

## PRAGMATİZM'İN DOĞRULUK EVİ

Celal TÜRER  
Doç. Dr. Erciyes Ü. İlahiyat F.  
cturer@erciyes.edu.tr

### **Özet**

Pragmatistler “doğruluk” sözcüğünün soyut ve boş kullanımını eleştirerek, “belli bir doğruluk kuramı” önerirler. Onlara göre, pragmatik doğruluk kuramı doğrulukla neyin kastedildiğine ilişkin *genetik* bir kuramdır. Pragmatizm yaşamı ve pratiği merkeze aldığı için, doğruluk sorununu da yaşama ve yaşamda yol açtığı sonuçlara göre ele alır. Bu açıdan bakıldığında, doğruluk soyut, sözde metafizik bir sorun değil; her zaman somut fikir, ilişki ve olgulara işaret eden pratik bir sorundur. Bu hususun gözden kaçırılması, pragmatizmin doğrulukla ne kastettiğinin gözden kaçırılması anlamına gelir. Pragmatistlere göre doğruluk, belli olaylar serisinde oluşan çoğulluktaki doğrulukların kolektif bir adı olduğu için, doğruluğun özünü doğru inançların eylem için iyi bir temel olması ya da eylemleri teşvik etmesi oluşturur. Gerçekten, yaşam içinde tecrübemizin bir parçası olan fikirlerin, tecrübemizin diğer parçaları ile tatminkâr bir ilişkiye geçmesi gerekir. Bu ilişkide, bir fikir tecrübî olarak şeyleri birbirine tatminkâr bir şekilde bağladığı, meseleleri basitleştirdiği ve zamandan tasarruf ettirdiği ölçüde doğrudur. Çünkü tecrübî doğrulama olmaksızın ya da kavramları tecrübeyin kontrolüne vermeksizin salt zihni bir tutarlılık bizi hipotez âleminde öteye götürmez. Eğer doğruluk mantıksal değere sahip ise, onun eylem sahasına geçmesi ve sonuçlarının gözlemlenebilir somut olgular biçiminde görülmesi gerekir. O halde, bir iddianın doğruluğu, onun doğrulama sürecine dayanır. Bu doğrulama süreci, ayrılamaz bir değer-yükünü beraberinde taşır. Doğrulamanın değer yüklü olması, onun her zaman ahlâki bir zeminde ilerlediği ve geliştiğine işaret eder.

### **Giriş**

Felsefî gelenekte doğrulukla ilgili klasik üç kuramın mevcut olduğunu görmekteyiz. Bunlar, *uygunluk*, *tutarlılık* ve *pragmatik* doğruluk kuramlarıdır. Pragmatik doğruluk kuramının diğer iki görüşe alternatif olarak geliştirilmiş olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu kuram, hem doğrunun mahiyeti ile ilgili geleneksel problemi çözmek hem

de bitmez tükenmez metafizik tartışmaların bir şekilde çözümlenmesinde pragmatik metodun etkisini göstermek için tasarlanmıştır. Gerçekten, pragmatik doğruluk kuramı, her iki kuramın hatalarını göstererek, doğruluğun deneysel bir nitelikte olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.

Bu yazı çerçevesinde uygunluk ve tutarlılık kuramlarını eleştirel bir biçimde ortaya koyarak, klasik pragmatistlerin (James, Pierce ve Dewey) doğruluğu ne anlamda kullandıklarını ve nasıl temellendirdiklerini ortaya koymaya çalışacağız. Amacımız, geleneksel doğruluk kuramlarının dayanaklarını göstererek, pragmatizmin inşa ettiği yapının temelinde doğruluk kuramının mevcut olduğunu ortaya koymaktır. Bunu yaparken, elbette pragmatik doğruluk kuramına yöneltilecek eleştirilerin çoğunun haksız değerdendirlemelere yaslandığı da gösterilecektir.

### *Doğruluk ya da Hakikat Problemi*

Doğruluk ya da hakikat problemi, felsefenin en temel sorunlarından, belki de çözülmesi en zor problemlerinden biridir. Filozoflar, antik çağdan itibaren bilginin mahiyet, kaynağı ve kapsamı çerçevesinde “doğruluk” sorununu anlamaya ve ortaya koymaya çalışmıştır. Filozoflar, doğruluk konusunu ilk olarak, insanın *doğruluğa ulaşımaya ulaşamayacağı ya da ne derece ulaşabileceği*; ikinci olarak, *doğruluğun taşıyıcısının ne olduğu ya da doğruluğun neyin özelliği olduğu* soruları bağlamında tartışmışlardır. Üçüncü olarak ise, doğruluk konusu *doğruluğun ne olduğu* sorusuyla gündeme gelmiştir. Bu sorularla ortaya çıkan tartışma, doğruluk konusunun nasıl dile getirileceği ya da anlaşılacağı hususunda. Genelde soru “Doğruluk nedir?” şeklinde ifade edilse de, bununla neyin sorulduğu ya da kastedildiği pek açık değildir. Daha açık bir ifadeyle, bu soruyla “doğruluk” kavramının ne olduğu mu, yoksa “doğruluk” denen şeyin ne olduğu mu sorulmaktadır? Veya bu soruda kastedilen bir doğruluk tanımı mıdır, yoksa doğruluğun özünün ne olduğu mudur? Bu noktada bazı filozoflar meseleyi “doğruluk kavramı”na ilişkin bir sorun olarak ele alırken, bazıları da “Doğruluk nedir?” sorusunun yasaklanması gereken bir soru olmasa bile, en azından kaçınılması gereken bir soru olduğunu, sorulduğunda ise, bunun bir anlam sorusu olarak anlaşılmasının yerinde olacağını belirtirler.

Filozofların doğruluğun ne olduğuna dair soruları, her ne şekilde dile getirilirse getirilsin, temelde bir ifade ya da önermeye ilişkin olarak kullanılan “doğru” yüklemine neyi, ne tür bir ilişkiyi ya da niteliği dile getirdiğine işaret eder. Bu noktada ortaya konulan görüşler, doğruluğa dair farklı anlayış ve kuramların doğmasına yol açmıştır.<sup>1</sup> Buna göre doğruluk, *epistemolojik* ve *ontolojik* olmak üzere iki ayrı bağlamda ele alınmıştır. *Epistemolojik* olarak doğruluk, bilişsel etkinliğe yönelik ve bilgiyi bilgi olmayan şeylerden ayırmak üzere kullanılan bir kavrama işaret eder. Bu açıdan bakıldığında

<sup>1</sup> Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ve Hakikat*, Ankara, 2003, s. 25–30.

doğruluk, doğrulanabilir inancın kuramsal ifadesidir ve varolana dair bildirimde bulunan özneyle birlikte mümkündür. Başka bir şekilde söyleyecek olursak, doğruluk özne-nesne ilişkisi bağlamında yer alan ve öznenin nesneyi bilişinin niteliğini belirten bir kategori olarak görünür. *Ontolojik* doğruluk kavramı ise, doğruluğu varlığın özüyle bir görmektir. Burada, bilginin doğruluğu bir özne-nesne ilişkisi sorunu olarak değil; *varlığın özüyle* ilgili bir sorun olarak düşünülür.

Felsefe tarihinde “doğruluğun ne olduğu” sorusuna verilen klasik yanıt, Heidegger’in de belirttiği gibi, üç tez çerçevesinde karakterize edilmiştir: 1) Doğruluk “yerini” bir yargıda bulur; 2) doğruluğun özü, yargı ile yargı konusunun mutabakatına bağlıdır; 3) Aristoteles’in etkisiyle, doğruluk hem yargının bir özelliği hem de “tekabüliyet” olarak tanımlanmıştır.<sup>2</sup> Burada ortaya konulan uygunluk/tekabüliyetçi doğruluk kuramının, ontolojik nitelikteki tartışmalar merkezinde geliştiği görülebilir. Realist bir yaklaşım temelinde oluşturulmuş bu klasik yaklaşıma alternatif sayılabilecek bir doğruluk yaklaşımı ise, on yedinci yüzyılda rasyonalist metafizikçilerin kurdukları felsefe sistemlerinde belirginleşir. Bu yeni doğruluk kuramı (tutarlılık kuramı) idealist filozofların benimsediği bir doğruluk kuramıdır. On dokuzuncu yüzyılın sonlarına doğru pragmatist filozoflar doğruluğun deneyimsel karakterine vurgu yaparak, literatürde “kılışal kuram”, “pragmatik kuram” adlarıyla geçen doğruluk kuramı önerdiler. Bugün doğruluğun bir *uygunluk* hali mi, bir *tutarlılık* konusu mu, yoksa bir *uzlaşım* sorunu mu olduğu üzerine önemli kuramsal tartışmalar, yön değiştirerek ve yeni boyutlar kazanarak devam etmektedir. Günümüzde, doğruluk kuramlarıyla ilgili yaygın kanaat, onların mutlak, genelgeçer ve her durumda bir ölçüt olmadıkları, dolayısıyla, önermelerin doğruluğuna ilişkin söz konusu kuramlara dayalı yapılan değerlendirme sonuçlarının kesin görülmemesi gerektiği yönündedir.<sup>3</sup> Bununla beraber, Recher üç klasik kuramı tek bir dizgeselle bir araya getirerek, bu üç kuramın doğruluk hususunda farklı işlevleri yerine getirdiğini ileri sürer.<sup>4</sup> Bu açıklamalardan sonra, bu kuramları incelemeye geçebiliriz.

### ***Uygunluk ya da Tekabüliyetçi Doğruluk Kuramı***

Doğruluğu mutabakat/uyuşma *adaequatio*, *homoisois* olarak tanımlayan; yani, “X ancak ve ancak bir olguya tekabül ederse doğrudur.” ifade eden kuram, basitçe düşünce ile gerçekliğin uyuştuğunu ileri sürer. Buna göre, doğruluk, her ne kadar düşünceye ait olsa da düşünen öznenin varlığını belirten bir durum değil; gerçeklikle ilişkisini belirten bir olgudur. Burada, doğruluk ve gerçeklik bir ilişki içinde ama aynı şey değiller. Şöyle ki, doğruluk öznenin gerçeklik hakkında ileri sürdüğü yargının bir

<sup>2</sup> M. Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan. H. Öktem, İstanbul, 2008, s. 226

<sup>3</sup> Zekiye Kutlusoy, “Doğruluk Kuramları” *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, 2006, C. 4, s. 670.

