Tüm bu argümanlardan çıkarılabilecek sonuç şudur: bir nesnenin anlamı onun hakkında ne düşünüldüğü ile değil, nesne ile etkileşim sonucu meydana gelen pratik etki/sonuç ile doğrudan ilişkilidir. Bu durumda *pragmatik kuram*, bir düşüncenin ya da kavramın anlamının eylemde olduğunu savunan bir kriterdir.

Tıpkı Peirce gibi James de pragmatizmi, bir metafizik kuramı olarak değil, bilimsel ve empirik bir yöntem olarak ele alır. James'e göre pragmatizm, problemlerin çözümü niteliğinde araçsal bir rol üstlenmiştir: eğer bir düşünce deneyimleme sonucu bir problemin çözümünde “işe yararlılık” işlevini sağlıyorsa, o düşünce doğru kabul edilmelidir. O'na göre, pragmatizmde bir teorinin önemi, pratik hayatta herhangi bir farklılık yaratıp yaratmadığı ile ölçülür. Tanrı'nın varlığı teorisi bu ölçüt ile değerlendirilir: “Tanrı'nın var olduğuna dair inanç, bir bireyin hayatında ne gibi bir farklılık yaratır? Buna inanıyor olmanın işe yararlılığı var mıdır?” İşte bu noktada, Tanrı inancı, bireyin hayatında olumlu yönde bir farklılık yaratıyor ve işe yarıyorsa, teori doğru kabul edilmelidir. James bu savını, metafor olarak

kullandığı duvardaki bir “saat” ile destekler. Saatin saat olduğunu doğru kabul edişimizin nedeni, Platon’un idealar (gerçeklik) dünyasından, duyulur dünyaya yansıyan saat ideası ile etkileşimimizden ya da saatin iç mekanizmasını incelememizden ileri gelmez. Saati, dersi zamanında bitirmek ya da treni yakalamak için kullandığımız, dolayısıyla işimizi gören bir araç olarak değerlendirmemiz saatin saatliğini kanıtlamaya yeterlidir (Camcı, 2017: Yayınlanmamış Ders Notu).

James’in pragmatik kuramı, “dünya maddi midir, ruhi mi?” gibi sorulara cevap aramaz; çünkü bilinmeyenin ötesini sorgulamak, insanı gerçek hayattan koparan ve pratik hiçbir sonuç doğurmayan kısır bir çabadan ibarettir. Oysaki pragmatizm, olguları pragmatik bir düzlemde değerlendiren ve hayatın ta kendisiyle ilgilenen sahici ve içkin bir yöntemdir. James, plüralist, akılcı ve diyalektik bir yaklaşımı da içinde barındıran pragmatizmin, dünyanın ne vaat ettiği sorusuyla ilgilenmesinden ötürü ileriye dönük bir olumsuzluk taşıdığına inanır (James, 1948: 105-107).

Pragmatizm, tüm bu katkıların ışığında mesafe kat ederek Dewey ile tekrar demokrasi tartışmalarında yerini bulmuştur. Dewey’nin pragmatizmi, kötüsünden kaçınarak daha iyi bir geleceğe ulaşma gayreti, yani “gelecek olanaklar üzerine bir taslak” oluşturma çabasıdır (Dewey, 1996: 362). Pragmatizm, geçmişte yaşanan deneyimler ile gelecek olanaklar arasında bir köprü kurması bakımından hem bireyi hem de toplumu içeren bir yapıdadır. Tüm bu karakteristik özellikleriyle Deweyci pragmatizm, fayda ilkesiyle “yaşam tecrübesi” ne katkıda bulunan bir öğreti olarak ele alınabilir. Fayda ilkesinin, işlerliği açısından birtakım demokratik öğelerle zenginleştirilmesi gereklidir. Dewey, bunu başarabilmenin tek yolunu “demokratik eğitim” olarak görür. Dewey, demokratik eğitimin bağımsız ve hür bireyler yetiştirmesinin yanı sıra toplumsal değerleri asla göz ardı etmemesi gerektiğini savunur. Bireysel özelliklerin kendi faaliyet alanlarında eğitim aracılığı ile geliştirilmesi; fakat toplumsal değerler ile çatışmaması bireyin topluma katkısını maksimize eder. Bu durumda demokratik eğitim, bireysel fayda ile ortak fayda arasındaki dengeyi kurması bakımından pragmatist düşünceye hizmet eder.