<sup>4</sup> Harun Tepe, s. 157.

özelliği iken, gerçeklik, düşünceden bağımsız olarak vardır. Bu durumda gerçeklik doğruluğu sağlayan şeydir.

Doğruluğu bir bilginin nesnesi ile mutabakatı kabul eden uygunluk kuramına göre “doğruluk”, bu mutabakatta öylece kabul edilip varsayılandır.<sup>5</sup> Oysa bu varsayım, oldukça genel ve pek çok sorunu içinde taşır. Sözelimi, mutabakatın “ne olduğu” ve onun “ontolojik karakterinin neliği” sorunludur. Bu noktada mutabakatla, bir şeyin başka bir şey ile ilişki içinde olması anlamında biçimsel bir karaktere işaret ediliyorsa, bu takdirde doğruluk bir ilişki olur. Oysa durumu, tersinden düşünürsek her ilişkinin bir mutabakat olmayacağı açıktır. Gerçekten de her mutabakat doğruluğun tanımında tespit edilmiş olan *uygun olma* anlamına gelmez. Doğrudan bir ilişkiyi tespit edebildiğimiz durumlarda, özellikle olumlu yargı ya da önermelerde mutabakat görebilmek olası iken, olumsuz önermelerde mutabakatın ne olduğu bile şüphelidir. Sözelimi, “Odada bir kedi var.” önermesi, “Odada bir kedi var.” olgusuna tekabül ederse doğru kabul edilir. Burada, önerme ile olgu arasında görülen doğrudan ilişki, çoğunlukla olumsuz önermelerde uygun olma durumu anlamına gelmez. Yukarıda verdiğimiz örneği olumsuzla çevirerek söylersek; “Odada bir kedi yok.” önermesinin hangi olgunun karşılığı olduğu sorunuyla karşılaşırız. Çünkü önermenin neye işaret ettiği, bu durumda belli değildir. Dolayısıyla, bağımsız kategoriler olarak “düşünce/özne” ve “gerçeklik/nesne” arasındaki bilişsel bağın ne olduğu ve güvenilirliği, bu kurama göre, oldukça tartışmalı bir sorundur.

Bu sorunu aşmaya çalışan düşünürler, ‘öznenin bilgiyi zihinde beliren *idealar* aracılığıyla edindiğini ileri sürerek’ temsil epistemolojisi (*representationalism*) ortaya koymuştur. Kökleri Platon’a kadar gitmekle birlikte, esas kurucuları Descartes, Locke, Kant ve Hegel olarak kabul edilen bu düşünürlerle göre, doğruluk *idealar* aracılığıyla edinilir. Günümüzde, özellikle doğruluk tartışmalarının odağında bulunan “temsil” düşüncesi çözülmesi hiç de kolay olmayan bir sorun yaratmıştır. Bu sorun, basitçe ifade edilecek olursa, ideaların kendilerinin ötesinde bulunan bir gerçekliği doğru bir şekilde nasıl temsil ettikleri sorunudur.<sup>6</sup> Descartes ideaların kendilerinin ötesinde bulunan bir gerçekliği doğru bir şekilde nasıl temsil ettiği sorunun çözümünü Tanrı’da bulur. *Cogito*’dan başlayan epistemolojik serüvende Tanrı bir idea olarak değil; varlığın garantörü olarak kabul edilir. Nitekim Tanrı’nın bilgilenme süreçlerimizde sistematik bir şekilde yanılmamıza izin vermeyeceği kabul edilirse, zihnin maddi dünyayı temsil etme sorununun bir çözümüne de ulaşılmış olur. Deneyimci filozof Locke’a göre, salt zihin çerçevesinde kalarak, gerçekliği bilmek mümkün değildir. Ona göre, zihin, öznelikten tümüyle arınmış olanı (yani özneliğin hiç bulaşmadığı bir varlık kesitini)

<sup>5</sup> Varsayılan mutabakat, aynı zamanda doğruluğa dair belli bir *ontolojik durum* dayatır. Realist teorilerin bu niteliği için bkz. Richard L. Kirkham, *Theories of Truth*, Cambridge, 1992, Truth, s. 74.

<sup>6</sup> Johnson, L. E. *Focusing on Truth*, Routledge, London, 1991 s. 39-62.

kavrayamaz. Zira ‘bir idea yalnızca bir ideaya benzeyebilir.’ Locke bu hazmedilmesi zor epistemo-ontolojik sonucu hazmetmemeyi ve onun yerine melez bir kurama yönelmeyi tercih etmiştir. Bu kuramda bilginin nesneliliği Tanrı’nın epistemolojik desteğiyle sağlanmıştır. Aynı gelenekten gelen Hume da, ideaları veya algıları aşırıp “dışarı” çıkararak varlık alanının kendisine bakabileceğimiz fikrini akıl dışı bulur.

Temsil epistemolojisine devrimci bir katkı yapan Kant, Hume’un insan bilgisinin ve aklının deneyimsel sınırları konusunda söylediklerine özünde katılır. Ancak Hume’un felsefesinde Kant’ın kabul edemeyeceği nokta, algıdan doğrudan gelen deneyimsel bilgi ile mantığın sunduğu biçimsel bilgi dışında üçüncü bir bilgi türünün olanaklı olmadığı fikridir. Geleneksel bilen-bilinen ilişkisini tersine çeviren Kant, bağımsız dış gerçekliği olduğu-gibi anlama çabasının bizi ya dogmatik uçuluğa ya da deneyimcilikten kaynaklanan şüpheciliğe götüreceğini ileri sürer. Kant’ın bu noktada önerisi, nesne ve öznenin geleneksel epistemo-ontolojik öncelik sırasını değiştirmek ve daha önce denenmemiş bir felsefi deney yapmaktır. Epistemolojik düzlemde olagelen durum, aslında öznenin nesneye zihinsel bakımdan uyması değildir; daha temel olarak, bir nesnenin bizim bilişsel ve fenomenal dünyamızda bilginin nesnesi olarak varlık kazanması için, o nesne insanın bilişsel olanak ve sınırlarına uygun olmalıdır. Nesne özünde “bizim nesnemizdir.” Bu, insanların varlık alanını salt zihinsellikle yarattığı anlamına gelmez: Kant zihnin organizasyon işlevleri sonucu bilgiye kendini açan dünyanın dışında bir bizatihi varlık boyutunu kabul eder. Kant’ın savı, zihnin keyfi bir öznellikte tüm varlık alanını yarattığı değil, zihnimizin sınırlı bilişsel olanaklarına uymayan bir şeyin bize nesne olarak görünemeyeceği yönündedir.<sup>7</sup>

Epistemoloji ile ontoloji arasında karşılıklı bir felsefi alışveriş ve organik bağın bulunduğu düşüncesi, en çarpıcı ve en olgun halini Hegel felsefesinde bulur. Hegel, düşünceye (veya idea’ya) ait olan ile varlık alanına ait olanın içiçeliği konusunda önemli bir felsefi açıklama sunan Kant’ı, “us”un ya da “ussal olan”ın egemenliğinin, kapsayıcılığının ve büyük görüngüsel macerasının gerçek anlamda bilincine varamadığı için eleştirir. Ona göre akıl denen şey, sonlu bilişsel varlıkların bağımsız ve engin bir varlık alanını kavrama çabasında kullandıkları öznel bir kapasite ya da zihinsel bir yeti değildir. Aynı şekilde us ve onun ümitsizce anlamaya çalıştığı ussallıktan-arınmış varlık düşüncesi kabul edilemez bir ikiliktir. Hegel’e göre, bu tür ayrılıklar sona erdirilmediği, yani akıl kendi serüvenini sonuna kadar izlemediği sürece, felsefe kalıcı bir iç barışa ulaşamaz. Hegel’in düşüncesinin sonucu şudur: İnsan us yoluyla varlığa yaklaşmaz; ussal olan, insan yoluyla kendini açığa çıkarır. Bu anlamda, tümel/mutlak olan yalnızca bir töz değil aynı zamanda öznedir. O halde, ussal olan ile varlıksal anlamda gerçek olan birbirinden ayrı kalmaz: *Ussal olan gerçektir, gerçek olan ussaldır.*

<sup>7</sup> Murat Baç, “Epistemoloji” *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevzici, Etik Yayınları, 2008, C. 5, s. 569–570.

Bilgiyi, ifade ile nesnenin mutabakatı olarak kabul eden anlayışın doğurduğu zihin dışı gerçeklikle ilgili problemler, naif realizme ya da bağımsız gerçeklik kavramına kökten itirazlarda bulunulmasına yol açmıştır. Zira varsayılan mutabakatın ontolojik durumu, hermenötik yönelimle söylersek, doğruluğun bizatihi kendisinden kaynaklandığı için üstesinden gelinemeyecek bir kısır döngüye sebep olur. Heidegger'e göre, burada mutabakatı varsayan biz değiliz; bizim bir şey "varsayabilecek" bir durumda oluşumuzu ontolojik bakımdan esasen *mümkün kılan* doğruluktan başkası değildir.<sup>8</sup> Bu durumda, mutabakatı varsaymak, gerçekliğin ya da olgunun ne olduğuna ilişkin bir kısır döngü oluşturur. Nitekim "Gerçeklik ya da olgu nedir?" sorusu, neyin gerçek; "Doğru nedir?" sorusu da neyin doğruluk olduğu sorusuna dönüşerek, *intellectus* ile *res* arasındaki ilişki bütününe içine alan bir soruna dönüşür. Bu sorunu Heidegger, *Sein* ve *Dasein* kavramları ekseninde çözmeyi dener. Ona göre, varlık (*Sein*) kavramı geleneksel felsefenin anladığı "nesnel-gerçeklik" ya da "kendi-içinde-varlık" kavramlarından, *Dasein* kavramı da geleneksel "bilen-özne" kavramından son derece farklıdır. Heidegger'e göre doğruluk bir varlık minvali olan *Dasein*'in keyfiyetinden çekip çıkarılabilmekle mümkün olur. Doğruluğun "genel geçerliliği" de, sırf *Dasein*'in varolanları bizatihi kendinde keşfedebilmesi ve serbest bırakarak onları meydana çıkarabilmesi üzerine dayanır. Bunun anlamı, *Dasein* varolduğu müddetçe doğruluk da *vardır*. Başka bir açıdan doğruluk varolduğu müddetçe, varlık –varolan değil- "var" olabilmektedir. O halde varlık ile doğruluk eşit derecede, asli olarak "vardır."<sup>9</sup>