Rorty bu noktaya kadar, faydacı anlayışı yalnızca felsefeyle sınırlandırmayıp ahlak, eğitim, siyaset gibi hayatın tüm alanlarına uygulayan tüm klasik pragmatistleri takdir eder. Rorty’nin felsefesi de kendinden önceki pragmatizm felsefesinde olduğu gibi madde-zihin, özne-nesne, töz, ebediyet gibi konular üzerine tartışan, cevabı asla bulunamayacak, bulunsa da pratik hayatta herhangi bir etki gösteremeyecek sorularla insanları meşgul eden geleneksel, Kartezyen ve metafizik felsefenin bir tenkiti olarak ele alınabilir. Geçmişe ve metafiziğe sırt çeviren, yüzünü *şimdi-burada* olana, dünyaya ve geleceğe dönen pragmatizm, Rorty’nin

siyaset anlayışının bel kemiğini oluşturur. Pragmatist düşünce, hayatın içindeki toplumsal ve siyasal sorunlara insanlığa bir umut ve çözüm niteliği taşır. Herhangi bir sistem ve kuram oluşturma gayretinde olmayan pragmatik anlayış, bireye ve topluma etik anlamda yol gösteren ve gelişmelerinde etkili olan pratik bir felsefedir. Bu bağlamda Rorty'nin argümanları, pragmatizmin, Dewey'de olduğu gibi, demokratik hayat ve vaat ile uygunluğunu ortaya koymak üzerinedir.

Her türlü temellendirme çabasını ve dilin temsiliyeti iddiasını reddeden Rorty'ye göre *a priori*, mutlak ve yegâne bir doğrudan bahsedilemez. Bir şeyin doğruluğu, o anda zuhur eden beklenti ve ihtiyaçlara verdiği cevap doğrultusunda, yani işlevsellik kriteriyle, ölçülür. Rorty'nin pragmatizm hakkında sunduğu bu görüşleri, O'nun toplumsal ve politik argümanlarına sirayet etmiştir. Pragmatist anlayışın en iyi demokrasi fikri ile ilişkilendirilebileceğini savunan Rorty, bu birliktelikten *post-modern liberal toplum* idealine ulaşmıştır. “Biz” dayanışması (vatanseverlik), “eşitlik”, “özgürlük”, “olumsallık”, “çoğulculuk” değerleri üzerine kurulu Rorty'nin bu ideal toplum tasarımı, demokratik vaadi gerçekleştirebilecek bir taahhüt olarak ele alınabilir. Birden fazla doğruyu kabul eden pragmatizm ile farklılıklar arasındaki hiyerarşik yapıyı reddeden Rorty arasındaki paralellik, plüralizme, dolayısıyla demokratik vaade işaret eder. Tüm bu demokratik öğelerin varlığı, toplumun toplam mutluluğunu sağlamada “iş gören” araçlar olduğu için pragmatizmin demokrasiyle ilişkisi aşıkardır. Liberal bir toplumun ilk şartı, eşitliği gözeterek bireysel özgürlükleri koruyacak bir devlet yönetimidir. Toplumsal mutluluğun sağlanması için bireysel özgürlüklerden doğan farklılıklara ihtiyaç vardır (Çetin, 2001: 226). Monistik ve mutlak görüşleri reddederek, hayat deneyiminden doğan plüralist yapıyı benimseyen pragmatizm ile çoğulculuğu benimseyen liberal demokrasi arasında paralellik sağlanmaktadır:

Bu çoğulculuk, toplumun yalnızca özerk örgütlerden oluştuğu anlamına gelmemektedir. Aynı zamanda her kuruluşun değerleri ve çıkarlarının üyeleri açısından kutsal olduğuna inanılmasını da gerektirmektedir. Toplumun çoğulcu olduğunun kabulü, siyasal iktidarın herhangi bir grubun çıkarları yerine tüm toplumun çıkarları adına görev yapacağı anlamına gelmektedir (Çetin, 2001: 233).

Buradan da anlaşıldığı üzere; liberal demokrasinin çoğulcu yapısı, pragmatizmin “en büyük sayının en büyük mutluluğu” ilkesine hizmet etmektedir. Şu unutulmamalıdır ki, çoğulculuk, çoğunluk ile aynı anlamı taşımamaktadır. Çoğunlukçu bir demokrasi anlayışı, gücün nicelik bakımından baskın olan gruba ait olmasıyla azınlıklar üzerinde egemenlik kurmaya çalışmasına, dolayısıyla “çoğunluğun tiranlığına” yol açan yanlış bir demokrasi anlayışıdır. Oysaki çoğulcu demokrasi, farklılıkları, çeşitlilikleri ve her kesimin çıkarını gözeterek doğru demokrasidir:

Bana göre, Batı demokrasilerinde insan hakları kapsamının giderek genişlemesinde kamuoyunun oynadığı rol, demokrasiyi mümkün olan diğer yönetim şekillerinin tümüne tercih etmek için en iyi nedendir. ABD tarihi, esasen, malsahibi olan beyaz erkeklerin refahını sağlamaya ilgili bir toplumun, nasıl fakir siyah kadınların senatör, bakan ve yargıç görevlerine atandığı bir topluma adım adım ve barışçıl yollardan dönüştüğünü gösterir...Aydınlanmadan bu yana ahlaki ilerlemenin tarihi açıkça göstermiştir ki, demokrasilerde önemli olan, ifade ve basın özgürlüğü olduğu kadar, kızgın vatandaşların iyi iş yapmayan seçilmiş görevlileri daha iyileriyle değiştirebilmesidir. Bir ülkede demokratik seçimler yapıyor olabilir, ama kötü muamele gören vatandaşlar mağduriyetlerini ifade etme şansına sahip olmadıkça o ülke ahlaki açıdan bir ilerleme kaydedemez (Rorty, 2008: 10).

Tüm bu prensiplere ek olarak toplumsal “uzlaşma” ve “barış” kavramları liberal demokratik bir toplum vaadine hizmet eder. Liberal demokratik sürecin var olabilmesi için, toplumsal örgütlenme, dolayısıyla çatışan çıkarlar arasında hoşgörü ve barışa dayanan bir uzlaşma ortamı sağlanması önemlidir. Liberal demokratik bir toplumda özgürlükten doğan, birbirinden farklı ve çatışmaya müsait amaçların varlığı kaçınılmazdır:

Bir ülkede iş başındaki hükümet fırsat eşitliğini sağlamak için herhangi bir adım atmaya bile, o ülke teoride kurumsal bir demokrasi sayılır. Pratikte, siyasi meseleleri açıkça tartışma ve siyasi adaylar gösterme özgürlüğü, eşitlikçilik anlamındaki demokrasinin, anayasal hükümet olarak demokrasinin doğal sonucu olmasını sağlar (Rorty, 2008: 10).

Böylesi siyasal ve toplumsal bir düzende önemli olan bireylerin karşılıklı yararları için bu amaçlar arasında uzlaşma sağlamaktır (Çetin, 2001: 227). Bu uzlaşmayı sağlayabilecek unsur, kural koyucu fakat *laissez-faire* demokratik devlet yapılanmasıdır. Bu durumda hem araçların (demokratik unsurlar), hem de amaçların (toplumsal çıkar) önemli olduğu söylenebilir.