Tekabüliyetçi doğruluk teorisine yöneltilecek başka bir eleştiri de, mutabık olanların özelliklerinin farklı olması, yani düşünce ile nesnenin (varlık yapısı bakımından) ilişki kurulamayacak derecede birbirlerinden ayrı olduğudur. Düşünce ve nesnenin varlık olarak birbirinden farklı olduğunu gördüğümüzde, varsayılan mutabakatın sağlanamayacağını ve dolayısıyla düşüncenin kendisini doğrulayacak bir zemine sahip olamayacağını düşünebiliriz. Bu takdirde doğruluk, Heidegger'in de belirttiği gibi, düşüncenin kendisini kendiliği içinde göstermesi ile gerçekleşir.<sup>10</sup> Çünkü mutabakat olarak anlaşılan doğruluğun menşei, açıklanmışlık olup, düşüncenin belirli bir modifikasyonu dolayısıyla gerçekleşir. Şöyle ki *mutabakat* fenomeninin türemişliği varlık minvaline taşınmakta ve iki mevcut-olan (yani *intellectus* ile *res*) arasında mevcut-olan bir ilişkiye dönüşmektedir.<sup>11</sup>

Tekabüliyetçi doğruluk teorisinde varsayılan mutabakatın sorunsallığı, Gadamer'in düşüncelerinde daha da açığa çıkar. Ona göre, insan bilimlerinde doğruluk sorunu ben'in-bilgisi sorunundan ayrı olarak ele alınamaz. O, bildiğimiz şeyin, nihai belirlemede, kendimiz olduğunu ve insan bilimlerinde bilginin daima, kendi/ben-bilgisi

<sup>8</sup> M. Heidegger, s. 240

<sup>9</sup> M. Heidegger, s. 240-241.

<sup>10</sup> M. Heidegger, s. 231

<sup>11</sup> M. Heidegger, s. 235-237

hakkında bir şey olduğunu ileri sürer. Bunun anlamı, ben'in doğasıyla ben'le ilgili hakikatin doğasının, birbirinden koparılamaz olduğudur. Gadamer, ben'i ben yapan gerçeklik tipinin, kendisi hakkındaki mümkün doğruluk ya da hakikat tipini doğrudan belirlediğinde ısrar eder.<sup>12</sup> Bu açıdan bakıldığında temel sorun, mutabakat nosyonunun, kendimizle ilgili doğrunun hangi tarzda olabileceğinin anlaşılması açısından elverişsiz ön kabulleri beraberinde taşıdığıdır. Şöyle ki, mütekabiliyet olarak doğruluk, araştırmanın nesnesiyle ilgili hakikatin/doğrunun, kendimizin bazı tarihsel bakımdan zorunluluk unsuru içermeyen lingüistik yorumlarından önce ve onlardan bağımsız her nasılsa belirlendiğini varsayar. Oysa kendimizin veya kendi tecrübemizin bazı boyutlarının farkında bulunuşumuz, koparılamaz biçimde, tarihin aracılık ettiği kendimiz veya kendi tecrübemiz hakkındaki bir özel konuşma tarzıyla sınırlı görünüyor. Bunun anlamı, ben'le ilgili hiçbir meta-dilin yani, bütün zamanlarda aynı şekilde doğru ya da hakikat olduğu düşünülebilecek hiçbir dilin mevcut olmadığıdır. Gadamer, kendi kendini-tanımlama dilinin 'ontolojik bakımdan nötr' olmadığını, çünkü, her ben'in kısmen, bir toplumsal ürün olduğunu; yani kim olduğumuzun, koparılamaz şekilde, toplumumuzdan miras aldığımız hakkımızdaki yorumlara bağlı olduğunu ileri sürer. Bu durum ise, doğrunun 'mutabakattan' daha fazla bir şeyi içeren bir şey olarak tanımlanmasını gerektirir.

Gadamer'in tekabüliyetçi doğruluk teorisini reddetmesinin diğer bir nedeni, ben'in 'varoluşunun,' zamanla değişmediği iddiasıyla ilişkilidir. Ona göre, ben'e ilişkin bir meta-dil, yani, ben'in zaman içindeki bütün varoluş biçimleri için geçerli/doğru bir yorum olamaz. Varlığımız, tarihsel şartlara derinden bağlıdır. Başka bir ifadeyle tarih bize ait değil; biz tarihe aitiz. Kendimizi, her şeyden önce içinde yaşadığımız aile, toplum ve devlette buluruz. Bu durum, insanın kendisini ancak belli tarihsel, toplumsal ve mekânsal sınırlar içinde algılayabildiğini gösterir. Bundan dolayı, insan belli bir yere kadar harici koşullar tarafından belirlenmiştir. Gadamer'e göre, kendimizi dilsel bir ortamda (in media lingua) buluruz. Nitekim dil geleneğin ve tarihin taşıyıcısıdır. Bu taşıma işlemi, kimliğimizi etkileyen tarihe katılımı gerçekleştirir.<sup>13</sup>

Tekabüliyetçi doğruluk teorisine yöneltilen diğer bir eleştiri de öznenin konumuyla ilgilidir. Teoride doğruluğun, "önceden mevcut (ante rem)" bir şey olarak ortaya konması ve "eşyayı öncelemesi" özneyi pasif, ilgisiz ve geliştirilmez konumuna indirger. Özne adeta bir seyirci gibi olan biteni ya da kendisine sunulanı izleyen pasif alıcı konumundadır. Eğer bilmenin "doğruluk" içinde hiçbir fark meydana getirmediğini, sadece onu keşfeden ön bir egzersiz olduğunu söylersek insan eylemlerinin değerini gözden kaçırmış oluruz.

<sup>12</sup> "Söylediğimiz Şey Olmamamız Gerekir mi? İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer" Brice R. Wachterhauser, *Hermeneütik ve Hümaniter Disiplinler*, çev. ve der. Hüsamettin Arslan, Paradigma yayımları, 2002, İstanbul, s. 130.

<sup>13</sup> Wachterhauser, s. 133–135.

Taşdığı kimi sorunlu yanlara rağmen tekabüliyetçi doğruluk teorisi pek çok açıdan vazgeçilmezdir. “Doğruluk” diye bir şeyin varlığını yadsıyan bilinemezci bile, kendisi ancak “doğruluk” kavramını bilgiyle gerçeklik arasındaki uyuşma anlamında kullanırsa anlatabilir. Aynı durum doğruluğun göreceli olduğunu savunan kişi için de geçerlidir.

### *Tutarlılık Kuramı*

Tekabüliyetçi doğruluk kuramının doğurduğu birtakım güçlüklerden kurtulmak ve bilgi hakkında daha farklı bir anlayış sergilemek isteyen bazı filozoflar, doğrulukla ilgili olarak tutarlılık kuramını ortaya koymuşlardır. Onlara göre tutarlılık, iki ya da daha fazla inanç kümesinin (1) her bir elemanın diğerleriyle tutarlı bir ilişkiye girmesi, (2) sistemin her elemanı kuşatması ve kendisinin de bir bütünlük arz etmesi olarak tarif edilir.<sup>14</sup> Bu tarife göre, doğruluk önermeler arası ilişkilerde ortaya çıkan; yani her önermenin diğer önermelerle bir ilişki içinde olduğu bir duruma işaret eder. “X doğrudur, ancak ve ancak içsel olarak tutarlı inançlar kümesinin üyesi ise” şeklinde formüle edilen bu kuram, doğruyu zihindeki tasarımın dış dünyada bulunan nesneye veya olguya mutabakatı değil; zihindeki bir başka tasarıma, bu tasarımdan önce gelen ve daha asli olan bir tasarıma uyması, olarak tanımlar. Başka türlü söyleyecek olursak, bu teoride bilgi ile nesne arasında bir uyuşma değil, bir tasarım ile bir başka tasarım, bir bilgi ile bir başka bilgi arasındaki uyuşma söz konusudur.

Genelde akılcı, idealist ve metafizikçi filozoflar (Descartes, Leibniz, Spinoza, Hegel ve Bradley gibi.) tarafından benimsenen bu kuram, filozofların ortaya koydukları sistemlerin iç tutarlılığının bir sonucu olarak ortaya çıkar. Çünkü idealist ve akılcı metafizikçiler için, yargıların olgularla uyuşması doğruluğun gerçek anlamını vermez; yargılara karşılık gelecek ve “gerçek” diye göstereceğimiz olgular yoktur. Her olgu ait olduğu bağlamda, yani sistemin bir açılımı ya da görünümü olarak gerçeklik kazanır. Bu yüzden olgular bir sistem içinde var olurlar; sistem içinde var olan her şey başka şeyleri içerir ya da her şeyi içerir. Bunun sonucu olarak, herhangi bir şeyin gerçekliği ve doğruluğu ancak ve ancak var olduğu sistem içinde gerçekleştirir. Aynı şekilde bir düşüncenin veya yargının doğruluğu, içinde bulunduğu evrendeki tüm düşünce veya yargılarla tutarlı ilişkileriyle ortaya çıkar. Bu teorik sistemde mantıksal olandan çok sistematik tutarlılık gözletilmekte ve bu sistematik tutarlılık da doğruluk için yeterli görülmektedir.<sup>15</sup> Bu açıdan bakıldığında bir önermenin doğru ya da yanlış olduğunu söylemek, sistemdeki diğer önermelerle tutarlı ya da tutarsız olduğunu söylemektir.

<sup>14</sup>. Tek bir tutarlılık teorisi olmadığı gibi, bu teoriyi savunanlar arasında “tutarlılık” terimi konusunda fikir birliği de yoktur. Bkz. Kirkham, s. 104.

<sup>15</sup>. Kirkham, s. 106–109.



Tutarlılık teorisini savunanlar doğruluğun ölçütü olarak tutarlılığın sağlanmasında içsel ilişkiyi, doğruluğun derecelerini, apriori kavram ve akıl yürütmeleri göz önüne alırlar. İçsel ilişki, bir önermenin anlamlılığını ve doğruluğunu sağlar. Sistemde öne sürülen gerçeklik her bir açılımın birbiriyle ve sistemle olan iç ilişkisinde gerçekleştiği için, içsel ilişki anlam ve doğruluğun zeminini oluşturur. Doğruluk dereceleri ise, bir önermenin sisteme olan uzaklığı ve yakınlığına işaret eder. Şöyle ki, tek tek önermeler kısmen doğru kısmen yanlış olabilirler. Bu yüzden onların doğruluk derecesi sisteme olan yakınlık ve uzaklıklarına bağlıdır. Apriori kavram ve akıl yürütmeler ise, sistemi oluşturan önsellere/varsayımlara ve akıl yürütmelere işaret eder.

Elbette bu varsayımlara ve akıl yürütmelere itiraz edilebilir. Zira apriori kavram ve varsayımlar, analitik önermeler olup, belli bir sistem içinde akıl yürütmelerle sonuç çıkarmayı sağlarlar. Ancak bu tür düşünme ve kabuller nesnelere özellikleri hakkında yeni bilgi vermezler; tutarlılık ilişkisi sağlasa da olgusal anlam ve doğruluk temin edemezler. Tutarlılık kuramı, parça karşısında bütünü ve olgu karşısında sistemi öne çıkararak parça ve olguların bilgisinin yerine, bütünün ve sistemin bilgisinin doğru olduğunu savunmuştur. Bu savunmada doğruluğu sağlayan ölçüt olgusal bilgi ya da yapı değil, mantıksal bilgi ve yapıdır. Mantık ve akıl, olguları önceleyen ve onları belirleyendir. Böyle olunca sistem ya da bütün, parçaları, yani olguları hem meydana getiren, hem de onlardan fazla olan şeydir. Açıkça söylemek gerekirse böyle bir kuramı öne sürenlerin büyük gücü, sistemde doğru ve tutarlı olan, fakat gerçeklikle hiçbir ilişkisi olmayan kurgusal söylemleri ya da varlıkları da doğru veya gerçeklik olarak kabul etme olasılığıdır.<sup>16</sup> Bu açıdan bakıldığında, tutarlılık teorisinde bir önermenin doğruluğu, insanî tecrübe ve inançlardan bağımsız olan Mutlak'la, yani her şeyi kuşatan bir sistemle olan ilişkisiyle belirlendiği için, sonlu zihinlerce bilinemez.

Tekabüliyetçi doğruluk kuramı gibi, tutarlılığı esas alan doğruluk kuramı da pek çok açıdan eleştirilmektedir. İlk eleştiri, "Sistem içinde tutarlı olmak, bir şeyi doğru kılar mı?" ya da "Doğruluk gerçeklikten soyutlanabilir mi?" sorularıyla dile getirilir. Gerçekten, kendi içinde çok mükemmel olan, ama doğru olmayan pek çok düşünce sistemi vardır. Sözelimi hiçbir bilginin birbiriyle çelişmediği masallar ya da kurgular buna örnek gösterilebilir. Kendi içinde tutarlı olan bu masal ve kurguların gerçeklik ve deneye ilişkisi olmayabilir. Buradan hareketle, tutarlı bilgi ile edimsel olgu arasında farkın olduğunu ve tutarlılığın doğruluk için yeterli ölçüt olmadığını ileri sürebiliriz. Bu eleştiriler üzerine tutarlılık doğruluk kuramını savunanlar, içsel tutarlılık ile deneyi uzlaştırmaya çalışmışlardır. Fakat bu sefer de şöyle bir eleştiri gelmiştir. "Aynı konu üzerine iki sistem varsa ve bu sistemin tüm önermeleri hem kendi içinde hem de deneye tutarlı ise hangi sistem doğru kabul edilecektir?" veya "Bir konuda iki doğru olabilir mi?" diye ikinci eleştiri gelmiştir. Sözelimi dini ifadeler ile bilimsel ifadeler

<sup>16</sup> A. Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Yayınları, Bursa, 2005, s. 109.

aynı gerçeğin farklı ifadeleri ise, bunları nasıl tutarlı hale getireceğiz. Üçüncü eleştiri ise, “Eğer içsel tutarlılık ve deneyin uyuşması söz konusu temel ilke ise gelecekteki deneyler buna dahil edilmeli midir?” sorusuyla gelir. Açıkça tamamlanmamış ya da kapsayıcı olmayan bir sistemde bir önermenin doğruluğu nasıl mümkündür. Çünkü gelecek deneyler hiç bitmeyen bir zaman dilimindedir. Eğer sistemin tümünü ya da bütünü gösteremiyorsak, ‘nihai değişmez doğru yoktur’ sonucuna razı olmamız gerekir. Dördüncü eleştiri ise, bu teoride de doğruluğun önceden mevcut, eşyayı önceleyen bir yapıda olmasıdır. Bu durum tıpkı tekabüliyetçi teoride olduğu gibi özneyi pasif, ilgisiz ve geliştirilemez kılmaktadır.

Her iki teorinin içerdiği bir takım güçlükler sebebiyle pragmatistler doğruyu bir başka şekilde tanımlamaya ve kanıtlamaya girişmişlerdir. Onlara göre, her iki teori de, doğruluğun biçimsel tanımıyla ilgilenen, müphem ve bilgilendirici olmayan, metafizik temelleri soyut ve boş olan anlayışlardır. Onlar, bu çerçevede doğruluğun anlamını analiz ederek, onun pragmatik olarak doğrulanabilirliğini göstermişlerdir. Gerçekten de pragmatistlerin doğruluk teorisi, anlam teorisi zemininde ilerleyen, gerçekliğin mahiyeti (ve dolayısıyla araştırma) anlayışıyla karşılıklı etkileşim içinde ve her daim ahlâkı gözetten bir yapıda gelişmiştir. Bu yapıya geçmeden pragmatizm hakkında kısa da olsa tanıtıcı bilgiler vermenin pragmatik doğruluk teorisini anlamada yararlı olacağı kanaatindeyiz.

### **Pragmatizm**

Pragmatizm genel olarak zihni bir yönelim, felsefi bir tavır; düşünce, doğruluk ve gerçeklik hakkında bir teori olarak tarif edilir.<sup>17</sup> Bu çerçevede pragmatizmin *bir anlam teorisi (theory of meaning)*, *bir araştırma teorisi (theory of inquiry)*, *bir etik teorisi (theory of ethics)* ve *bir doğruluk teorisi (theory of truth)* önerdiği söylenebilir. Gerçekten, pragmatistler “anlamın mahiyeti” ya da “fikirlerimizi açık kılmak” için bir yöntem önerirler. Bu yöntem, bir otel koridoru analojisi ile açıklanabilir. Oteldeki bu koridor sayısız odaya açılır. Odaların ilkinde ateizm üzerine kitap yazan bir adamı; bitişik odada dizleri üstüne çökmüş, imanının gereklerini yerine getiren ve daha güçlü olmak için dua eden bir mümini; üçüncü odada belli bir cismin özelliklerini inceleyen bir kimyacıyı; dördüncü odada kılı kırk yararcasına bir metafizik dizgeyi kuran idealisti; beşincisinde ise metafiziğin olanaksızlığını tanıtlamaya çalışan birini bulabiliriz. Bunların hepsi ortak bir koridoru paylaşmaktadırlar; dolayısıyla, kendi odalarına girip çıkmak için hepsi şöyle ya da böyle bu koridoru yani pragmatizmi kullanmak durumundadırlar.<sup>18</sup>

<sup>17</sup>. James Bissett Pratt, *What is Pragmatism?* New York, 1909, s. 9; Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York, 1930, s. 196. William James, *Pragmatism*, New York, 1907, s.3.

<sup>18</sup>. William James, *Pragmatism*, s. 54.

Pragmatizmin önerdiği yönteme göre, kavramlara bir anlam yükleyebilmek için onları varoluşa uygulamak gereklidir. Bu uygulama, ancak eylem sayesinde mümkün olur ve uygulamayla meydana gelen varoluşsal değişiklik, kavramın doğru anlamının ortaya çıkmasını sağlar.<sup>19</sup>

Pragmatistlerin insan eylemlerine önceki filozoflardan daha fazla önem verdikleri doğrudur. Ancak onların öncelikli ilgilerinin eylem olduğunu söylemek veya anlamın mahiyetini salt eylemde ya da sonuçlarda bulduklarını söylemek safdilliktir. Zira eylemlerin ya da varoluşun anlamlandırılması *bir araştırma teorisi* gerektirir. Dewey'in dar anlamda (deneysel) mantık olarak nitelediği araştırma teorisi, öncelikle araştırmanın ne olduğu, hangi araçların bizi sonuca götüreceği ve sonuçların nasıl değerlendirileceği hususunda bir analizi içerir. Analizler vasıtasıyla varoluşun genel niteliklerini belirleyen ve tasvir eden bu araştırma teorisi, esasen deneyimin ne olduğunu ortaya koyar.<sup>20</sup>

Pragmatistlere göre, deneyimin analizi *bilimsel yöntem* ile gerçekleşir. Bilimsel yöntem, davranışla ilgili meseleleri fizikî ya da yarı-matematiksel formlara indirgeyen girişimler değil; çeşitli alanlarda eylemlerimizin değerlendirilmesinde yeni ve sistematize edilmiş yaklaşımlardır/araçlardır. Pragmatistler, bilimsel yöntemin kendisini geliştiren ve doğrulayan bir mahiyete sahip olduğunu ve uzun vadede sosyal kuvvetleri kontrol edeceğini ileri sürerler. Onlara göre, eğilim ve ilgilerimize göre şekillenen bilim, sosyal meselelerde insanların temel eylemlerini değiştirmektedir.<sup>21</sup> Bu durum, yeni değer ve amaçların potansiyel yaratıcısı olan bilimin yönlendirilmesi sorununu ortaya çıkartır. Bilimin ahlâki potansiyellerimizi geliştirmeye hizmet etmesi gerektiği tüm pragmatistlerin ortak anlayışıdır.