Sonuç olarak; pragmatizme dayanan demokrasi anlayışı, çağdaş dünyaya daha pratik ve gerçekçi olanaklar sunabilecektir. İnsan, özgür iradesiyle davranan bir varlık ve toplum ise insanların toplamıdır. Pragmatizmin empirik düzlemde tek ereğin mutluluk olduğu önermesi, yaşama ve insan doğasına yöneliktir. Bu önermenin, demokratik yaklaşımın temelini oluşturması, ortak faydanın gözetilmesini, dolayısıyla toplumsal çıkar birliğine erişilmesini olanaklı kılar. Hem pragmatizm hem de demokrasi, tarihi ve felsefi ortaklıklara sahiptir. Her ikisi de hümanizme ve çoğulculuğa önem verir; dolayısıyla değişimi, gelişimi, farklılıkları ve çeşitlilikleri selamlar. Her ikisi de mutlakçılığı, dogmatizmi, otoriteyi reddeder. Her ikisi de amaca giden yolda, bireysel hak ve özgürlüklerin gerekliliğini ve bunların eşit şekilde kullanılmasını savunur. Bu tarz bir birliktelikte devlete düşen başlıca görev, toplumsal faydanın maksimize edilerek gerçekleştirilmesidir. Bu görevin gerçekleştirilmesi için gerekli ilk adım, bireysel faydaya hizmet etmektir; çünkü bireylerin faydalarının aritmetik toplamı toplumsal faydayı oluşturmaktadır. Devlet, bireysel özgürlükleri güvence altına alan siyasal bir yapılanmadır. Bu bağlamda, devlet yönetiminin sınırlı olması, bireylerin özgürlüğünü, yaratıcılığını ve katılımını teşvik etmesi şarttır; dolayısıyla devlet, faydacı ve özgürcü anlayışı

bireyin doğası kabul etmelidir. Modern dünyada pragmatizm ve demokrasi sentezi, kısır döngüden kopuşu müjdeleyen, mutluluğa giden yolda her uygulamayı işe yararlılık düzleminde değerlendiren, “dünya ne vaat ediyor?” sorusuyla geleceğe umutla bakan evrimsel, evrensel ve iyimser bir ideal toplum tasarımının adı olmalıdır.



KAYNAKÇA

- Bentham, J. (1948). *A Fragment on Government and an Introduction to the Principles of Morals And Legislation*. (ed. Wilfrid Harrison), Basil Blackwel, Oxford.
- Bumin, T. (2005). *Tartışılan Modernlik: Descartes ve Spinoza*. YKY, İstanbul.
- Camcı, C. (2007). “Mermiyi Isırmak, Rorty Popülist mi, Elitist mi?”, *FelsefeLogos*, 32(1), s. 170-185.
- Cevizci, A. (2002). *Etiğe Giriş*. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci A. (2010). *Felsefe Sözlüğü*. Paradigma Yayınları, İstanbul.
- Cevizci A. (2012). *Felsefenin Kısa Tarihi*. Say Yayınları, İstanbul.
- Çaha, Ö. (2012). “John Stuart Mill Üzerine Bir Değerlendirme”, *Hürriyet Üstüne* (içinde), John Stuart Mill, (Çev. M. O. Dostel), Ankara, Liberte Yayınları: 109, Üçüncü Baskı, 2012, s. 11-29.
- Çelik, S. (2008). *Pragmatizm Pratik Bir Felsefe*. Doruk Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (1983). *Felsefenin İlkeleri*. (Çev. M. Akın), Say Yayınları, İstanbul.
- Descartes, R. (1997). *Aklın İdaresi İçin Kurallar*. (Çev. M. Karasan), M.E.B.Y., İstanbul.
- Dewey, J. (1953). *Reconstruction in Philosophy*. Mentor Books, New York.
- Dewey, J. (1987). *Özgürlük ve Kültür*. (Çev. V. Günyol), Remzi Kitabevi, İstanbul.
- Dewey, J. (1996). *Demokrasi ve Eğitim: Eğitim Felsefesine Giriş*. (Çev. T. Yılmaz), Ege Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay., İzmir.
- Dewey, J. (1997). *Experience and Education*. Touchstone Book, New York.
- James, W. (1975). *Pragmatism: A New Name for Some Old Ways of Thinking*. Harvard University Press, Cambridge, MA.
- James, W. (1948). *Pragmacılık*. (Çev. M. Aşkın), Milli Eğitimi Basımevi, İstanbul.
- Mill, J. S. (1986). *Faydacılık*. (Çev. N. Coşkunlar), Milli Eğitim Basımevi, İstanbul.
- Mill, J. S. (2000). *Özgürlük Üstüne*, (Çev. A. Ertan), Belge Yayınları, İstanbul.
- Mill, J. S. (2008). “Temsili Hükümet Üstüne Düşüncelerden Seçme Parçalar”, *Batıda Siyasi Düşünceler Tarihi Seçilmiş Yazılar Yakın Çağ*. (der. M. Tunçay), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul.
- Moore, E. C. (1961). *American Pragmatism: Peirce, James, and Dewey*. Columbia University Press, New York.
- Peirce, C. S. (2004). *Mantık Üzerine Yazılar*. (Çev. H. Yıldız), Öteki Yayınevi, Ankara.
- Pratt, R. (1995). “The Benthamite Theory of Democracy”. *Canadian Journal of Economics and Political Science*, 21(1), 20-29. doi: 10.1017/S0315489000010628.
- Rorty, R. (1991). “Freud and Moral Reflection”. *Essays on Heidegger and Other*