Pragmatistlere göre, bilimsel araştırma, temelde ahlâki bir eylemdir. Zira ahlâki yargılar araştırmanın ürünleridir ve ahlâk biliminin gelişimi araştırmanın konusu ile alakalıdır. Bir problem çözücü olarak insan, düşünsel yeteneklerini araştırma vasıtasıyla hayatın zorluklarını, özellikle ahlâki sorunlarını aşmak için kullanır. Pragmatizm ahlâkı, uygun insan davranışını keşfetme ve desteklemede metodik ve amaçlı girişim olarak görür. Ahlâk doğru veya yanlış, iyi veya kötü olarak kabul edilen davranışlarla ilgilenen bir bilim olduğu için, doğal çevre ile etkileşen insanda temellenir. O halde bu etkileşimi ya da ahlâki deneyimi anlamak için bir etik teorisi geliştirmek gerekir. Bu teori, eylemler için karar vermeyi içeren düşünme süreçlerini ya da "değerlendirme"yi araştırır. Pragmatistler değerlerin deneysel olarak bilinebileceğini ve test edilebileceğini ileri sürerler.

<sup>19</sup> Charles S. Peirce, *Essential Peirce*, ed. Nathan Houser and Christian Kloesel, Indiana University Press, 1998, C. II., s. 432-433

<sup>20</sup> John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, 1938, s. 9.

<sup>21</sup> John. R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncülleri*, çev: Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003, s. 21-22.

Pragmatistlerin tüm bu süreçlerle beraber ilgi duydukları asıl şey (pragmatik) doğruluk öğretisidir. Çünkü onlara göre doğruluk tüm felsefi tartışmalarının merkezindedir. Bu yüzden James, Peirce ve Dewey kendi akademik eğilimlerine uygun olarak<sup>22</sup> doğruluğa dair yeni bir teori önermişlerdir. Önerilen bu teori, şüphesiz pragmatizmin en incelikli biçimde düzenlenişidir. Eğer pragmatizm bakışımızı “ilk şeylerden, prensiplerden, ‘kategorilerden,’ varsayılan zorunluluklardan çevirip son şeylere, ürünlere, sonuçlara, olgulara bakmak” ise, bu yöntemi doğruluk sorununa uygulamak en ileri, hatta son adımdır.<sup>23</sup> Zira *tüm pragmatik problemler* doğruluk sorununda düğümlenir ve dolayısıyla doğruluğu anlamak, önceki tüm araştırmalar için asıldır.

### *Pragmatik Doğruluk Kuramı*

Pragmatistler meseleyi araştırırken, öncelikle doğruluğun ne olduğuna nüfuz edebileceğimiz konusunda şüphe duymazlar. Onlar doğruluğun göz ardı edilmeye direndiğine, bizden gizlense de bir şekilde deneyimlenebileceğine ve tasvirinin mümkün olduğuna inanırlar.<sup>24</sup> Ancak bu nüfuz ve tasvir, muhtemelen modası geçmiş ve eleştiri ihtiyacı içindeki bazı standartların soruşturulmasından kaçınarak elde edilemez. Çünkü doğruluğun ne olduğu zannedildiğinden daha karmaşık, kökleri her türlü çatlağın içine giren netameli bir konudur. Bu karmaşıklık, doğruluktan ne kastettiğimizi ortaya koyduğumuzda elbette çözülebilecektir. Bu sebepten doğruluğun mahiyetine dair pragmatik görüşü anlamaksızın, pragmatizmin doğruluk anlayışını kavramak mümkün değildir. Bu yüzden pragmatistler meseleye mevcut doğruluk teorilerinin analizini yaparak başlarlar. Çünkü (felsefi olarak) doğruluk sorununa “başlayabileceğimiz” zihni durum kendimizi içinde bulduğumuz durumdur. Bu (zihni) durum, önceden biçimlendirilmiş bir biliş yığını ile doludur ve istesek bile bu biliş yığınının kurtulamayız. O halde yapılması gereken, bu husustaki biliş yığınının analiz edilmesidir.<sup>25</sup>

<sup>22</sup> James doğruluğu psikolojik merkezli kabul eder, Peirce ise onu mantıksal bir sorun olarak görür. Ona göre doğruluk şahısta değil araştırmacılar topluluğunda sonuçlanır. Dewey ise doğruluğu, bir probleme çözüm olarak tekabül eden durum olarak niteleyerek, onu araştırmacının ilk seviyesi ile son seviyesi arasındaki ilişkide ortaya çıkan “garanti edilmiş iknalar”da kabul eder. Farklı eğilimlere rağmen bu filozoflar, doğruluğun deneyimsel niteliği üzerinde ve pragmatik doğrulama süreçlerinde hem fikirdir.

<sup>23</sup> William James, *Pragmatism*, s. 54–55.

<sup>24</sup> Asıl sorun, bilginin sınırı ile alâkalı bir duruma işaret eder. Bu hususta Kant, fenomenal dünyanın görünümü ile zihnimizdeki görünümünü ayırıyordu. Kant için, dünya “kendinde şey”e işaret eder ve o, aslen bilinemez. Oysa pragmatistler bilinemez fikrini reddederler. Çünkü böyle bir anlayışın kabulü bizi pozitivizme götürür. Eğer bir kimse numene gönderme yapmazsa pozitivist sayılır. Onlara göre, görüntüye dair tecrübelerimiz aynı zamanda numene dair tecrübelerdir. Bu nokta pragmatistlerin gerçeklik anlayışının geleneksel realizmden ayrıldığı yere tekabül eder.

<sup>25</sup> James, Schiller ve Dewey, doğruluk kavramının müphemliğinden bahsederek, bir fikrin doğruluğun ne anlama geldiğini felsefi olarak sorun edinirler. Bu husus için bkz. Pratt, s. 60–66.

Pragmatizme göre, doğruluk kavramı fikirlerin bir özelliğine işaret eder. Doğruluk fikirlerimizin gerçeklik ile “uyuşması”, yanlışlık ise fikirlerimizin gerçeklikle uyuşmamasıdır. Bu tanım, doğruluk konusunda üç geleneksel teori arasında önemli bir anlaşma noktasıdır. Bu teorilere göre, bir önerme, inanç ve yargının doğruluğunun harici bir dayanağının olduğunu söylemek, onlar arasında belli bir ilişkinin olduğunu kabul etmektir. Bununla beraber bu teoriler, “gerçeklikle uyuşma” kavramının nasıl anlaşılması gerektiği konusunda farklılık gösterirler. Gerçekten, pragmatistler ile diğerleri arasındaki fark, “uyuşma” “gerçeklik” kavramlarının ne anlama geldiği sorularına verilen cevaplarda ortaya çıkar. Filozoflar genellikle “mutabakat/uyuşma” kavramıyla tatmin olmuşlardır, fakat pragmatistler bu kavramı analiz ettiklerinde, doğruluğun fikir/yargılar ile insandan bağımsız gerçeklik arasında irtibata bağlı olduğunu iddia etmenin anlamsız olduğunu düşünmüşler ve dolayısıyla, doğruluğun birçok farklı somut imkânı kapsadığını görmüşlerdir. Bu düşüncenin zorunlu sonucu, doğruluğun soyut felsefi bir mesele olmadığı, aksine insani doğruların somut, psikolojik mahiyeti ile ilgili olduğudur. Bunu bir ilke olarak düşündüğümüzde, doğruluk, her durumda somut fikir, ilişki ve olgulara işaret edecektir.

Pragmatistler zihin ile gerçeklik arasında bulunduğu kabul edilen durağan ve boş ilişkiyi anlatan “uyuşma” kavramı yerine, doğrudan tecrübe edilen evreni ve tekil düşünceleri öne almışlardır. Pragmatistlere göre, doğruluk yargı ile bu yargının anlattığı gerçeklik arasındaki tanımlanabilir ilişkilere işaret eder. Onlara göre, bu ilişkiler ancak davranışın devamını ve davranıştaki gerçekliğin ilerlemesini sağlayan yapı/landırma/da bulunur.<sup>26</sup> Başka bir ifadeyle doğruluk asli olarak tecrübemizdeki bir anın bizi yönlendirmeye değer olan başka anlara yönlendirmesidir. Tecrübemizdeki herhangi bir an bize doğru bir düşüncüyü ilham ettiğinde, bu durum er veya geç bu düşüncenin rehberliğiyle tekrar özel tecrübe durumlarına dalacağımız ve bu özel durumlar ile avantajlı bağlantılar kuracağız anlamına gelir. Zira deneyim kararsızlık ya da uyarsızlık içinde değil; düzenli bağlantılar içersinde ilerler. Buna göre, doğru fikirlere sahip olmak, organizma ile çevre arasındaki ilişkiyi devam ettirmek ya da eylemde bulunmak için paha biçilemeyen araçlara sahip olmak anlamına gelir.

Pragmatistler düşüncemizin gerçeklikle uyumunun sayısız yöntemlere dayalı olarak açıklanabileceğini; bu yöntemler uygulandığında zihni faaliyetlerin doğruluğu üretmede gerçeklik ile eşit şartlarda işbirliği yapacağını beyan ederler. Pragmatistlerin işaret ettikleri bu nokta doğruluğun bir sonuç olduğu; zihinler ile gerçekliğin doğruluğu üretmede birlikte çalıştığı olgusudur. Buna göre, hem yargılar/inançlar hem de gerçeklik aynı evrene aittir. İnançlar ya da yargılar gerçeklikle ilgili ise, pragmatik soru şudur: “İlişkili” ve özellikle “gerçekten ilişkili” derken ne demek istiyoruz? Çünkü bir şeyle

<sup>26</sup> Andrew J. Reck, “A Pragmatic Theory of Truth”, *Selected Writings: George Herbert Mead*, University of Chicago Press, 1981. s. 328-338.

ilişkili olmanın birçok yolu vardır. Sözgelimi, bir şeyi bilmek için başka bir şeyi değil o şeyi bilmeliyiz; o şeyin kalıtım yoluyla elde ettiği mahiyetini tasvir edebilmeliyiz, o şey hakkındaki sayısız şeyi ve o şey ile diğer şey arasındaki ilişkileri de bilmeliyiz. Dahası o şeyi tam olarak bilmek için, o şeyi bilme yolları arasında tereddüde düşmeden, pratik veya teorik ilgimize en uygun olan ve *işe yarayacak* olan yöntemi de seçmeliyiz. Bu durum, aynı şeyin farklı zamanlarda farklı şekillerde tanımlanabilmesi ama o şeye dair her tanımın yeterince doğru olması anlamına gelmektedir.

Pragmatistlere göre, zihnin görevi çevredeki nesnelere kopyalamak değil bu nesnelere gelecekte daha etkili ve verimli ilişkiler kurmanın yolunu aramaktır. O halde, zihnin işlevi “gerçeklik içinde” doğruya ulaşmaktır. Bu akıl yürütme, doğruluk sistemlerimizin gerçekliğin bir parçası, hatta en önemli parçası olduğu sonucuna varır. Bu düşünce, en genel anlamda gerçekliğin düşünce yoluyla tezahür ettiği ve zihinlerimizin tamamlanmış mevcut bir gerçekliği kopya etmek durumunda olmadığı anlamına gelir. Öyleyse, gerçeklik pragmatik doğruluğun ve insanî değerlerin somut ifadeleri olarak bildiğimiz fizikî nesnelere bir yansıması olarak görülebilir. Oysa rasyonalistlere göre, gerçeklik şahsî istek ve gayelerden etkilenmeyen, değerden uzak, sadece kopya edilen bir yapıdadır. Bu yapıda, özne değerden bağımsız doğruları toplayan, gerçekliğin pasif bir izleyicisi konumundadır. Buna karşın pragmatizme göre, zihinlerimiz gerçekliği tamamlamak, ona yeni bir şekil vererek onun önemini artırmak, gerçekliğin içeriğini yeniden doldurmak yani, gerçekliği daha anlamlı bir şekle sokmak için vardır. Başka bir ifadeyle, gerçeklik anlam yapılarımızın işlerliğini sorgular ve onları belirler. Bunun anlamı, gerçekliğin, insani amaçların yerine getirilmesi ve eğilimlerinin tatmin edilmesiyle belirginleşen bir ahlâk alanı olduğudur. Bu açıdan bakıldığında, pragmatik doğruluk anlayışının gerçeklik anlayışı üzerinde temellendiği görülür.

Pragmatistler gerçeklik anlayışının içeriminin doğruluğu gerektirdiğini söylerler. Zira doğruluk olmazsa akıl yürütme ve düşünme amaçsız olur. Tek başına doğruya inanmamız gerektiğini söylemek saçma ve kısır döngüdür. Denilebilir ki, düşüncemizin *pek çok kullanımı* dünyayı *değiştirmemize* yardım eder. Bu yüzden *neyi* değiştirmek zorunda olduğumuzu kesin olarak bilmeliyiz ve bu yüzden teorik doğruluk her zaman pratik uygulamadan önce gelir. Gerçekten de insanların uygulamalarına temel aldıkları teorik doğruluk, daha önceki bir doğruluğu temel alan insan uygulamalarının bir sonucudur ve bu silsile böyle devam eder, öyle ki insan uygulamalarını içeren her doğruluğun bir *dayanağının* olduğunu düşünürüz. Ancak pragmatistler bizim teorik doğruluk dediğimiz şeyin insani tezatlarla dolu olduğunu göstermişlerdir. Sözgelimi, fikirlerimiz gerçekliğe uymadıkları zaman, alâkasız oluşları gibi, doğruluğun da amaçlarımıza ve eğilimlerimize uygun olmadığı görülür. Bu yüzden, her iki unsurun birbirine uyması gerekir. Bu noktada bizi kısıtlayan tek şey dünyanın bazı müdahalelerimize direnmesi ve bazı müdahalelerimizi de kabul etmesidir. Bu

yüzden, oyunu iyi oynayabilmek için dünyanın her bir isteğini göz önüne almalıyız. Bu, pragmatizmin mesajının *sursum cordasıdır*.<sup>27</sup>

Pragmatizm tekil doğrunun, belli olaylar serisinde oluşan tümel doğruluğun kolektif bir adı olduğunda ısrar eder. Bunun anlamı, tecrübemizin bir parçası olan fikirlerin ancak tecrübemizin diğer parçaları ile tatminkâr bir ilişkiye geçmemize yardım edeceğidir.<sup>28</sup> Bu ilişkide şeyleri birbirine tatminkâr bir şekilde bağlayan, güvenle çalışan, meseleleri basitleştiren ve kolaylıkla bizi tecrübemizin bir parçasından öbür parçasına taşıyabilecek herhangi bir fikrin doğruluğu, *deneysel olarak* doğrulanmasına bağlıdır. Çünkü deneysel doğrulama olmaksızın ya da kavramları tecrübenin kontrolüne vermeksizin sadece zihni bir tutarlılık bizi hipotez âleminde öteye götürmez. Oysa doğruluk mantıksal değere sahiptir. Bunun anlamı, bir şeyin doğru olmasının, onun teste tabi olması ve uygulanan testten geçmesiyle *doğrulanacağıdır*. Bu yüzden, pragmatistler bir iddianın doğruluğunun, onun doğrulama sürecine dayandığını düşünürler. Gerçekten eğer bir görüş veya teori, gerçekliğe veya olgulara karşılık geldiği iddiasında ise, bu görüş veya teorinin eylem sahasına geçmesi ve sebep olduğu sonuçların somut, gözlemlenebilir olgular biçiminde görülmesi gerekir.<sup>29</sup> Aksi halde bu görüş veya teoriyi onaylayamayız veya çürütemeyiz.

Anlaşılabileceği gibi, pragmatik yöntemin doğruluk sorununa uygulanması, doğruluğun esasen “doğrulama” anlamına geldiğine işaret eder. *Çünkü doğruluk bir fikrin sonradan sahip olduğu bir özelliktir. Fikir doğru hale gelir veya olaylar tarafından doğru hale getirilir. Aslında, bir fikrin doğruluğu bir olay ve bir süreçtir. Bu süreç fikri doğrulama süreci ve fikrin doğrulanmasıdır. Fikrin geçerliliği ise geçerli kılma sürecidir.* O halde, doğruluk ve geçerlilik, deneyim içinde işleyen belli bazı tür değerlere verilen adlardır.<sup>30</sup> Doğruluk, ister tecrübi ister pragmatik olarak anlaşılın, kabul edilebilir belli standartlara dayanarak öznenin doğru dediği veya uygun durumlar da doğru olarak *isimlendireceği* şeyden başkası değildir. Çünkü doğruluk, en açık şekilde, bireyin inançlarını formüle ettiği ve doğruladığı bağlamda görülür. Oysa *doğruluğu fikirde kalıtsal ve hareketsiz bir özellik* kabul eden filozoflara göre, nesnelere ile fikirlerin arasındaki soyut ve durağan ilişki (pratikte) herhangi bir sonuç vermez. Çünkü bu filozoflara göre, doğruluk ve gerçeklik “önceden mevcut (ante rem)”, “eşyayı önceleyen” bir yapıdadır. Pragmatistlere göre, bu anlayış “rasyonelliğin postulatlarına” ilişkin inançtan başka bir şey değildir: Gerçekten, bu nokta pragmatizmin diğer teorilere karşı çıkışının temelini oluşturur.

<sup>27</sup> *Sursum corda*, Aşai Rabb'ani ayini yöneten papazın ayinden önce cemaate söylediği sözler.

<sup>28</sup> William James, *Pragmatism*, s. 29.

<sup>29</sup> Sonuçların değeri öğretisi bizi geleceği göz önüne almaya sevk eder. Ve geleceğin göz önüne alınması da bizi evrimi henüz tamamlanmamış, James'in ifadesiyle halen “yaratılmakta” ve “oluşum sürecinde olan ve belli bir ölçüye kadar hala esnek olan bir evren fikrine götürür. Benzer görüşü Peirce'ün evrimsel kozmoloji anlayışında ve Dewey'in olasılık fikrinde bulabiliriz.

<sup>30</sup> Pratt, s. 86–87.

Bu yüzden, pragmatistler *bir fikrin veya inancın doğru olduğunu kabul ettiğimizde bu fikrin veya inancın her hangi bir kimsenin yaşamında fark meydana getireceğini ileri sürerler. Dolayısıyla, doğru fikirler bizim kendimize mal ettiğimiz, geçerli olduğunu gösterdiğimiz ve doğrulayabildiğimiz; yanlış fikirler ise kendimize mal edemediğimiz, geçerli olduğunu gösteremediğimiz veya doğrulayamadığımız fikirlerdir. Bu anlamda, tecrübî durumlar doğruluğun nakit değeridir. Başka bir ifadeyle, bu, doğru fikirlere sahip olduğumuzda meydana gelecek pratik farktır.*

Pragmatistler doğrulamanın bu ilk aşamasında, bize hangi fikirleri doğru kabul edeceğimizi gösteren durumların mevcut olduğunu ve doğru fikirleri bulmanın insanoğlunun öncelikli görevi olduğunu ileri sürerler. Bizatihi bir amaç olmayan doğruluğun elde edilmesi, diğer hayati bilgilerimizin ilk vasıtasıdır. Sözelimi, eğer bir kimse ormanda kaybolmuşsa ve aç ise, patikaya benzeyen bir yol onun için çok büyük öneme sahiptir; çünkü bu yolun sonunda insanların ikamet ettiği bir ev olduğunu düşünebilir ve buna uyarsa kendini kurtarabilir. Doğru düşünce burada faydalıdır çünkü bu düşüncenin nesnesi olan evin pratik bir işlevi ve pratik değeri vardır. O halde, doğru fikirlerin pratik değeri, bu fikirlerin nesnelere pratik sonuçlarıyla/önemleriyle ölçülebilir. Pragmatizmin herhangi bir şey için kullandığı yegâne doğruluk testi, onun hayatta yol gösterici olması bakımından yararlılığına, hayatın bütününe uymasına ve deneyimin bütün taleplerini yerine getirmesine bağlıdır. Burada, doğrulama bireyin özellikle tecrübesine müracaat ederek –bir tecrübeyi başka bir tecrübenin geçerliliği için kullanarak– teyit etmesidir. Çünkü James’e göre, ahlâkî olmayan düşünceye karşı *tek* garantimiz, deneyimin etraflı baskısıdır. Bu, bizi somut hatalardan ve tecrübe ötesindeki *gerçekliklerden* korur.<sup>31</sup> Bu yüzden doğrulama sürecinde herhangi bir fikir bu testi geçerse doğru kabul edilir. Somut gerçeklik ile bu kadar uyuşan başka hangi doğruluk vardır? Pragmatistler, bir fikir, hayatımız için faydalı olduğu müddetçe “doğrudur” dediklerinde, pek çok kimse bunu garip bulur. Oysa bir şey faydalı olduğu nispette *iyidir* düşüncesi herkes tarafından memnuniyetle kabul edilir. Doğru bir fikrin yardımıyla yapılan şeyler *iyi* ise, fikrin kendisinin de o nispette “iyi” olduğunu söylemekte bir mahzur yoktur, çünkü o fikre sahip olmak bizi daha iyi bir duruma getirmektedir. O halde fikirlerin bu yüzden “doğru” olduklarını söylemek, “doğruluk” kelimesinin *bir iyilik türü olduğunu* ve zannedildiğinin aksine iyiden ayrı bir kategori olmayıp “iyi” ile koordineli bir şekilde işlediğini söylemektir.<sup>32</sup>

<sup>31</sup> William James, *The Meaning of Truth, The Works of William James*, ed. Fredson Bowers ve Ignas Sukrupskelis (Cambridge: Harvard University Press, 1975, s. 47; 54-55.