- Philosophical Papers* (içinde), s. 143-163. Cambridge University Press, New York.
- Rorty, R. (1994). *Consequences of Pragmatism (Essays: 1972-1980)*. University of Minnesota Press, Minneapolis.
- Rorty, R. (1995). Olumsuzluk, İroni ve Dayanışma. (Çev. M. Küçük ve A. Türker), Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Saatkamp, H. J. (ed.) (1995). *Rorty&Pragmatism, The Philosopher Responds to His Critics*. Vanderbilt University Press, Nashville & London.
- Thayer, H. S. (1968). *Meaning and Action: A Critical History of Pragmatism*. The Bobbs-Merrill Company Inc., Indianapolis.
- Bentham, J. (2009). "The Rationale Of Reward. The Works of Jeremy Bentham".
http://oll.libertyfund.org/index.php?option=com_staticxt&staticfile=show.php&title=1920. (erişim tarihi: 22.01.2017).
- Camcı, C. "Pragmatizm, Dil, Betimleyebilirlik ve Dil". <http://www.flsgdergisi.com/sayi7/11-36.pdf>. (erişim tarihi: 09.05.2017).
- Çetin, H. "Liberalizmin Temel İlkeleri". <http://eskidergi.cumhuriyet.edu.tr/makale/101.pdf>. (erişim tarihi: 11.05.2017)
- Önal, S. (2014). "Kartezyen Özne ve Kantçı Öznenin Heidegger'de Anlamı: Dünyasallık".
<http://philosophy.mersin.edu.tr/2148-7898/14-1/14-1-063.pdf>. (erişim tarihi: 16.01.2017).
- Peirce, C. S. (1994). "Collected Papers of Charles Sanders Peirce".
<https://colorysemiotica.files.wordpress.com/2014/08/peirce-collectedpapers.pdf>. (erişim tarihi: 11.04.2016).
- Rorty, R. (2008). "Demokrasi ve Felsefe".
<https://www.eurozine.com/demokrasi-ve-felsefe/?pdf>. (erişim tarihi: 15.05.2018).
- Ural, Ş. (1988). "Demokrasi Kavramı, Toplumsal Değerler ve Birey".
<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/37/743/9508.pdf>. (erişim tarihi: 10.05.2017).
- Yalçın, Ş. (2014). "Kant'ta Transandantal Ben Bilinci".
https://www.academia.edu/6034046/Kantta_Transandantal_Ben_Bilinci_-_C5%9Eahabettin_Yal%C3%A7%C4%B1n. (erişim tarihi: 12.01.2017).

Ö Z G E Ç M İ Ş

Adı ve SOYADI	Müge ARDUÇOĞLU
Doğum Yeri - Tarihi	Üsküdar/İstanbul – 29.01.1988
EĞİTİM DURUMU	
Mezun Olduğu Lise	Metin Nuran Çakallıklı Anadolu Lisesi, Antalya, 2006
Lisans Diploması	Bahçeşehir Üniversitesi, Amerikan Kültürü ve Edebiyatı, İstanbul, 2010
Yabancı Dil	İngilizce
İŞ DENEYİMİ	
Stajlar	Bahçeşehir Üniversitesi, Uluslararası Ofis (Erasmus), 2008
Çalıştığı Kurumlar	Antalya Bilim Üniversitesi, 2012-...
E-Posta	muge.arducoglu@antalya.edu.tr