<sup>32</sup> Nitekim James “doğru” kelimesini, *inanç alanında iyi olduğu ispat edilen her şeyin adı ve atfedebileceğimiz belirli gerekçelerden dolayı iyi olduğunu ispat eden her şeyin adı* olarak niteler. O, görüşünü kanıtlamak için şunu sorar: “Bizim için neye inanmak daha iyi olurdu?” Bu cümle kulağa doğruluğun tanımı gibi gelir, çünkü bu cümle “Neye inanmak zorundayız?” ile eşdeğerdir. O halde cevap olarak ‘inanılması *bizim için daha iyi olan* şeye inanmak iyidir’ diyeniliriz.



Doğruluğu, anlam teorisiyle koordineli biçimde oluşturan pragmatizm, bir fikrin doğruluğunun ilk önce onun ileriye dönük anlamı ile sonra bu fikrin hayatta doğuracağı sonuçları vasıtasıyla inşa edileceğini söyler. Bu düşünceden çıkan pragmatik genellemeye göre, ilk plânda uygulamaları geleceğe ait olan görüş ve teorilerin denenip doğrulandığı durumlar hariç, bütün bilgiler sonuçları itibarıyla geleceğe aittir. Bununla birlikte, teorik olarak, böyle doğrulamalar veya doğruluklar bile mutlak değildir. Bu doğrulamalar veya doğruluklar pratik veya ahlâki kesinliğe dayanmalıdır; fakat bunlar önceden görülemeyen gelecek sonuçlar veya önemsenmeyen gözlemlenmiş olgular tarafından düzeltilmeye muhtaçtırlar. Birçok önerme çoğunlukla hiçbir başarısızlığa uğramadan doğrulanmış olduğu için, bizim bu önermeleri sanki onlar mutlak şekilde doğruymuş gibi kullanma hakkımız olmasına rağmen, son tahlilde doğruluklar ile ilgili her önerme hipotetiktir ve geçicidir. Fakat mantıken, en azından bütün olgular kayıt edilene kadar ya da artık yeni gözlemler yapıp, yeni tecrübeler yaşamayacağımız zamana kadar mutlak doğru, idealleştirilemeyen bir ideal; tüm geçici doğrularımızın bir gün bir noktada birleşeceğini hayal ettiğimiz ideal görünmez-noktadır.<sup>33</sup>

Pragmatistlerin her zaman ve her yerde kullanılmak üzere ileri sürdükleri bu *deneySEL doğrulama süreci*, her bireyin *kendi inanç sisteminde ve kendi mümkün kişisel deneyim (idiosyncritic) bağlamında* yeni fikirleri karara bağlarken kullanabileceği bir süreçtir. Gerçekten, her birey hali hazırda bir fikirler yığınına sahiptir, fakat bu fikirleri zorlayan yeni deneyimlerle karşılaşır. Bir kimse bu fikirleri tekzip eder veya tefekkür ettiği bir anda bu fikirlerin birbirleriyle çeliştiklerini görürse veya bu fikirleri ile uyum içinde olmayan olguları duyarsa, o eski fikirler kendisini tatmin etmez olurlar. Sonuç olarak bu kişi, o zamana kadar yabancı olduğu bir iç sıkıntı ile karşılaşır ve önceki fikirlerini değiştirerek bu iç sıkıntısından kurtulmaya çalışır. Kişi, önceki fikirlerini elinden geldiğince muhafaza etmeye çalışır; çünkü hepimiz inanç meselesinde aşırı tutucuyuzdur. Bu yüzden önceki fikirlerimizi mümkün olduğu kadar az sarsacak ve yeni deneyimler ile eskilerin arasını bulacak fikirleri tercih ederiz. Çünkü yeni fikirler, eski doğrulukları en az değişiklik yaparak muhafaza eder, onları durumun mümkün kaldığı aşına yollarla, yeniliği kabul edecek şekilde açar. Bütün önceki anlayışlarımızı ihlal eden *aşırı* bir açıklama, bir yeniliğin açıklanmasında asla doğru olamaz. Bireyin inançlarındaki en şiddetli devrimler bile, eski inançlarından çoğunu olduğu gibi bırakır. Bu yüzden, yeni doğruluk/lar daima aracılık eden ve eski ile yeni arasındaki ilişkiyi düzelten bir geçiştir. Yeni doğruluk, eski fikri yeni olguyla en az sarsıntı, en çok devamlılık gösterecek şekilde birleştirirse, onun "en azlık, en

<sup>33</sup>. Pragmatistlere göre mutlak doğru sürekli artan göreceli doğruluğun skalasında ideal bir noktadır. O, tüm fikirlerini uzun bir tecrübe akışı sonunda bir noktada birleşmesinin umulduğu, formülendirmelerin ideal bir setidir. Bkz. *MT*, s. 143; 54, Ayrıca *P*, s. 107.

çokluk sorununu” halletmekteki başarısı ölçüsünde doğru olduğunu düşünürüz.<sup>34</sup> Burada yeni doğruluğun ürettiği tatminkârlık ölçütünün bireyden bireye değişiklik gösterdiğini düşünebiliriz. Tatminkârlık ölçütü, ancak doğrulanabilir tecrübelerle bir araya geldiğinde doğruluk fikrine değersel bir unsur katar. Bu durumda doğrulamanın ayrılmaz bir değer-yüküne sahip olduğunu çıkarabiliriz. Pragmatik doğruluk teorisinin bu değersel görünümü bir fikrin/önermenin doğru olabilmesi için onun “kullanılabilir,” “uyarlanabilir,” “hizmet edilebilir,” “işleyebilir,” “tatminkâr” ya da “uygun olması” zorunluluğudur. O halde doğruluğun kişisel olma ve tatmin edici olma özelliği, öznenin çevresine en etkin biçimde uymasına veya çevresini değiştirmesine ve böylelikle amaçlarını en kapsamlı şekilde yerine getirmesine ve eğilimlerine cevap vermesine imkân vermesi olarak anlaşılabilir.<sup>35</sup>

Pragmatistlere göre, eski doğrulukların oynadığı rolü gör/e/meme, pragmatizme karşı getirilen haksız eleştirilerin kaynağıdır.<sup>36</sup> Zira bireyin inançları üzerinde eski doğrulukların etkisi mutlak şekilde kontrol edicidir. Bir doğruluğun en büyük düşmanı diğer doğruluktur. Doğruluklar, her zaman için kendi kendini muhafaza ve kendileriyle çelişen her şeyi yok etmek içgüdüsüne sahiptirler. Bu yüzden, onlara sadakat ilk prensiptir (ve çoğu durumda tek prensiptir); çünkü önceden edinilmiş inançlarımızın düzenini ciddi olarak değiştirecek kadar yeni olan görüngüleri ele alma yolumuz çoğu kez onları görmezlikten gelmek veya onları savununları kötülemdir. Oysa bir zamanlar esnek olan ve sırf insani sebeplerden dolayı doğru olarak adlandırılan bu doğrular, kendinden önceki doğruluklar ile o günlerdeki yeni gözlemler arasında aracılık yapmışlardı. Deneyimler arasında birleştirme işlevini yerine getiren ya da insan ihtiyaçlarını (bir müddet) gideren bu doğruluklar yıllar içinde sertleşebilir ve insanın eskiye duyduğu saygı sebebiyle taşlaşır. İnsan karşılaştığı yeni olgu ve durumlarla eski doğrularını terk etmek zorunda kalır. Ancak yeni doğruluklara ilişkin durumlar dramatik dönüşümlerle değil; çoğunlukla deneyimlerimize yeni olgu çeşitlerinin sayı bakımından eklenmesi ve içerik çoğalması ile gerçekleşir.<sup>37</sup> Yeni içerikler başlangıçta bizatihi doğru değildirlere, onlar sadece *gelir* ve *vardırlar*. Ancak günler

<sup>34</sup>. Doğruların belirlenmesinde, inancın kavramsal şemasını oluşturan zorunlu doğruların bozulmasına ve daha önce şekillenmiş inançlardan vazgeçilmesine izin verilmez.

<sup>35</sup>. Sözelimi tatmin edicilik, kişinin kendisine has olan bir özellik; sonradan oluşan bir özellik değildir. Kişi talebin giderilmesi hususunda tamamlayıcılık, ahenklilik ve şümulülük ilkesine göre hareket eder. Kişinin inancının doğru olarak kalabilmesi, gelecekteki tecrübelerinde oluşacak çatışmalara direnmesiyle gerçekleşir. Tecrübi dünya, doğrulama ve tatmin edicilik testini ne kadar çok şümullendirirse bu test, o kadar çok doğru olur. Bkz. Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Türer, Pradigma, 2002. s. 111–112. Dewey'in görüşleri için bkz. John Dewey, *Reconstruction in Philosophy*, New York, 1920. s. 156–157.

<sup>36</sup>. Pragmatizmin en etkin görünümünden bir eski ile yeni doğruları uyumlu bir şekilde bir araya getirmesidir. Bkz Shook, s. 20–21.

<sup>37</sup>. Richard Schusterman, *Practicing Philosophy*, New York, 1997, s. 48–49;59.

birbirini kovalar ve bu yeni doğruluğun içeriği çoğalır. Onların *gelmiş* olduklarını söylediğimiz zaman, doğruluk ortaya çıkar. Bu yüzden, doğruluk *bizim yeni içerikler hakkında söylediğimiz şey olur*.<sup>38</sup>

Pragmatistlere göre, eski doğrulardan yeni doğrulara geçişin en çarpıcı örnekleri bilim tarihinde görülebilir. Gerçekten, bilim tarihi, bugün elde ettiğimiz doğrulara güvenerek yaşamak zorunda olmamıza rağmen, yarın onlara yanlış demeye hazır olmamız gerektiğini söyleyen örneklerle doludur. Sözelimi Batlamyuscu astronomi, Öklit uzayı, Aristotelesci mantık ve Skolâstik metafiziğin yüzyıllar boyu uygun olduğu düşünülmüştü ancak bugün bu şeylere ya nispeten doğru ya da tecrübenin o zamanki sınırları içinde doğruymuş diyoruz. Bu örnekler eski doğruların bile gerçeklikte ne kadar esnek olduklarını, mantıki ve matematik fikirlerin dönüşümüyle canlı bir şekilde göstermiştir. Eski formüller, daha geniş prensiplerin bugünkü şekilleridir ve onlar bugün atalarımızın bile tahayyül edemeyecekleri prensiplerin özel ifadeleri olarak yorumlanır. Aslında, doğrulara ilişkin bu süreç "akıl kendini doğrulayan şahane niteliği" olarak görülebilir. Pragmatistlere göre, bu süreç esasen aklılığın ve dolayısıyla doğruluğun özüdür.<sup>39</sup>

Pragmatistler bilginin çoğalması ile pek çok sorun ortaya çıkacağını; ama bununla birlikte bu sorunlarla ilgili bulduğumuz cevapların sayısının da artacağını söylerler. Onlara göre, bu durum elde ettiğimiz cevaplara dair metodumuzun etkinliği ve kesinliğinin artmasından dolayı olacaktır. Nitekim bilimsel düşüncenin gelişmesi ve dolayısıyla inançların yığılgan ve mantıksal birlikteliğine dair gelişmeler, giderek artan sistematik bir anlaşmaya doğru yol aldığımızı açıkça göstermektedir. Bu açıdan bakıldığında, insan çabalarından ve ihtiyaçlarından etkilenmeyen bağımsız doğruluk, yaşayan ağacın ölü kalbinden başka bir anlama gelmez. Doğruluğun yaşayan ağacın ölü kalbi olması ise, doğruluğun bir paleontolojisinin ve bir "formülünün" olduğu anlamına gelir.

*Pragmatistlere göre, tecrübemizin düzenlilikler ile dolu olması gerekir. Tecrübemizin bir parçası bizi diğer parçaya hazır olmamız için uyarabilir ve yeni tecrübelerle hazırlayabilir. Bu yüzden bireyler tecrübelerindeki gerçeklikleri akış düzenine göre uyarlamalıdır. Tecrübede ortaya çıkan uyuşmazlıkları; farklı arzu ve istekleri armoniye kavuşturma organizmaların temel özelliğidir. Birey, kendi subjektif "doğrularından" başlayarak, paylaşılan doğrulara hareket eder. Bu manada nihai doğruluk, güvenilir sistemlerimize bağlı olarak, ya bireysel doğrularımızın takas edilmesi ya da araştırmacılar topluluğunun çabalarıyla bulunacak ideal noktadır. Bu, bir taraftan gelişen makuli-*

<sup>38</sup>. Pragmatistler doğruluk görüşünün de zikredilen aşamalardan geçtiğini söylerler: Yeni bir teori saçma olduğu söylenerek eleştirilir ve daha sonra doğru kabul edilse de önemsiz olduğu düşünülür; nihayet teori öyle önemli hale gelir ki rakipleri bu teoriyi kendilerinin keşfettiğini söylerler.

<sup>39</sup>. C. J. Misac, *Verificationism: Its History and Prospects*, New York, 1995. s. 121; Kirkham, *a. g. e.*, s. 80.

yetin varlığına, diğer taraftan da doğruluğun “nihai veya ideal bir limite” yönelim olarak okunabilir. Bu ideal noktada insani deneyimlerin birliği ile arayışların birliği buluşacaktır. Bu buluşma, mutlak kesinlik, mutlak hatasızlık ve mutlak evrensellik umudumuzdur. Başka türlü söylecek olursak, nihai doğruluk insanlık olarak elde etmeyi umut ettiğimiz bir şeydir.<sup>40</sup>

Pragmatistlere göre, doğruluk sorunu en temelde zihin tipleri/mizaçlar arasındaki karşıtlıktan kaynaklanır. Tüm diğer felsefi sorunlarda olduğu gibi doğruluk kuramında pragmatik mizaç ile rasyonalist mizaç karşı karşıya gelir.<sup>41</sup> Onlara göre pragmatizm olguların/gerçekliğin zengin korosunu seçerken, rasyonalizm soyut ve soluk olanı tercih eder. Pragmatizm olgulardan uzaklaşınca rahat edemezken, rasyonalizm sadece soyutlamalar arasında rahat eder. Pragmatist, çoğul haldeki doğruluklardan, onların faydalarından, yeterliliklerinden ve “işe yaradılmadıkları” başarılarından bahsederken rasyonalist bu çeşit doğruları ikinci dereceden, kaba, sözde ve öznel doğruluklar olarak niteler. Rasyonalistler öznel doğruluğun karşıtı olan nesnel doğruluğu faydacı olmayan, yüksek, ince, uzak, saygı değer ve yüceltilmiş bir şey olarak görürler. Bu, doğruluk adına saygı göstermemiz gereken saf bir soyutluk, kayıtsız şartsız düşünmek zorunda olduğumuz şeydir. Çünkü onlara göre, şartlı düşünme yolları nesnel doğrulukla ilgili değildir; onlar ancak psikolojinin konusudur. Kısaca, rasyonalist söylem, pragmatistleri doğruluğu inkâr etmekle suçlar. Oysa pragmatistler insanların niçin doğruluğu takip ettiklerini ve her zaman takip etmeleri gerektiğini açıklarlar.

### Sonuç

Pragmatistler “doğruluk” sözcüğünün soyut ve boş kullanımını eleştirerek, “belli bir doğruluk kuramı” önerirler. Onlara göre, pragmatik doğruluk kuramı doğrulukla neyin kastedildiğine ilişkin *genetik* bir kuramdır. Pragmatizm yaşamı ve pratiği merkeze aldığı için, doğruluk sorununu da yaşamla ve yaşamda yol açtığı sonuçlara göre ele alır. Bu açıdan bakıldığında, doğruluk soyut, sözde metafizik bir sorun değil; her zaman somut fikir, ilişki ve olgulara işaret eden pratik bir sorundur. Bu hususun gözden kaçırılması, pragmatizmin doğrulukla ne kastettiğinin gözden kaçırılması anlamına gelir. Pragmatistlere göre, doğruluk belli olaylar serisinde oluşan çoğulluktaki doğrulukların kolektif bir adı olduğu için, doğruluğun özünü doğru inançların eylem için iyi bir temel olması ya da eylemleri teşvik etmesi oluşturur. Gerçekten, yaşam içinde tecrübemizin bir parçası olan fikirlerin, tecrübemizin diğer parçaları ile tatminkâr bir ilişkiye geçmesi gerekir. Bu ilişkide, bir fikir tecrübi olarak şeyleri birbirine tatminkâr bir şekilde bağladığı, meseleleri basitleştirdiği ve zamandan tasarruf ettirdiği ölçüde doğrudur. Çünkü tecrübi doğrulama olmaksızın ya da kavramları tecrübenin kontro-

<sup>40</sup> Charles S. Peirce, *EPI*, s. 139.

<sup>41</sup> Bkz. Dewey, *Human Nature and Conduct*, New York, 1930, s. 196; James, *Pragmatism*, s. 3–6.

lüne vermeksizin salt zihni bir tutarlılık bizi hipotez âleminde öteye götürmez. Eğer doğruluk mantıksal değere sahip ise, onun eylem sahasına geçmesi ve sonuçlarının gözlemlenebilir somut olgular biçiminde görülmesi gerekir. O halde, bir iddianın doğruluğu, onun doğrulama sürecine dayanır. Bu doğrulama süreci, ayrılmaz bir değer-yükünü beraberinde taşır. Doğrulamanın değer yüklü olması, onun her zaman ahlâki bir zeminde ilerlediği ve geliştiğine işaret eder.

### Kaynakça

- Abdülkadir Çüçen, *Felsefeye Giriş*, Asa Yayınları, Bursa, 2005.
- Andrew J. Reck, "A Pragmatic Theory of Truth", *Selected Writings: George Herbert Mead*, University of Chicago Press, 1981.
- Brice R. Wachterhauser, "İnsan Bilimlerinde Hakikat Üzerine Gadamer" *Hermeneutik ve Hümaniter Disiplinler*, çev. ve der. Hüsamettin Arslan, Paradigma yayınları, İstanbul, 2002.
- C. J. Misac, *Verificationism: Its History and Prospects*, New York, 1995.
- Charles S. Peirce, *Essential Peirce*, ed. Nathan Houser and Christian Kloesel, Indiana University Press, 1998.
- Ellen Kappy Suckiel, *William James'in Pragmatik Felsefesi*, çev. Celal Türer, Pradigma, 2002.
- Harun Tepe, *Felsefede Doğruluk ve Hakikat*, Ankara, 2003.
- James Bissett Pratt, *What is Pragmatism?* New York, 1909.
- John Dewey, *Logic: The Theory of Inquiry*, New York, 1938.  
*Human Nature and Conduct*, New York, 1930.  
*Reconstruction in Philosophy*, New York, 1920.
- John. R. Shook, *Amerikan Pragmatizminin Öncülleri*, çev: Celal Türer, Üniversite Kitabevi Yayınları, İstanbul, 2003.
- Johnson, L. E. *Focusing on Truth*, Routledge, London, 1991.
- Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan. H. Öktem, İstanbul, 2008.
- Murat Baç, "Epistemoloji" *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Etik Yayınları, C. 5, 2008.
- Richard L. Kirkham, *Theories of Truth*, Cambridge, 1992.
- Richard Schusterman, *Practicing Philosophy*, New York, 1997.
- William James, *Pragmatism*, New York, 1907.  
*The Meaning of Truth, The Works of William James*, ed. Fredson Bowers ve Ignas Sukrupskelis (Cambridge: Harvard University Press, 1975.
- Zekiye Kutlusoy, "Doğruluk Kuramları" *Felsefe Ansiklopedisi*, ed. Ahmet Cevizci, Ankara, C. 4, 2006.